

TERESA DE CARTAGENA, ESCRITORA Y CONVERSA.

LA PRIMERA DEFENSA FEMENINA
DE LA LITERATURA HISPÁNICA

Ilse Díaz Márquez



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES

M. III h 24
de los enfermos el qual
apassionada de graues de
de loyr perdido del todo
ritual consolacion
dads padescen poro
ante su de los endios
noza que la mebla de tr
abrio los terminos de m
uellino de angustias pa
que se llama. Toprobruñ ho
t abrio plebis q donde tantos años ha que en ella buue
ada llamar se puede jamas pu de ver persona que ende
mis pies por la ca Rera de paz mi memofrase Camyno
nde pudiese llegar a poblado de plazas q p sy que en el
ilhoz tenebroso de tiepo mas se pultada que morada
sintiendo plogo ala misericordia del nuy. Altisimo alu
e. Con la luzerna de su piado la graça porque pudiese por
y no bre En la nomyna de aquellos de que es escrito los
roauan entmebras y en sonbra de muerte. lus les es d
ostrada q con esta luz verdadera que alunbra a todo on
mediene este mundo alunbrado mi Entendimiento del b
atada la mebla de mi pelada tristeza. Me esta ynfula va
a Ser buena q saludable morada para mi. Adn que pol
e s inoe nose puede de un quem...

TERESA DE CARTAGENA, ESCRITORA Y CONVERSA

LA PRIMERA DEFENSA FEMENINA
DE LA LITERATURA HISPÁNICA

TERESA DE CARTAGENA, ESCRITORA Y CONVERSA

LA PRIMERA DEFENSA FEMENINA
DE LA LITERATURA HISPÁNICA

Ilse Díaz Márquez



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE AGUASCALIENTES

TERESA DE CARTAGENA, ESCRITORA Y CONVERSA
La primera defensa femenina de la literatura hispánica

Primera edición 2024
(versión electrónica)

Universidad Autónoma de Aguascalientes
Av. Universidad 940, Ciudad Universitaria
Aguascalientes, Ags., 20100
editorial.uaa.mx
libros.uaa.mx

Ilse Díaz Márquez

Imagen de portada: Primera hoja del Ms. h-III-24 de Teresa de Cartagena.
Real Biblioteca de El Escorial



ISBN 978-607-8972-21-0

Hecho en México/*Made in Mexico*

AGRADECIMIENTOS

Esta investigación, que tomó forma entre cuatro ciudades, se llevó a cabo gracias a una beca doctoral y a una beca de movilidad internacional otorgadas por el Consejo Nacional de Humanidades, Ciencias y Tecnologías (CONAHCYT). Van mis agradecimientos, con el corazón, a mi directora de tesis, la doctora María José Rodilla León, quien con lucidez, liberalidad y *parrhesía* me acompañó a lo largo del trayecto, y cuyas palabras abren, con la misma generosidad, este libro. Gracias también al claustro de profesores de la línea de Filología Medieval, Áurea e Hispanoamericana de los siglos XVI al XVIII del Posgrado en Humanidades en la UAM-Iztapalapa; en especial a Alma Mejía y a Gustavo Illades, cuyas sugerencias y lecturas forman parte de estas páginas.

Agradezco igualmente a la doctora Amelina Correa Ramón, quien con infinita amabilidad me recibió para una estancia en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada, y que me compartió sus conocimientos sobre mística femenina: el Carmen de los Mártires y la Úbeda de San Juan de la Cruz están grabados en mis recuerdos indeleblemente. Otro agradecimiento amoroso, *in memoriam*, va para la querida maestra Ana Luisa Topete Ceballos, quien siendo decana del Centro de las Artes y la Cultura en la Universidad Autónoma de Aguascalientes, creyó que mi investigación podría ser de interés para su publicación y avaló mi propuesta; ella se queda en mi corazón de manera permanente. Gracias, además, a mi amiga María José Rodríguez de Hoyos, filóloga y hebraísta, que me hizo notar la naturaleza auditiva de la revelación judaica, noción clave en mi interpretación del misticismo en las obras de Teresa de Cartagena.

Debo, asimismo, agradecer sinceramente a la Asociación Zacatecana de Estudios Clásicos y Medievales AZECME, que en 2022 otorgó a mi tesis el Premio al Mejor Trabajo de Investigación sobre Antigüedad, Edad Media y Renacimiento. La presencia de Zacatecas en mi trayectoria académica ha sido, es y será siempre fundamental.

Finalmente, doy gracias profundamente a mi familia, por el apoyo afectivo y físico que de una forma u otra me prestaron durante mis estudios doctorales, y por supuesto, a Felipe Sarabia, no sólo por el amor de cada día, sino por ser compañero apasionado de búsquedas intelectuales y mi mayor soporte.

Prefacio	11
Introducción. Volver del exilio en una ínsula	15
I. De judíos a cristianos	19
Pensamiento y espiritualidad de los judeoconvertos	24
Una identidad literaria	29
II. Teresa de Cartagena: sorda, escritora y conversa	33
Educación e influencias	35
Una mujer que escribe	39
III. Curar el cuerpo	43
El cuerpo humano y el tránsito de lo terrenal a lo divino	44
La enfermedad, imitación de Cristo sufriente	48
Sacerdotes-médicos	51
IV. Cuidar el alma	55
Terapéutica, conversión y salvación	59
Técnicas ascéticas	61
Ejercicios espirituales cristianos	65
V. El cuidado de sí en <i>Arboleda de los enfermos</i>	73
El senequismo de Alonso de Cartagena	75
El género consolatorio: de la filosofía helenística al cristianismo	79
Ecos senequistas en <i>Arboleda de los enfermos</i>	83
Preceptos y ejemplos	89

VI. <i>Admiración operum Dey</i>, la primera defensa femenina de la literatura hispánica	101
La querrela de las mujeres	105
Retórica de la querrela	107
Escritores filóginos en el espacio castellano	110
Una mujer que usa la retórica	113
VII. Dos tratados místicos	131
El símbolo en las tradiciones místicas	133
Simbología mística en <i>Arboleda de los enfermos</i>	135
<i>Admiración operum Dey</i> y el conocimiento revelado	148
VIII. La <i>parrhesía</i> en Teresa de Cartagena y sor Juana Inés de la Cruz	157
La <i>parrhesía</i> , modalidad del cuidado de sí	161
Teresa y sor Juana, parresiastas	166
Mujeres y maestras	172
A modo de conclusión: Teresa y la apertura del corazón	177
Bibliografía	181

PREFACIO

Teresa de Cartagena es una de las personalidades históricas más relevantes de la Edad Media española. Intelectual conversa del siglo xv hispano, esta mujer, mística, sorda y escritora, es una más de las voces marginadas de fines de la época medieval, tanto por su clausura conventual, como por su aislamiento a causa de la sordera y por su condición femenina en el siglo misógino que le tocó vivir. Sus dos tratados, *Arboleda de los enfermos* y *Admiración operum Dei*, espléndidamente analizados por Ilse Díaz en este libro que prologamos, dan cuenta del entorno familiar burgalés converso y culto en el que se educó Teresa junto a su abuelo Pablo de Santa María, un rabino erudito versado en conocimientos talmúdicos y filosóficos muy connotado, y su tío, Alonso de Cartagena, obispo de Burgos, quien había traducido a Séneca y cuya influencia se deja sentir en los tratados de la autora, por ser un autor clave que enfrenta al cuerpo, mortal y aprisionado por estar sometido a las necesidades, frente al espíritu, que podía ser liberado plenamente mediante la práctica de las virtudes y la disciplina mental. Dichos elementos son imprescindibles para la escritura de esta mujer que se dedica al cuerpo, a la fisiología femenina y a la enfermedad, con cuyas reflexiones contribuye al pensamiento filosófico, teológico y médico del siglo xv, así como sus parientes intelectuales judeoconvertos habían influido, con sus respectivas obras, en la literatura hispánica y en la espiritualidad de fines de la Edad Media.

Ilse Díaz analiza con singular destreza las fuentes estoicas en los tratados, específicamente, en la contextualización del neoestoicismo entre los conversos

humanistas del siglo xv, donde enmarca a la autora en su contexto formativo y educativo, con el fin de sentar las bases para una interpretación más extensa de las influencias de Séneca en sus textos y construye la biografía intelectual de la religiosa, conversa y mística. La propuesta metodológica del libro sigue los planteamientos de Michel Foucault sobre las “tecnologías del yo” y las dos formas de subjetivación: “el cuidado de sí” y la *parrhesía*. La enfermedad y “el cuidado de sí” son tratados bajo la óptica filosófica del “desprecio del cuerpo” para pasar al cuerpo sufriente que, sin embargo, puede conducir a la curación del alma. Este conjunto de tecnologías comprendidas en el “cuidado de sí” de los estoicos fue adoptado por la Iglesia para la renuncia a sí mismo del individuo y la entrega absoluta a la divinidad con el sometimiento de las pasiones y la búsqueda del sufrimiento corporal a imitación del Cristo sufriente. En este sentido, son considerables los ejercicios espirituales y las *Confesiones* de san Agustín para la ascesis, quien, a través de la escritura, proponía compartir los pensamientos propios y los de su relación con Dios para realizar un examen de conciencia, así como la repetición de alabanzas en los salmos, la lectura de ciertos pasajes de la Escritura o la meditación sobre la muerte.

La primera de las obras de Teresa de Cartagena, *Arboleda de los enfermos*, se presenta como un texto filosófico sobre la experiencia subjetiva del dolor y el aislamiento, pero, al mismo tiempo, como un tratado médico para el alma. Analizada a la luz del género consolatorio, del que se realiza un amplio recorrido desde la antigüedad grecolatina hasta el Medioevo, pasando por los padres de la Iglesia y con hincapié en la estructura, tópicos y recursos que le son propios en cada una de dichas etapas, este primer tratado está dividido en dos partes: en la primera se señalan sus fuentes estoicas, sobre todo, la influencia senequista, y en la segunda se analizan los preceptos y virtudes que deben practicar los enfermos, a quienes va dirigida la obra, entre las cuales destaca la paciencia, cuyos grados y elementos se glosan detalladamente en el texto. Por otro lado, se interpretan también las metáforas que la autora conversa utiliza para referirse a la composición de cada uno de estos grados de virtud y se enfatiza en la relación de todos estos elementos y las técnicas del “cuidado de sí”, propias de la filosofía helenística y luego del cristianismo, con la intención de trazar la continuidad que hay entre éstas y la propuesta de Teresa de Cartagena. Posteriormente, se desglosan los tópicos filosóficos que la autora presenta en la primera parte de la obra, al relacionarlos con los tratados *De la brevedad de la vida* y *De la tranquilidad del ánimo*, que muy probablemente conoció a través de la traducción de Séneca que hizo su tío Alonso.

La segunda obra, *Admiración operum Dei*, se enmarca en el famoso debate del siglo xv, conocido como la “querella de las mujeres”, que iniciara Christine de Pizan sobre el vituperio o el elogio al sexo femenino, en el que misóginos y filóginos esgrimen argumentos en contra o despliegan catálogos de mujeres famosas y virtuosas a favor. Este segundo tratado, que no puede entenderse sin el primero, por tratarse de la justificación de la escritura del mismo frente a algunos varones de la corte, cabe perfectamente en la defensa de la intelectualidad de la mujer a fines de la Edad Media, y para cuyo denso y fino análisis se revisan los tópicos y recursos retóricos de los que hace gala la autora, pues recurre a Eva y a Judith para justificar la complementariedad del hombre y la mujer frente a la polaridad aristotélica de los géneros.

Se hace una lectura desde el misticismo español con todas sus vertientes: judía y musulmana sufí, y un análisis de los símbolos místicos de ambos tratados, a partir de los postulados de Chevalier y Gheerbrant, Cirlot, Lotman y Scholem, un gran estudioso de la cábala. Se dan cita en estas páginas los símbolos de la isla y el exilio, considerados ambos oscuros, como un “tenebroso destierro” por el aislamiento, debido a la enfermedad, la sordera, que la aleja de los sonidos y le impide la comunicación; pero también la isla es refugio y lugar sagrado para acceder al entendimiento de los misterios. El árbol y la arboleda, que recoge del título de su tratado, se refiere a un lugar apacible donde puede descansar de sus sufrimientos y, al mismo tiempo, le proporciona sabios consejos, es decir, conocimiento. Relacionado con la pérdida de la audición que padeció la autora, aparece un tercer símbolo: el oído y el silencio, que le permitió escuchar la palabra divina y, por último, del silencio se desprenden estos tres símbolos concatenados y que comparten connotaciones similares: la casa que debe abandonar como morada del deseo y de los pecados, la ciudad como reducto espiritual para llevar a cabo la lucha en defensa de la fe y el convento, un centro sagrado para intimar con lo divino. Las imágenes del segundo tratado obedecen a las dos primeras vías místicas: el combate y la purificación, correspondientes a la vía purgativa por la cual se lucha contra los vicios y se purifica por medio del sufrimiento corporal; la luz y la iluminación, por las que el místico obtiene la revelación, con sus sinónimos llama o lámpara y, finalmente, emparentado con el anterior, el símbolo del corazón, porque es el órgano donde tiene lugar la iluminación.

La parte final del libro es una comparación necesaria de la obra de Teresa de Cartagena, *Admiración operum Dei*, y la “Respuesta a Sor Filotea” de sor Juana como defensoras ambas del derecho de la mujer a la educación (enseñanza y aprendizaje), al conocimiento y al trabajo intelectual. En ambas obras

está presente el concepto de *parrhesía*, según lo plantea Michel Foucault, como una modalidad del cuidado de sí que puede rastrearse desde la filosofía antigua hasta el cristianismo y que consiste en decir una verdad que incomoda a sus interlocutores, los confesores, moralistas y misóginos que no consideran apropiado que la mujer se dedique a cuestiones teológicas. Así, tanto Teresa como sor Juana son parresiastas que defienden la intelectualidad femenina y la escritura de sus obras constituye un acto parresiástico por cuanto ambas le hablan con franqueza, verdad y valentía a un interlocutor sobre la capacidad femenina de realizar un trabajo intelectual. Las dos monjas acuden al silencio, son pensadoras, parresiastas y docentes.

Teresa de Cartagena, la primera defensora de la mujer en la literatura hispánica, sienta las bases, desde el siglo xv, para la reivindicación de las mujeres en el ámbito intelectual y su voz será oída por otras mujeres futuras y a cuyo llamado también acudió la autora de este espléndido libro que ustedes van a comenzar a leer de la experta mano de Ilse Díaz Márquez, cuya sensibilidad y erudición los conducirán por terrenos antiguos y poco explorados que disfrutarán sin duda alguna con su prosa fluida y amena.

María José Rodilla

INTRODUCCIÓN

VOLVER DEL EXILIO EN UNA ÍNSULA

En el exordio o preámbulo de un breve tratado titulado *Arboleda de los enfermos*, escrito por una mujer hace casi seiscientos años, podemos leer: “[G]ran tiempo ha, virtuosa señora, que la niebla de tristeza temporal e humana cubrió los términos de mi beuir e con vn espeso torbellino de angustiosas pasyones me lleuó a vna ýnsula que se llama ‘Oprobrium hominum et abiecio plebis’ donde tantos años ha que en ella biuo, si vida llamar se puede, jamás pude ver persona que endereçase mis pies por la carrera de la paz”. La voz de esta mujer, de quien conocemos su nombre, dos obras y apenas algunos datos biográficos, continúa resonando a la distancia de los siglos, hablándonos de cómo la escritura se presenta como una manera de sobreponerse a las tragedias que sobrevienen en la vida cuando ésta se ve cubierta de tinieblas y nosotros expulsados de una existencia gozosa y azotados por la fortuna. Tal y como la cábala judía considera que sucede con la humanidad cuando ésta es expulsada del reino de Dios hacia el reino terrenal, la autora de este texto se ve a sí misma condenada a un exilio que representa como el destierro en una isla, oprobiosa y terrible, en medio de la cual busca la luz.

La mujer que escribe se llama Teresa de Cartagena y sobre ella sabemos que nació en la península ibérica durante los primeros años del siglo xv, perteneció a una familia prominente de cristianos nuevos de la ciudad de Burgos, en un determinado momento de su juventud tomó los hábitos religiosos y un poco más tarde perdió el oído a causa de una enfermedad, motivándole esta

última circunstancia a escribir una obra para consolar a quienes, como ella, habían sufrido o sufrían un padecimiento físico. Este primer texto de Teresa se presenta como una “arboleda de consejos”, es decir, como un sitio lleno de árboles, un jardín cuya sombra y tranquilidad permite que aquéllos azotados por las dificultades de la vida puedan sentarse a encontrar descanso y, más allá de eso, reflexionar sobre el sentido espiritual de sus padecimientos, de manera que logren llegar a transformar su sufrimiento en una vía de encuentro con la divinidad.

El segundo texto conocido de Teresa de Cartagena, que lleva un título donde se entremezclan el latín y el castellano, *Admiración operum Dey* (*Admiración de las obras de Dios*), debió aparecer un poco después de que *Arboleda* viera la luz, pues ella misma explica haberlo escrito tras enterarse de que los varones que leyeron su obra anterior no creyeron que tal creación pudiera haber surgido de mente y pluma femenina. De este modo, la autora defiende su derecho a escribir, al esgrimir argumentos que la acercan –tal vez peligrosamente– a la teología, un campo que a lo largo de la Edad Media fue propiedad exclusiva de los hombres. Con sus dos tratados, que conocemos gracias a un solo manuscrito actualmente resguardado en la biblioteca del Escorial y firmado por el copista Pero del Trigo,¹ Teresa de Cartagena se coloca como una de las primeras escritoras en lengua castellana; también como la primera autora de la literatura hispánica que escribe una defensa de la intelectualidad femenina que entraría a formar parte de la famosa querrela de las mujeres, abierta un siglo antes por la escritora francesa Christine de Pizan para reclamar el derecho de las mujeres a hacer uso de la voz pública, y como una digna antecesora de la defensa intelectual que tres siglos más tarde sostendría sor Juana Inés de la Cruz en la Nueva España.

Los tratados dan cuenta de la sólida formación retórica de su autora, poco común para su época, pues aunque sabemos que a lo largo de todo el Medioevo hubo escritoras, copistas, iluminadoras, artistas, pensadoras y científicas, gracias a varias décadas de estudios en torno a la historia de las mujeres, es evidente que tales ocupaciones estaban generalmente reservadas

1 En esta investigación hago uso de la transcripción y edición del manuscrito realizadas por Lewis Joseph Hutton, publicada en 1967 en los Anejos de la Real Academia Española. Actualmente existe una traducción al inglés realizada por Seidenspinner-Núñez (*The writings of Teresa de Cartagena*, Cambridge/NY, Brewer, 1998) y una muy reciente traducción al francés realizada por Ghislain Baurý (*Bosquet des malades. Admiración des oeuvres de Dieu*, París, Sources, 2021). En los momentos en que escribo estas líneas, me entero de la aparición de una edición en español realizada por Ma. del Mar Cortés Timoner, en la que se incluyen tres fragmentos de los tratados (*Arboleda de los enfermos/Admiración operum Dey*, selección, Madrid, Clásicos Hispánicos, 2022).

a aquéllas que pertenecían a las élites. Del mismo modo, quedan patentes en la obra de Teresa de Cartagena sus conocimientos de los textos bíblicos y clásicos, así como de la patrística, igual que los imaginarios y mentalidades en torno a los procesos de salud-enfermedad que, enraizados en las concepciones religiosas monoteístas, estaban todavía vigentes en los años que el historiador Johan Huizinga ha denominado “el otoño de la Edad Media”.

Para mi propia formación como filóloga, los años que dediqué al estudio de los textos de esta todavía poco conocida religiosa burgalesa durante mi doctorado, textos que podrían parecer insignificantes desde el punto de vista de algunos, han significado recorrer caminos verdaderamente inesperados, y me han permitido aprender sobre la literatura y el pensamiento religioso en la recta final del Medioevo hispánico, más de lo que hubiera creído posible. Ciertamente, la época en la que Teresa de Cartagena vivió y escribió es, por muchas razones, apasionante: su siglo, que ve nacer el humanismo, acaba por abrir paso a una modernidad avasallante que extenderá su influencia al otro lado del Atlántico. Pero antes de eso, antes de que Granada se rinda al asedio de los reyes católicos, antes del mal llamado “descubrimiento” de América y del punto de inflexión que significó la expulsión de los judíos del territorio hispánico, hay casi cien años de una intensa búsqueda intelectual y espiritual que no podemos dejar pasar de largo al estudiar los complejos procesos de ruptura y continuidad que entonces se llevaron a cabo.

La obra de Teresa es fruto de tales inquietudes y procesos: tanto la vivencia de la enfermedad como la de la escritura misma parecen conectarse allí estrechamente con el hecho de pertenecer a un grupo social situado asimismo en los márgenes, el de los judeoconversos, a quienes los estudios literarios e históricos no parecen iluminar aún con la claridad que propuso hace décadas Américo Castro. Paradójico lugar tuvieron los conversos durante el siglo de Teresa, pues ocuparon puestos importantes en los reinos hispánicos, proyectando el futuro de éstos y, al mismo tiempo, permanecieron siempre bajo la mirada sospechosa de los cristianos viejos.

El interés que guía estas páginas tiene que ver con la necesidad de dar cuenta de las nociones filosóficas contenidas en los textos, de manera que al remitirlos al contexto religioso y al pensamiento que rodeaban a la autora, contexto marcado por la situación de los conversos en ese tumultuoso último siglo de “convivencia” de las tres religiones, sea posible revelar alguna nueva dimensión interpretativa, ya que investigadoras como Yonsoo Kim, Ma. del Mar Cortés Timoner, Dayle Seidenspinner-Núñez y María Milagros Rivera-Garretas han explorado el tema de la enfermedad y la voz femenina en los tra-

tados de Teresa (y mi investigación está, por ello, en deuda con las suyas). He decidido recurrir a la propuesta de Michel Foucault, enmarcada en la historia del pensamiento, sobre las “tecnologías del yo”, esos mecanismos de subjetivación que en la historia de Occidente han servido a los sujetos para ejercer un control sobre su mente, su cuerpo y su alma, con el objetivo de lograr una conversión completa de su ser, en aras de alcanzar un estado de sabiduría, de iluminación o de perfección. Tomar como uno de los principales ejes el concepto del cuidado de sí para el abordaje de los tratados me permitió interpretar en conjunto las concepciones sobre la enfermedad, la vía espiritual propuesta por la autora y los referentes filosóficos, teológicos y místicos que se enlazan en sus páginas.

He tratado de sustentar todo este trabajo en un análisis retórico y una revisión consciente de las fuentes a las que directa o indirectamente pudo recurrir la autora. Tal procedimiento me ha llevado, una y otra vez, para mi asombro, a indagar en los orígenes conversos de Teresa, así como a plantear la posibilidad de que su pensamiento nos presente la voluntad de reunir la tradición clásica, la cristiana y, hasta cierto punto, la judaica. Los primeros dos capítulos del libro constituyen una aproximación al contexto de producción de las obras en lo referente a lo denominado como “el problema converso” y a la biografía de la autora. Los capítulos tercero y cuarto reúnen los antecedentes históricos y filosóficos sobre la enfermedad y sobre el cuidado de sí, que sustentan buena parte del análisis de los tratados. En el capítulo quinto analizo las raíces senequistas del cuidado de sí que propone la autora en su *Arboleda de los enfermos*, mientras que en el sexto me ocupo del análisis retórico de su defensa femenina, de acuerdo con los modelos existentes en otras obras que forman parte de la querrela de las mujeres. En el séptimo capítulo planteo un análisis de los símbolos místicos procedentes de la tradición semítica que aparecen en ambos tratados. Finalmente, cierro el libro con una breve comparativa entre la defensa de la intelectualidad de las mujeres que hace Teresa de Cartagena con la famosa “Respuesta a Sor Filotea” de sor Juana Inés de la Cruz, las cuales pueden entrelazarse a partir del concepto de *parrhesía*, o hablar franco, estudiado también por Michel Foucault como una modalidad del cuidado de sí.

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

DE JUDÍOS A CRISTIANOS

La atmósfera de la Castilla de mediados del siglo xv debió ser convulsa. Las luchas entre la nobleza castellana y la autoridad real apenas comenzaban a dar paso al periodo de esplendor que desembocaría, unas décadas más tarde, en el *annus mirabilis* de los reyes católicos, signado por el fin de la reconquista y la llegada a América. El edicto de expulsión de los judíos firmado por Fernando e Isabel en ese año puede leerse, a la luz de la distancia temporal, como un suceso fatídico previamente anunciado: desde las matanzas del año 1391 y de las conversiones en masa que las acompañaron, la radicalización de las posturas antisemitas había dado lugar a una serie de medidas y episodios violentos en distintos rincones de la península, lo mismo que a la construcción de un imaginario enfermizo, el del judío hijo de la marrana que en la Semana Santa rapta a los niños para crucificarlos y sacarles el corazón, burlándose así del sacrificio de Cristo. Pero antes del choque tremendo que representaría el encuentro con el Nuevo Mundo, otros vientos de novedad ya soplaban dentro del mismo territorio de los reinos hispánicos: el Renacimiento italiano comenzaba a hacer presencia en los círculos intelectuales y literarios, como lo demuestran los primeros intentos de incorporar el soneto a la tradición poética castellana, y algunos textos que consignan debates ya mucho más cercanos a las ideas modernas. Es la época del prehumanismo, paso previo a la entrada de las ideas erasmistas y del gran proyecto de imperio católico y humanista de Carlos V.

Desde la perspectiva de Julio Caro Baroja, el antisemitismo que desembocó en masacres, persecuciones y en numerosas conversiones a lo largo del Medioevo hispánico tuvo como pretexto más inmediato el religioso. La atribución de “bajas pasiones e intenciones siniestras en todos los órdenes y esferas”² a los integrantes del pueblo judío, así como la imposibilidad de desligarlos de su religión, aunadas al rencor popular, finalmente colocaron a los judíos como chivos expiatorios de los resentimientos de una España en el ocaso de la Edad Media. Para Esther Cohen, fue la necesidad de las sociedades de “ubicar en un objeto o individuo concreto las razones del mal, para así ver disminuidos sus temores y recelos más confusos e intrincados”,³ la cual colocó a los judíos como arquetipos del mal y se desarrolló en el imaginario medieval la representación del “judío sangriento”. Por otra parte, en tanto que los judíos ocupaban un lugar prominente en la economía de esa sociedad, llegó a identificárseles con la figura del usurero, poderoso, odiado y buscado a la vez, que era asimismo un ladrón del tiempo que transcurre entre el momento del préstamo y el del reembolso con intereses. De forma paralela, se empató la imagen del que “roba el tiempo” con el que “chupa la sangre”, pues al usurero se le comparaba con el que se alimenta de carroña. Dicha representación del judío como personaje satánico, transgresor de la ley divina que se alimenta de sangre cristiana –especialmente la de los niños– llega hasta el siglo xv y allí mismo se consolida en medio de una colectividad fascinada por el espectáculo de la sangre y por el significado del rito eucarístico.⁴

En el año de 1391, las condiciones sociales, el odio y las representaciones mentales se tradujeron finalmente en una serie de terribles matanzas cuyo arranque puede ubicarse en Sevilla, desde donde se extendieron por el Levante y el norte de España, y a las cuales siguieron conversiones masivas. A partir de ese momento, aunque aparentemente desvinculada de la representación del “judío sangriento”, la figura del converso cobró variadas connotaciones. Muy diversas actitudes pueden encontrarse entre los nuevos cristianos: están los apologistas del catolicismo, entre los cuales figura Alfonso o Alonso de Cartagena, tío de Teresa de Cartagena; asimismo, los que delatan a los judaizantes y los que satirizan a sus antiguos correligionarios. Por otra parte, también la vacilación y la heterodoxia fueron actitudes constantes entre los llamados

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

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

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

“lindos”,⁵ cuya conversión se consideraba auténtica, puesto que no faltaba quienes dudaran de su nueva fe o quienes se cuestionaban constantemente, y que finalmente buscaban formas distintas de experiencia religiosa, o bien, acababan por crear sistemas filosóficos propios.

El caso de los conversos de Burgos, lugar de origen de Teresa de Cartagena y de su familia, ilustra estas diferencias y especificidades. Como en muchas ciudades de España, los sucesos de fines del siglo XIV resultaron igualmente funestos para los judíos burgaleses. Allí, la comunidad judía se había instalado desde inicios del siglo XI “en un principio en el pie de la ciudadela, luego dentro de la ciudad”.⁶ Para el siglo XIII era la más importante del norte de Castilla, con alrededor de ciento veinte o ciento cincuenta familias. Además, en ese mismo siglo, Burgos se erigió como un importante centro de desarrollo de la cábala. Desde 1379 habían comenzado a aparecer decretos que limitaban las actividades comerciales de los judíos en la ciudad, y en el señalado año de 1391 hubo motines, en los cuales “se invadió la judería y sus habitantes encontraron un refugio provisional en casas cristianas”.⁷ La mayoría de los judíos se convirtieron al cristianismo y conformaron un nuevo barrio de conversos. Entre los que abrazaron la fe cristiana se encontraba el abuelo de Teresa de Cartagena, el connotado rabino y erudito talmudista Šelomó Ha-Leví, quien tomara el nombre de Pablo de Santa María. Los conocimientos talmúdicos y filosóficos que Santa María poseía le fueron de gran ayuda para no perder sus privilegios al momento de iniciar una vida cristiana. Evelyne Kenig señala:

A los cuarenta años de edad, Salomón Halevi se convirtió, junto con sus hijos y hermanos. Uno de ellos, Josué de Halorki, no ocultaba sus ideas y dudas e intentó explicar los motivos de la conversión. Los había de índole material, filosófico, nacional y religioso. Pero Pablo de Santa María se marchó a París para completar sus estudios de teología. Permaneció algún tiempo en Aviñón, donde inició una duradera amistad con el cardenal Pedro de Luna, que llegó a ser papa en 1394 bajo el nombre de Benedicto XIII. Cuando volvió a Aragón, se destacó por sus incesantes ataques contra el judaísmo. Después viajó a Castilla, donde supo ascender rápidamente en la jerarquía eclesiástica.⁸

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

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

7 *Ibidem*, p. 85.

8 *Idem*.

Santa María jugó bien sus cartas y consiguió finalmente el cargo de obispo de Burgos. No había sido el primero: desde principios del siglo XIV la apostasía entre personalidades reconocidas en el ámbito de la religiosidad hebrea tuvo grandes modelos, como el de Abner de Burgos, médico que se había dedicado a estudiar las corrientes místicas y había comenzado a dudar de su fe hasta decidir, a la edad de cincuenta años, abrazar el cristianismo. Las ideas de Abner, plasmadas en el libro *Las guerras de Dios*, fueron cruciales para que el sector intelectual y adinerado de los judíos burgaleses comenzara a seguir su ejemplo. Las actitudes de Abner de Burgos, de Pablo de Santa María y de todos aquellos que se convirtieron en el ínter nos hablan de que la apostasía de finales de la Edad Media, ya obligada en términos violentos, ya motivada por cuestiones económicas, sociales o auténticamente religiosas, ya por una mezcla de todas ellas, estuvo soportada desde un primer momento por la intelectualidad hispanohebrea: fueron los que contaban con un conocimiento profundo de los textos sagrados los que justificaron a través de la escritura las conversiones. El mismo Alonso de Palencia, al atribuir una mayor sinceridad a los conversos del norte, toma el ejemplo de los conversos de Burgos, “acaso aleccionados por el ejemplo de Pablo de Santa María y sus ilustres descendientes”.⁹

En la primera mitad del siglo XV, las medidas de exclusión y de segregación se irían sucediendo y acumulando. En el Concilio de Basilea de 1434 se habían discutido los procedimientos para separar a los judíos de los cristianos; entre las prohibiciones se establecía que “los cristianos no podían prestar sus servicios a judíos, ni ser contratados como preceptores para sus hijos, ni tener contactos sociales con ellos, como participar en sus fiestas o en sus bodas, ni dirigirse a médicos judíos”.¹⁰ Sin embargo, y de acuerdo con Amram, durante esas décadas, relativamente pacíficas, las conversiones se redujeron “a un número aislado de individuos que tomaban la decisión, influenciados, sobre todo, por su creencia en la nueva fe”.¹¹

Las cosas cambiarían radicalmente en el calificado *annus terribilis* de 1449, cuando el “problema judío” pasó a convertirse de manera definitiva en el “problema converso”. El 27 de enero, en Toledo, un grupo saqueó y quemó la casa de un recaudador de impuestos converso de nombre Alfonso de Cota. Tal acontecimiento encendió la chispa de un levantamiento popular en contra

9 Caro Baroja, *op. cit.*, p. 145.

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

11 Amram, *Judíos y conversos en el reino de Castilla. Propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XIV-XVI)*, p. 65.

de don Álvaro de Luna, favorito del rey Juan II de Castilla. A don Álvaro se le acusaba de conspirar con los cristianos nuevos para tomar el gobierno de la ciudad. Para el mes de mayo, los sublevados habían expresado sus acusaciones ante el rey y, por lo tanto, ponían en primera línea lo que hoy se conoce como “el problema converso”. En el mes de junio apareció la Sentencia-Estatuto de Toledo, documento oficial que selló el destino de los conversos, pues de ahí en adelante pesaría sobre ellos la sospecha de la autenticidad de su fe. La Sentencia-Estatuto excluía a los conversos de todo oficio o cargo público, lo que fracturó profundamente el mundo de los cristianos viejos y el de los conversos. Según María Laura Giordano, a partir de este punto:

se desencadenó una secuencia de ataques, uno tras otro: 1459-1464, revueltas en Burgos; 1462-1463, insurrección en Sevilla contra las tasas y los oficiales del rey; 1464, desórdenes en Valladolid; 1465, conflictos en Toledo y Sevilla; 1467, motines en Toledo y Burgos; 1468, matanza de judíos en Sepúlveda; 1470, nuevos alborotos en Valladolid; 1471, explosión de otra revuelta en Burgos; 1473, masacres de conversos en Córdoba, Montoro, Bujalance, Adamar, La Rambla, Santaella, Écija, Andújar, Úbeda, Baeza, Almodóvar del Campo, Jaén; 1474, ataques a los conversos de Segovia y Valladolid; 1476, siguen los motines en Segovia; 1478, Toledo fue otra vez bajo la amenaza de un nuevo ataque anti-converso.¹²

La misma autora atribuye esta sucesión de episodios violentos a la reacción de los cristianos frente a la función que los conversos habían desarrollado en la sociedad después de 1391. No se puede dejar de lado que los nuevos cristianos se habían integrado tan bien a las condiciones de vida que les reclamaba el catolicismo, que resultaba imposible llevar a cabo el programa de segregación expresado por el Concilio sin que otros sectores sociales se vieran afectados. A partir de esta lógica podemos entender que el levantamiento anticonverso de Toledo no se quedara en un hecho aislado, sino que formara parte de una fuerza que proliferó en las décadas siguientes en toda la península y que terminó dando pie, en 1478, a la instauración de la Inquisición española. Paradójicamente, durante esos años, los conversos eran “el corazón latente de la cultura y del poder de Castilla”¹³ y fueron ellos mismos los que, a través de la literatura y de la filosofía, no sólo buscaron reconfortar los sufrimientos de sus coetáneos, sino que trazaron un programa humanista adelantado décadas al influjo del erasmismo

¹² *Ibidem*, p. 63.

¹³ *Idem*.

y al auge de la *devotio moderna*. Es en esta nómina de autores, preocupados por definir una identidad judeoconversa y proponer una integración entre los cristianos viejos y nuevos frente a las sospechas y a la violencia donde podemos ubicar el pensamiento de Teresa de Cartagena.

Pensamiento y espiritualidad de los judeoconvertos

Américo Castro, en su célebre libro *La realidad histórica de España*, plantea que la situación de los judíos respecto a los cristianos en ese convulso siglo xv “fue mucho más decisiva para el rumbo de la vida española que el resurgimiento de las letras clásicas, los contactos con Italia o cualquiera de los acontecimientos que suelen utilizarse para vallar la llamada Edad Media y dar entrada a la Moderna”.¹⁴ Sin la participación de los judíos conversos en esa sociedad, Castro no considera posible entender el surgimiento de la prosa de la época alfonsina ni de la literatura de los siglos XIII y XIV. Las causas de la gran participación de los conversos en la vida política y cultural del siglo xv las encuentra Castro en el afán judío de mantener puro el propio linaje. En estos términos, serían los judíos quienes primero tuvieron arraigada la idea de “limpieza de sangre” que posteriormente caracterizó al casticismo español; tal idea de pureza les permitía sentirse únicos, y los que se convirtieron mantuvieron ese sentimiento en su nueva vida, lo cual explica que, sobre todo los que poseían cultura o habían ocupado cargos importantes en la comunidad judía, como en el caso ya comentado del rabino Šelomó Ha-Leví, hicieran “cuanto estuvo a su alcance para influir en la política castellana” y se acercaran “a los reyes y a los grandes, lo mismo que antes hicieron sus antepasados”.¹⁵

En la importancia de la participación pública de los conversos coincide Marcel Bataillon. Para él, dejando de lado a los que habían sido “agregados por violencia y cuyo catolicismo es de dudosa calidad, la Iglesia de España encierra en su seno, desde fines del siglo XIV, una porción notable de elementos venidos del judaísmo”, y se pregunta: “¿No es natural que haya sufrido una cierta influencia del genio judío, tan potente en la moral y en la religión?”.¹⁶ El mismo Bataillon, en una carta abierta a Américo Castro, expresa su coincidencia en la idea de que la compleja convivencia entre cristianos, moros y judíos era el “eje

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

15 *Ibidem*, p. 65.

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

fundamental de la «originalidad» española¹⁷ y en otro sitio admite haber quedado admirado al estudiar las genealogías de conversos en los procesos inquisitoriales, “de ver a tantos miembros de estas familias marranas al servicio de los grandes, especialmente en calidad de administradores, mayordomos o secretarios”.¹⁸ Para Castro, este afán por la pureza que ostentaba el pueblo judío había terminado por obsesionar a los propios cristianos viejos, quienes, mezclados en puestos y dignidades con los conversos, habían hecho suyos los valores de los últimos. Al no poder prescindir del elemento judío ni luego del converso en la vida económica y social de la época, los cristianos viejos desarrollaron una inseguridad que desembocó en la institución de un sistema de castas, en el cual ellos mismos terminaron por adjudicarse la dicha “limpieza de sangre” y colocarse en el sitio más elevado, de manera que “cuanto más perseguían al hispanohebreo, tanto más se encarnaban los cristianos en el sistema semítico de la pureza del linaje”.¹⁹

Bataillon, a diferencia de Castro, atribuye la originalidad de la situación española, así como la participación crucial de los conversos, no a un carácter permanente o dado del pueblo judío, sino a un dinamismo histórico, que se traduce en una renovación del cristianismo español, siendo la espiritualidad judía anterior a la conversión la que aportó, a través de los conversos, sus inquietudes, y la que antes de la llegada de la Reforma y del erasmismo conformó, como apunté arriba, un nuevo carácter a la búsqueda religiosa dentro del catolicismo. Esta última visión es la que tomaré como eje en el desarrollo de las siguientes páginas, pues considero que la indagación dinámica de la historia permite explicar más profundamente la incidencia que los dos tratados de Teresa de Cartagena tuvieron en el complejo panorama sociocultural en el que vieron la luz; no obstante, tampoco dejaré de lado la perspectiva de Castro, matizada por las apreciaciones que de ella hace Stephen Gilman al retomar el concepto de la casta de los conversos, subordinada, por supuesto, a la casta de los cristianos viejos y la idea de que éstos adoptaron la exaltación del linaje de los hebreos para fundar su “fuerte sentido de hidalguía”.²⁰

En la interpretación de Gilman resulta de sumo interés su consideración de que ser converso es una forma de ser con los otros. Si partimos del análisis de la situación de Fernando de Rojas, autor de *La Celestina*, Gilman considera que el converso es miembro de una nueva casta “forzada a una posi-

17 Vid. Bataillon, “L’Espagne religieuse dans son histoire”, pp. 5-26.

18 Bataillon, *ibidem*, p. 182.

19 Castro, *op. cit.*, p. 36.

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

ción marginal”, así como continuador de la casta judía, que finalmente “no había perdido nada de su tradicional importancia en la función de la sociedad”.²¹ Inserto en una época en la que, “con diferentes grados de intensidad, sospecha y angustia”, cada individuo “comparte un dilema común: tener que representar una función social y existir al mismo tiempo”;²² esto es, en una sociedad sumamente estratificada, el converso se encuentra en una situación paradójica: es, al mismo tiempo, central y marginal, ocupa puestos influyentes, a la par que su condición es subalterna y debe lidiar con la incertidumbre en medio de una sociedad dislocada. Una de las maneras de lidiar con ello sería el trabajo intelectual.

Con base en este argumento, Gilman recuerda las contribuciones del pueblo judío a la vida intelectual de la Europa moderna, pero concluye que éstas no tienen que ver con una determinación racial: en el caso específico de España, no es la “raza” lo que otorga a los conversos su capacidad para sobresalir en el terreno literario o filosófico, se trata más bien de su posición histórica: al estar colocados en un sitio paradójico entre el centro y los márgenes, al perder la seguridad del esquema judaico y no encontrarla tampoco en el nuevo esquema cristiano, los conversos se hacen inmunes, dice Gilman, al quietismo intelectual y se aventuran a pensar más allá de las convenciones, en una “tierra de nadie”. Un argumento similar lo proporciona Carlo Ginzburg, quien afirma que alguien nacido y educado en la cultura bíblica, o al menos sabedor del pasado judío de su familia, y formado luego como cristiano, consciente de las continuidades entre una y otra fe, como lo fueron Alonso de Cartagena y muy probablemente también Teresa de Cartagena, era más propenso, desde su subjetividad, a descubrir la dimensión histórica de los acontecimientos y sus especificidades. En este sentido, la mentalidad conversa “no podía prescindir de ningún tiempo pasado. Todo instante resultaba valioso para la transmisión y ninguna herencia podía caer en el vacío”.²³

Opinión similar mantuvo Francisco Márquez Villanueva, quien consideró que la tragedia de los judeoconversos “no estribaba en sentirse judíos en medio de una sociedad gentil, sino en el dolor de verse sometidos a injusticias y sospechas por parte de una religión y un mundo que no les parecen cristianos

21 *Ibidem*, p. 119.

22 *Ibidem*, p. 28.

23 Villacañas Berlanga, “El programa de traducciones de Alfonso de Cartagena y la Fundación de la Mentalidad Castellana”, en Alfonso de Cartagena, *Los cinco libros de Séneca*, pp. 18 y 19.

ni racionales”.²⁴ Para este investigador, muchos conversos de la época asumieron una actitud heterodoxa, tanto desde el punto de vista judío como desde el cristiano, y desde principios del siglo xv se inclinaron a buscar “un cristianismo depurado de excrecencias temporales y de formalismo accesorios, que tal vez les recordaban demasiado al judaísmo que acababan de repudiar”.²⁵ Igual que en otros momentos de la historia del cristianismo, en los cuales se habían despertado inquietudes similares, los conversos recurrieron a los textos de san Pablo, porque allí encontraron “la afirmación tajante de la caducidad de la vieja ley y el encomio a la caridad como valor supremo de la nueva religión”.²⁶ A su vez, el estudio de los textos paulistas los conduciría a Séneca, que representaba la parte laica de dicha doctrina, y ésa sería la causa de la cercanía de los judeoconversos con el estoicismo, que también, como veremos, está presente en los tratados de Teresa de Cartagena.

La heterodoxia conversa se refleja, asimismo, en un intenso espiritualismo que acabará por influir a los alumbrados, a los luteranos y a los místicos. Según Pastore, también el “alumbradismo”, movimiento herético relacionado con el protestantismo dado en la España del siglo xvi, se originó en el siglo anterior, en un contexto en que los conversos tuvieron una participación clave gracias a su búsqueda de “una religiosidad cristiana del puro espíritu”.²⁷ En Teresa de Ávila, fray Luis de León, san Juan de Ávila y otros autores místicos y ascéticos puede encontrarse el “desapego hacia la vida eclesiástica al uso, hacia la imposición violenta de la fe, el cesarismo estatal, la limpieza de sangre y la Inquisición”,²⁸ que ya es posible encontrar un siglo antes en los humanistas conversos, quienes, desde la religiosidad, pugnaron por una sociedad sin castas y una Iglesia desligada de los poderes terrenales. Ante la imposibilidad de que tal proyecto se llevase a cabo, los conversos se volcaron hacia su interior, donde encontraron la libertad y la paz que faltaban en un entorno donde se veían cada vez más amenazados. La heterodoxia, el paulismo y la espiritualidad interior no serían, pues, “una respuesta psico-sociológica y política a la segregación o a la persecución, sino el desarrollo de una específica ‘teología conversa’”,²⁹ adoptada y desarrollada de manera especial por los intelectuales

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

25 *Ibidem*, p. 63.

26 *Idem*.

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

28 Márquez Villanueva, *De la España judeoconversa*, p. 65.

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

de la familia Cartagena. Ellos, al igual que otros autores humanistas y conversos del siglo –Juan de Torquemada o el monje jerónimo Alonso de Oropesa–, utilizaron las mismas técnicas de exégesis bíblica, cuyo principio era la asociación del significado espiritual de las Escrituras con su sentido literal, lo cual les permitía justificar de manera positiva su conversión.

Así, el abuelo de Teresa de Cartagena, que como rabino había fundado una escuela de estudios bíblicos y talmúdicos, escribe su *Scrutinium Scripturarum*, obra en la que, mediante el uso de fuentes tanto cristianas como talmúdicas y midráshicas, y a partir del modelo de Abner de Burgos y de la tradición literaria *adversus iudaeos*, expone un debate entre un judío y un cristiano. En el texto, Santa María argumenta que la conversión no es tanto un evento, una experiencia o un cambio de dirección moral, como una comprensión o un reordenamiento del alma, lo cual implica una interiorización del paradigma paulino y de su imagen de la conversión como la recuperación simbólica y literal de la vista. En esta lógica, los judíos padecen de una ceguera que se cura solamente al convertirse al cristianismo.³⁰ De este modo, Pablo de Santa María presenta una conversión que, si bien inicia con el llamado divino, sólo llega a realizarse plenamente a través de un cambio gradual del entendimiento logrado en lo privado, en el interior del corazón. Su obra gozaría de una importante difusión en Europa y llegaría incluso a influir en la Alemania de Lutero.

En lo que respecta al hijo de Pablo de Santa María, Alfonso o Alonso de Cartagena, éste presenta su alegato a favor de los conversos en su *Defensorium unitatis christianae*, donde alude a las corrientes profético-mesiánicas de moda en el siglo y recapitula la historia de la creación hasta la llegada de Cristo, dividiéndola en tres periodos: de Adán a Abraham, de Abraham a Cristo y de Cristo al fin del mundo. De esta manera, justifica una continuidad entre el antiguo y el nuevo Israel, así como una aportación del judaísmo al cristianismo, aportación que considera visible para todo aquel que leyera con atención la Biblia: “Dios eligió al pueblo de Israel para el nacimiento de ‘su hijo’, por tanto el pueblo de Israel fue predestinado por Dios”.³¹ Sin embargo, Cartagena considera que el abismo entre judíos y cristianos tiene que ver con la llegada del Salvador, pues aunque ambos están de acuerdo en que el pueblo judío está en el centro de dicha salvación, los cristianos han logrado darse cuenta de que tal llegada ya se ha dado, mientras que los judíos no la aceptan. En este sentido, todo aquel

30 Szpiech, “A father’s bequest: Agustinian typology and personal testimony in the conversion narrative of Solomon Halevi/Pablo de Santa María”, en *The Hebrew Bible in Fifteenth-century Spain*, p. 183.

31 Amram, *op. cit.*, p. 116.

que cambie de opinión, se convierta y acepte la llegada del Mesías, merecerá la misma salvación.

Alonso de Cartagena utiliza, asimismo, la metáfora de la iluminación, acercándose con ello a la imagen de la ceguera a la que había recurrido Santa María. Tal metáfora le ayuda al autor a reforzar la idea de la conversión, puesto que, como en el evangelio de Juan, la fe es comparada con una luz que alcanza a todos aquellos que desean ser alumbrados por ella.³² De tales planteamientos se desprenderá también la concepción de la nobleza de Alonso de Cartagena: ésta no se sustenta en la consanguinidad ni en el origen, sino en la capacidad espiritual de los individuos. Así, frente a las exclusiones, jerarquías y casticismos, el autor antepone un sentido de dignidad individual y desafía radicalmente las estructuras sociales.³³ El *Defensorium* no se presenta, pues, como una obra teológica, sino que se acerca más a un alegato jurídico, que de hecho llegará a ser utilizado repetidas veces en el marco de las controversias entre conversos y cristianos viejos, gracias al pragmatismo de su autor para “adecuar los textos bíblicos a las exigencias de la sociedad castellana tal y como él la percibía”.³⁴ Para algunos críticos, el *Defensorium* posee una gran lucidez debido a que, superando los debates de su tiempo, colocó a España “ante la disyuntiva de unidad o división, de paz o de guerra, de solidez o debilidad interna”,³⁵ disyuntiva que acabaría por resolverse de manera violenta con el edicto de expulsión de 1492.

Una identidad literaria

Francisco Márquez Villanueva reafirmó en repetidas ocasiones la urgencia de estudiar el influjo que los cristianos nuevos tuvieron en la historia religiosa del siglo xv, puesto que, como se ha visto, fueron ellos quienes pusieron en marcha actitudes y discursos que moldearon la cultura hispánica en los siglos posteriores. Cabría incluir en dicha afirmación la necesidad de estudiar más a fondo las aportaciones a la literatura hispánica de los escritores conversos hacia el final de la Edad Media y el principio de la Modernidad. Los autores judeocon-

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

33 Márquez Villanueva, *De la España judeoconversa*, p. 86.

34 Pastore, *op. cit.*, p. 47.

35 Márquez Villanueva, *De la España judeoconversa*, p. 85.

versos escribieron numerosas obras en todos los géneros: crónicas, tratados históricos, religiosos y teológicos, tales como los de Pablo de Santa María, Juan de Torquemada y Teresa de Ávila; poesía secular y religiosa, como la de Antón de Montoro o fray Íñigo de Mendoza; novelas y teatro, entre las cuales habría de contarse, por supuesto, *La Celestina*; tratados humanistas y políticos, como los de Alonso de Cartagena, Luis Vives o Diego de Valera.³⁶

La literatura surgida en el seno de estas comunidades fue, pues, numerosa y cabría aproximarnos, en primer término, al debate, arraigado por supuesto en la cuestión de la identidad de los conversos como grupo social, acerca de si es posible establecer una serie de características que distingan los textos literarios que produjeron. Tal parece que la dicotomía que colocaba, de un lado, un determinismo social bajo el cual todas las actuaciones y las creaciones de éstos tenían lugar, y del otro lado, la negación de dicho determinismo, ha sido superada. Muchos investigadores literarios se han inclinado por las apreciaciones de los autores a los que me he referido, y que son, de una forma u otra, herederos de los trabajos de Américo Castro, aunque, al mismo tiempo, han tratado de ir más allá de la crítica que a éste se ha hecho sobre el error de tomar la parte por el todo y pensar “que muchos fenómenos y enigmas de nuestra historia se resuelven si se atiende a la cuestión racial”.³⁷ Si bien los estudiosos se han volcado hacia las condiciones sociohistóricas en las cuales aparecen las obras de los autores conversos, han incorporado otros factores en su análisis.

Márquez Villanueva, por ejemplo, rechaza que exista una estructura psicológica a partir de la cual pudieran analizarse las obras de los escritores conversos, aunque acepta que es posible captar en ellas “toda una cadena de motivaciones personales que nos conducen, derechos, al cogollo germinal de unos procesos de expresión y estilo”,³⁸ y que tales motivaciones están atravesadas por el ya señalado hecho de verse sometidos a injusticias en medio de un mundo que les resulta irracional. El resultado literario es visible en los mecanismos textuales, muy sutiles en algunos casos, de los cuales los escritores echaron mano para lograr decir lo que no podía decirse, en un momento en que el control de pensamiento propio de la modernidad ya comenzaba a ponerse en práctica. Juan de Mena sería, en este sentido, dice Márquez Villanueva, el primer

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

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

38 Márquez Villanueva, “Cartagena y Ávila: las dos Teresas”, p. 49.

autor europeo que confiesa haber recurrido, por miedo, a la alegoría como estrategia.³⁹ Ronald E. Surtz tampoco admite que exista un común denominador gracias al cual pueda agruparse a los escritores conversos, con lo que descarta que sea la enajenación y lo que de ella emana –“la amargura, el desdén hacia las ideas aceptadas y los mitos sociales, el distanciamiento irónico y la búsqueda de una religiosidad más profunda”–⁴⁰ distintivos, pues, si bien es verdad que aparecen en algunas obras representativas de autores judeoconversos, también es posible encontrarlos en textos de otros autores de la época.

De igual forma, para Nicholas G. Round carece por completo de base el planteamiento de que hay un rasgo definitorio de la literatura escrita por los conversos o, en otras palabras, una forma conversa de escribir. Las coincidencias que Round saca en claro de las expresiones literarias de los conversos son que éstas incluyen pares de opuestos, tales como “subversión/conformidad; esfuerzos por pasar inadvertidos/autoafirmación; ostentosa observancia cristiana/judaísmo secreto”.⁴¹ Este autor acepta que es posible, a partir de las categorías de género y clase, y de las circunstancias históricas que atraviesan toda la producción literaria de los conversos, hablar de una “experiencia conversa” y de determinados elementos localizables, con mayor o menor intensidad en los textos literarios, por ejemplo, la “relativa cercanía al judaísmo; ventaja o desventaja socio-económica; grados de presión externa”.⁴² En más de una ocasión, los autores no serían conscientes de la irrupción de este mundo en sus obras, de tal modo que no sería sino hasta el momento de la recepción que un determinado grupo de lectores ligados a la misma experiencia histórica encontraría tales elementos en el texto, o más problemático aún, podría suceder que dicha experiencia no fuera visible para los lectores de la época, pero sí para el crítico que analiza a la luz de la distancia temporal.

Michael E. Gerli se muestra más crítico con los análisis generalizadores que parten de las propuestas de Américo Castro y prefiere descartar el retrato tradicional del converso, en el que aparece como un individuo marginado y alienado; imagen a la que atribuye un contenido ideológico que reduce la complejidad de la experiencia humana y también de los textos literarios al

39 *Ibidem*, p. 33.

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

41 Round, “La ‘peculiaridad literaria’ de los conversos. ¿Unicornio o snark?”, en *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*, p. 561.

42 *Ibidem*, p. 567.

binarismo, sin reconocer que la dimensión social y religiosa de los individuos está sujeta a continuas negociaciones. No obstante, coincide con Round en la aceptación de un frecuente tono elusivo y críptico en las voces literarias anteriores a la expulsión y se inclina, igualmente, a considerar que las posiciones desde las cuales los autores enuncian sus discursos son susceptibles de análisis que consideren también la condición y el género, de tal manera que figuras como Diego de Valera, Fernando del Pulgar o la misma Teresa de Cartagena se nos aparecen tan variadas y contradictorias como sus obras y rompen con los esquemas totalizadores de la historia cultural española.⁴³

Lo que resulta innegable, luego de deshacerse de la pretensión de construir y aplicar un modelo universal, es que los judeoconversos del siglo xv se identificaron en numerosas ocasiones con actividades intelectuales y a partir de esa realidad se generó un conflicto entre éstos y el poder. Es también innegable que, junto a la ya mencionada influencia que la espiritualidad conversa tuvo en el siglo siguiente, el pensamiento de los intelectuales conversos colaboró en la construcción de los cimientos del humanismo español, alimentado en ese primer momento de los saberes semíticos que aún no estaban prohibidos ni desprestigiados, y que todavía después continuó bebiendo de ellos. Hillary Pearson, tras señalar la fecunda aportación de los autores conversos a la intelectualidad y la literatura prerrenacentistas y de los Siglos de Oro, hace un recuento de los elementos recurrentes en las obras de estos autores y menciona la tendencia a la oscuridad, que atribuye precisamente a su herencia hispanohebraica y a la influencia árabe, su particular visión de la nobleza que, como ya hemos visto, se relaciona con la dignidad del individuo y no con su genealogía, así como una constante tendencia a eludir el nombre de Jesús y de María,⁴⁴ la cual aparece constantemente como acusación en los registros inquisitoriales y que veremos está presente en los textos de Teresa de Cartagena.

43 Gerli, "The ambivalent converso condition. A review article of the evolution of converso literature: The writings of converted Jewish of Medieval Spain", pp. 94-100.

44 *Vid.* Pearson, "Santa Teresa la conversa: Are there Jewish influences in the writings of Teresa of Avila?"

TERESA DE CARTAGENA: SORDA, ESCRITORA Y CONVERSA

Es hacia el año de 1450 cuando una religiosa, al parecer en principio franciscana y posteriormente perteneciente a otra orden religiosa, sorda a causa de una enfermedad de juventud cuya naturaleza desconocemos e integrante de una influyente familia burgalesa de conversos, escribe un pequeño tratado consolatorio que titula *Arboleda de los enfermos*, en el que argumenta cómo el sufrimiento corporal puede ser ofrendado a Dios para alcanzar la gracia. Nuestra religiosa se llama Teresa de Cartagena y Saravia. Sus dos obras conocidas son parte del escaso corpus de textos de mujeres medievales castellanas con el que ahora contamos, y para algunos estudiosos, se trata de la primera escritora mística española, algo así como la madre, en términos espirituales y literarios, de Teresa de Ávila. Valga ahora adelantar que tras la aparición de la *Arboleda*, fueron estos mismos autores prehumanistas quienes la denostaron, pues no admitieron que el tratado pudiera haber sido escrito por una mujer, mucho menos por una mujer sorda, condenada por ello al aislamiento. Frente a esto, Teresa escribe un nuevo tratado, aún más breve que el anterior, *Admiración operum Dey*, en el que emprende una defensa del intelecto femenino y explica la manera en que su escritura no proviene sino de la inspiración divina.

Teresa de Cartagena fue hija de Pedro de Cartagena (1387-1478) y de María de Saravia (m. hacia 1442). Pedro de Cartagena tendría unos tres años cuando su padre, Pablo de Santa María, se convirtió a la fe cristiana. Al igual que sus hermanos, Pedro de Cartagena llegaría a ocupar importantes puestos

públicos, como el de regidor de Burgos en 1423 y el de regidor principal en 1441. La familia de los Cartagena estuvo en realidad presente “en todas las facetas de la historia burgalesa, sea esta política, mercantil o religiosa, e intervendrán activamente en la política castellana del primer cuarto de siglo”.⁴⁵ El nacimiento de Teresa habría que situarlo entre 1430 y 1435, como lo hace Cantera Burgos, o bien, siguiendo a Deyermond o a Seidenspinner y Kim, más específicamente en el año de 1425.⁴⁶ Los recientes hallazgos documentales realizados por María Milagros Rivera-Garretas indican que Teresa habría crecido en Burgos, en el barrio de Entramas Puentes, y que habría vivido en el palacio del Canto, en la calle Cantarranas la Menor, junto a sus hermanos: Juana de Cartagena, María de Saravia, Alonso de Cartagena y Álvaro Pérez de Cartagena, y sus hermanastros: Lope y Elvira, hijos de la segunda esposa de Pedro de Cartagena, Mencía Rojas.⁴⁷

No tenemos más noticia de la educación de la autora que la que ella misma da en su primer tratado, donde afirma haber estudiado algunos pocos años “en el estudio de Salamanca”,⁴⁸ muy probablemente con un maestro privado, puesto que a las mujeres les estaba vedado asistir a las clases de la universidad. Rivera-Garretas señala que en Salamanca habría podido coincidir la escritora con otro de sus hermanastros, Pedro de Cartagena, hijo ilegítimo, quien se encontraba por esos mismos años estudiando leyes. Como en el caso de la mayoría de las escritoras tardomedievales, a Teresa de Cartagena se le abren las puertas de la formación intelectual debido a que pertenece a una familia prominente. En la documentación encontrada por Rivera-Garretas, a la autora se la encuentra después casada, también en Burgos, con el señor de Hormaza, de quien no se mencionan más datos que permitan localizarlo con precisión. Rivera piensa que pudo tratarse de Alfonso Fernández de Castro, hermano y sucesor del regidor Juan Carrillo de Hormaza. El matrimonio, por motivos que desconocemos, no prospera ni tiene descendencia, así que para 1446 la escritora aparece ya en los registros del monasterio de Santa Clara de Burgos.

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

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

47 Rivera-Garretas, “La documentación de Teresa de Cartagena en Santa Clara de Burgos (1446-1452) y otros datos”, en *La Corona catalanoaragonesa, el Islam i el món mediterrani. Estudis d’Història medieval en homenatge a la doctora Maria Teresa Ferrer i Mallol*.

48 Teresa de Cartagena, *Arboleda de los enfermos*. Admiración operum Dey, p. 103.

Su presencia allí puede seguirse hasta 1452, pues entre esos años vemos su nombre en tres capítulos como discreta y luego como monja profesa.⁴⁹

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

Educación e influencias

La relación de Teresa de Cartagena con su tío Alonso de Cartagena ha quedado brevemente documentada en el *Bulario de la Universidad de Salamanca*⁵⁰ a través de dos cartas que el obispo dirige al papa Nicolás V en el año 1449. En la primera de ellas, con fecha de 3 de abril, el obispo de Burgos pide que su sobrina, monja del monasterio de Santa Clara, quien “ya no puede permanecer con comodidad y ánimo tranquilo en un monasterio y orden de este tipo, por ciertas causas razonables”, sea trasladada a la orden cisterciense o a la benedictina. El documento no especifica cuáles son esas causas razonables, sin embargo, hay al respecto una hipótesis que encaja con el origen converso de la familia. Puesto que los acontecimientos de mitad del siglo xv habían traído también recelo por parte de los franciscanos para con los cristianos nuevos, el tío de Teresa, concedor de la recepción que los conversos tenían en las diferentes órdenes, “por razones de seguridad y diplomacia, habría preferido trasladar a su sobrina a una

49 Rivera-Garretas, “La documentación de Teresa de Cartagena en Santa Clara de Burgos (1446-1452) y otros datos”, §6-9. La investigadora considera probable que Teresa hubiera profesado ahí desde 1445, pues su nombre no aparece en la carta fundacional del mayorazgo que hizo su padre Pedro de Cartagena el 29 de enero de 1446: “un mayorazgo que, aunque estrictamente patriarcal, no excluye a los descendientes varones de las hijas, que son nombradas meticulosamente por orden de nacimiento (Juana de Cartagena, María de Saravia y Elvira de Cartagena o de Rojas)”.

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

orden más políticamente neutra como la del Císter”.⁵¹ La posición del obispo era, por supuesto, crucial en la realización de esta voluntad, puesto que abandonar una orden religiosa se consideraba apostasía desde el siglo XIII, como puede verificarse en las *Partidas* de Alfonso el Sabio, aunque en éstas también se consigna que el traslado era posible solamente si el religioso pasaba a una orden que tuviera una disciplina más rígida.

En la segunda carta del *Bulario*, con fecha de 2 de mayo, el obispo de Burgos pide al papa que, cuando su sobrina cumpla los veinticinco años, “cualquier beneficio que comúnmente se tenga entre las monjas de esa orden se le conceda, incluso si fuera el de un priorato, o incluso una dignidad conventual, responsabilidad u obligación, y que [...] pueda ser nombrada, elegida y elevada a cualquier dignidad abacial, y que ella las reciba y las mantenga, y rija a esas monjas y las presida”.⁵² No se ha encontrado hasta este momento evidencia documental alguna que indique a cuál monasterio se trasladó más tarde Teresa, aunque se ha propuesto que pudo tratarse del monasterio de Las Huelgas, también en Burgos. Rivera-Garretas, empero, no encuentra referencias a la monja en los archivos de dicho monasterio ni en los cistercienses de San Ildefonso y Santa Dorotea de la misma ciudad, lo cual conduce a no descartar el hecho de que finalmente no se trasladara a otra orden. Tampoco se sabe que Teresa haya, en efecto, ocupado el cargo que su tío había solicitado para ella, aunque puede inferirse que en los años inmediatamente posteriores a la redacción de las cartas la autora hubiera padecido la enfermedad que le provocó la sordera y que esto hubiera tenido como consecuencia quedar imposibilitada para realizar las tareas de liderazgo que se le habían proyectado.

Otras conclusiones se pueden sacar de los documentos a los que ahora me refiero. Por mi parte, agrego dos observaciones en relación con el pensamiento de los humanistas conversos que he venido explicando en los apartados anteriores: la primera es que, de acuerdo con la mentalidad y el modo de proceder converso, sus parientes masculinos habrían buscado colocar a Teresa en una jerarquía acorde con sus orígenes familiares. Como antes mencioné, es posible que la primera petición de su tío obedeciera a la conciencia de éste de la posición subalterna que su sobrina ocupaba entre las clarisas, de tal modo que buscara ubicarla en un sitio más digno e integrarla, de algún modo, al liderazgo intelectual que él pretendía desarrollar en la Castilla de su época. No sabemos, por supuesto, hasta dónde ella era o no partícipe del deseo de su

51 Kim, *op. cit.*, p. 38.

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

tío ni hasta qué punto habría sido la propia Teresa quien pidiera esa integración, apoyada en el argumento de que tenía “inquietudes espirituales” que la orden franciscana no podía saciar, pero que una orden como la benedictina, precisamente más rígida, satisfacía de mejor forma; afirmación que nos acerca nuevamente a la cuestión de la particular espiritualidad conversa.

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

Se sabe que en las familias judías, el estudio de los textos sagrados y el conocimiento de la lengua hebrea eran exclusivos de los hombres, de manera que en España las mujeres judías rezaban en romance. Sin embargo, tras las conversiones al cristianismo, lo esperado era que ampliaran su formación religiosa y, por supuesto, accedieran al conocimiento del Nuevo Testamento, sobre todo a través de “la lectura de historias de santos y santas, breviarios, misales, libros de horas y salterios”.⁵³ Al mismo tiempo, comenzó a considerarse prestigioso que una de las hijas de la familia se entregara a la vida religiosa, como sucedía en las familias de cristianos viejos, aunque en esta gran diversidad de actitudes que encontramos entre los cristianos nuevos, también algunos autores han sugerido que fueron las mujeres conversas las que en repetidas ocasiones se encargaron de preservar los antiguos ritos, con lo que dieron forma al cripto-judaísmo, pues eran ellas las que, al quedarse en el hogar, podían transmitir secretamente tal tradición.⁵⁴

En el caso de los Santa María, no hay elementos que remitan a esta última circunstancia, ya que el propio Pablo de Santa María, como ya he apuntado, atacó e incluso persiguió constantemente el judaísmo, no obstante sentirse or-

53 Ríos de la Llave, “Porque aunque a las mujeres les está proyvido el predicar, no les está proyvido aprender y leer y hablar en cosas de Dios, particularmente entre sí”, p. 179.

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

gulloso, de acuerdo con el casticismo señalado por Castro, del origen ilustre de su linaje y de haber recomendado a su sucesor Alonso que no dejara en el olvido su procedencia. De la misma forma, la labor realizada por Alonso de Cartagena, a la cual me referí antes, confirma el compromiso familiar con un verdadero proyecto integrador de los conversos al cristianismo. Lo que sí puede argumentarse, de acuerdo con los datos que arroja la documentación, es que los Santa María, o Cartagena, participaron del entusiasmo de otras familias ilustres, tanto conversas como cristianas viejas, por la formación de las mujeres; entusiasmo surgido hacia el final de la Edad Media española en un contexto mediado por el proyecto humanista, que también abarcaba el acceso a la educación para las mujeres. Respaldada por las figuras intelectuales de su familia, y quizá muy directamente influida por la presencia de su tío Alonso en sus primeros años, Teresa de Cartagena habría sido enviada a Salamanca a adquirir una formación que muy pocas jóvenes de su tiempo tenían.

Es la misma Teresa la que da cuenta de sus años de estudio en *Arboleda de los enfermos* cuando, al disertar en torno a la virtud de la paciencia, se excusa de su falta de erudición: “ca a esto no bastaría mi flaco juyizio, mas segund la pequeña facultad de aquél y los pocos años que yo estudié en el estudio de Salamanca”.⁵⁵ Rita Ríos de la Llave considera que el acceso de Teresa al mundo universitario demuestra que la autora, “una conversa de tercera generación, había logrado superar las diferencias de género desde el punto de vista de la formación religiosa existentes en las comunidades judías”,⁵⁶ situación que no era común entre las familias convertidas al cristianismo, en la mayoría de las cuales, más bien, se perpetuaban las diferencias de género existentes en el judaísmo tradicional. Resulta, asimismo, interesante indagar en los rasgos del ambiente universitario salmantino de la época, que Gilman ha descrito como “tradicionalmente tolerante” y “singularmente libre de la violencia masiva que habían traído tantas conversiones forzadas”; tan era así que la aljama judía, hacia finales del siglo, era todavía próspera y por eso el edicto de expulsión acabaría por ser allí mucho más severo.⁵⁷ Es por esto que conversos de toda

55 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 103.

56 Ríos de la Llave, “Porque aunque a las mujeres les está proyvido el predicar”, *op. cit.*, pp. 180-181. La autora recoge casos similares de la segunda mitad del siglo xv, como el de las mujeres de la familia del obispo Juan Arias Dávila y el de Isabel Vives, hermana de Daniel Vives, traductor de la Biblia al catalán. Estas mujeres tuvieron acceso a las letras, aunque finalmente fueron acusadas ante la Inquisición. No era extraño que las mujeres cristianas se reunieran en las casas a leer libros religiosos, o mejor dicho, a que la persona instruida les leyera a las otras.

57 Gilman, *op. cit.*, p. 229.

España recalaron en Salamanca durante el siglo xv para obtener grados académicos que difícilmente hubieran podido obtener en otros sitios.

A este ambiente se sumaba el ya mencionado éxito de la filosofía senequista, que era reciente. Aunque Aristóteles seguía siendo “el filósofo” de Salamanca, su pensamiento comenzó a coexistir con el de Séneca gracias a las traducciones del propio Alonso de Cartagena y de su amigo Fernán Pérez de Guzmán, y más tarde, a través de Petrarca. Justamente la filosofía moral se complementaba con el racionalismo y Gilman imaginaba a los estudiantes leyendo individualmente a Séneca, al tiempo que en las clases seguían leyéndose, como textos canónicos de la enseñanza, los aristotélicos.⁵⁸ La estancia de Teresa de Cartagena en Salamanca, si bien fue breve, de acuerdo con lo que ella misma confía, debió rendir abundantes frutos. De esta estancia y de la relación con su tío Alonso, que además queda patente en el testamento del obispo, donde se lee que le deja a su sobrina cien florines,⁵⁹ se deduce la filiación de la obra de Teresa de Cartagena con el incipiente humanismo español y con la espiritualidad conversa.

Una mujer que escribe

Tampoco sobre la enfermedad que Teresa de Cartagena padeció en su juventud y que acabaría por privarla del oído tenemos más elementos aparte de las alusiones que a ésta hace la misma autora en sus tratados. Si atendemos las cartas de las que acabo de ocuparme, a partir de las cuales los investigadores han calculado también su fecha de nacimiento, podemos pensar que el padecimiento no le sobrevino antes de los veinticinco años, edad señalada por su tío al pedir para ella una dignidad abacial. La falta de noticias sobre la autora en algún otro archivo conventual indicaría que dicho cargo nunca le fue otorgado, probablemente porque la sordera le impidió finalmente desempeñarlo. La enfermedad constituirá para Teresa de Cartagena un punto de inflexión vital al cual hará referencia en varias ocasiones en sus textos. Los intentos por fechar la redacción de sus tratados deben pasar entonces por la consideración del momento en que la escritora perdió el oído. Kim y Seidenspinner-Núñez, al considerar las fechas contenidas en las cartas de Alonso de Cartagena en relación con las edades de

58 *Ibidem*, p. 324.

59 “A Teresie moniali centum florinum ad aliquod subsidium sustentacionis”. Cantera Burgos, *Álvar García de Santa María y su familia de conversos*, p. 537, citado por Rivera-Garretas, “Teresa de Cartagena: la infinitud del cuerpo”, p. 756.

la vida tal y como las concebían los medievales –*pueritia* hasta los 14 años, *adulescentia* hasta los 28, *iuventus* hasta los 49 y *senectus* hasta la muerte–, así como con la referencia que hace la misma Teresa sobre el tiempo que ha permanecido en el silencio –“que oy son veynte años que este freno ya dicho començó a costreñir la haz de mis vanidades”–,⁶⁰ concluyen que la sordera de la monja debió sobrevenirle entre el final de sus veinte y sus cuarenta años, con lo cual calculan que la *Arboleda* habría sido redactada entre 1473 y 1479.⁶¹

Del segundo tratado de la autora, *Admiración operum Dey*, tampoco tenemos más datos de la fecha de composición que la mínima referencia dada por Teresa en el exordio con respecto al tiempo que tardó, debido a sus condiciones de salud, en componerlo, luego de que su *Arboleda* hubiera sido leída y criticada: “Si he tardado tanto de lo encomendar a la obra, no vos devéys maravillar, ca mucho es encojida la voluntat quando la dispusyçión de la persona no conçierta con ella”.⁶² El tratado habría sido, por lo tanto, compuesto quizá en la década de 1480. Para ese momento, la autora sería bastante conocida en los círculos intelectuales de Burgos, a los cuales tal vez perteneciera desde 1460: a finales del siglo XIX, Juan Pérez de Guzmán y Gallo colocó a Teresa de Cartagena participando en los grupos literarios de Segovia y de su propia ciudad junto a su amiga Juana de Mendoza, a quien Teresa se dirige en la dedicatoria de sus dos obras, y también junto al marido de aquélla, el poeta Gómez Manrique.⁶³

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

60 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 51.

61 Kim y Seidenspinner-Núñez, “Historicizing Teresa: Reflections on new documents regarding sor Teresa de Cartagena”, pp. 137-140.

62 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 112.

63 “Lo que sí era indudable [es] que en las virtudes que exaltó en cada una de sus biografías se había modelado doña Teresa de Cartagena, que en 1460 era en Burgos y en Segovia oráculo de las letras por su erudición pasmosa, y oráculo de las gentes por su apacible genial; que en los mismos moldes estaba vaciada el alma de su amiga y confidente doña Juana de Mendoza, y que la infanta Isabel había procurado en sus ejemplos reflejar la diafanidad de sus virtudes”. Juan Pérez de Guzmán y Gallo, *Bajo los Austrias. La mujer española en la Minerva literaria castellana*, p. 38, citado por Rivera-Garretas, “La documentación de Teresa de Cartagena en Santa Clara de Burgos (1446-1452) y otros datos”, §25.

complementarios, que dialogan entre sí armónicamente”.⁶⁴ Gómez Manrique menciona de hecho a su esposa al menos veintiséis veces en su testamento, “siempre con gratitud, amor o reconocimiento”.⁶⁵ Para Rivera-Garretas, el camino de Juana de Mendoça, igual que el de Teresa de Cartagena, habría estado signado por la teoría de la complementariedad de los sexos, sobre la cual me extenderé más tarde, cuando aborde el segundo tratado de la autora. Por ahora mencionaré solamente que dicha visión, o “política sexual”, dio la oportunidad a mujeres de la aristocracia de encontrar una cierta autoridad dentro de las relaciones de disparidad entre hombres y mujeres; esta autoridad femenina estaba sustentada en un orden de relaciones regido por el amor y no por la violencia. Gracias a tal orden, esto es, a las relaciones de amistad y de amor que Juana de Mendoça estableció con la reina y con su marido, pudo llegar a ocupar cargos como el de camarera real y preceptora de los nobles de la corte, al tiempo que pudo frecuentar, junto a Gómez Manrique, la corte literaria de Alonso Carillo, a la cual también asistían conversos como Pero Díaz de Toledo y Pero Guillén de Segovia, y en donde se compartían ideas teológicas y políticas propias de la intelectualidad conversa, tales como la concepción de la nobleza que antes he abordado.

Rivera-Garretas apunta la posibilidad de que Teresa de Cartagena hubiera frecuentado, en compañía del matrimonio Manrique-Mendoça, la misma corte literaria, y más allá de eso, propone de forma muy sugerente que, al comprobarse que Teresa realmente haya pasado de la orden franciscana a una nueva orden, la autora hubiera finalmente abandonado la vida religiosa. Para apoyar esta hipótesis, la investigadora recurre al testamento de Alonso de Cartagena, donde, ya hemos visto, se consigna que el obispo hereda a su sobrina Teresa cien florines; tal legado se habría destinado, en el caso de una monja, a oraciones por su alma y no a su mantenimiento, que es lo indicado por el testamento –y lo que hubiera sucedido con una mujer que careciera del sustento del matrimonio o de la institución religiosa–. Otra prueba a favor de dicha hipótesis es la omisión por parte del copista del nombre de la orden a la que pertenece la autora, misma que podría entenderse, en el caso de la *Arboleda*, donde no se menciona que Teresa sea religiosa, como una negación de tal estado, y en la *Admiración*, donde la oración “religiosa de la horden de [...]”⁶⁶ queda inconclusa, como una dubitación acerca de la condición de la escritora.

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

65 *Idem*.

66 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 111.

Esperemos que en los años venideros, nuevos hallazgos documentales hagan posible conocer un poco más acerca de la participación de Teresa de Cartagena en la vida intelectual de su época, y podamos confirmar o refutar la hipótesis del abandono de la vida religiosa, o bien, corroborar cuál fue la orden a la que finalmente se trasladó. Lo que eventualmente podemos considerar cierto es que su figura y su obra ciertamente contaron con el reconocimiento y, como añadido, con la crítica de los humanistas y los literatos del momento. Por ahora, y antes de cerrar este capítulo, me viene a la mente una última pregunta, cuya respuesta deberá quedar todavía pendiente: ¿habría vivido Teresa de Cartagena para conocer el edicto de expulsión de 1492? La última noticia que de ella tenemos se encuentra en una sentencia de 1478, dictada por el poeta fray Íñigo de Mendoza, sobrino de Teresa, donde se reparten los bienes del medio hermano ilegítimo de la autora, Pedro de Cartagena. Aunque por el momento no sea factible fechar su muerte, al menos podría afirmarse que Teresa sí fue testigo de algunos de los grandes cambios que trajo el final del siglo xv para el mundo hispánico, incluido el ascenso al trono de los reyes católicos o el cambio de actitud hacia los conversos por parte de los cristianos viejos que se gestó en esos años, del cual tal vez su obra también esté dando cuenta.

En las primeras líneas de la *Arboleda de los enfermos*, Teresa de Cartagena pone sobre aviso al lector acerca de la intención y el deseo que la han movido a dejar por escrito sus pensamientos: “E fizo aquesta obra a loor de Dios e espiritual consolación suya e de todos aquellos que enfermedades padescen, porque, despedidos de la salud corporal, leuante[n] su deseo en Dios que es verdadera Salut”.⁶⁷ Con estas palabras queda rotundamente establecido que corporalidad, enfermedad, salud, consuelo y búsqueda de la divinidad son los elementos que a lo largo de su tratado darán forma a una particular propuesta terapéutica, en la cual la curación del cuerpo y la curación del alma aparecen unidas estrechamente, pues una no es posible sin la otra, y la salud corporal, aunque finalmente no llegue a concretarse, derivará en la salud del alma, camino auténtico hacia el encuentro con Dios. No es posible, por tanto, proponer una interpretación de los textos de Teresa de Cartagena sin considerar ese “abominable vestido del alma”⁶⁸ que es el cuerpo y su condición material y terrenal a la que todos, sin excepción, estamos sometidos, así como el momento en que éste enferma, el dolor que dicho estado provoca y cómo se intenta curar la afección y paliar el sufrimiento que genera.

67 Teresa de Cartagena, *Arboleda de los enfermos. Admiración operum Dey*, p. 37.

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

No obstante, tampoco es posible limitarse a hablar del cuerpo y de la enfermedad en su dimensión física, esto es, tomando como eje una perspectiva ahistórica, pues se alejaría por completo del lugar de enunciación en el cual la autora se encuentra, despojando ese revestimiento de carne y piel de sus dimensiones simbólicas y de sus implicaciones socioculturales. De esta forma, sigo a Carmen Caballero Navas en su aseveración de que “el cuerpo se construye culturalmente y expresa diferentes significados que cambian según los contextos”,⁶⁹ y a Michel de Certeau cuando dice que debemos “suponer que el cuerpo, lejos de tener que obedecer al discurso, es en sí mismo un lenguaje simbólico y es él quien garantiza una verdad (no sabida)”.⁷⁰ La primera de las afirmaciones reclama una antropología histórica del cuerpo, desde donde puedan vislumbrarse las grandes contradicciones y paradojas que la puesta en escena del cuerpo en el mundo de los objetos y de los acontecimientos genera; por otro lado, desde la sugerencia de De Certeau, lo que se lee es una voluntad de no reducir la acción y la significación del cuerpo a los poderes a los que éste se ve sometido, puesto que también puede generar códigos que resistan a las imposiciones de los sistemas sociales.

Las múltiples tensiones establecidas entre el control del cuerpo a través del poder que sobre él se ejerce o los discursos que lo conforman, así como la posibilidad de que sea por medio de determinadas técnicas y concepciones donde lo corporal es el centro, que los sujetos encuentren formas de liberarse o de afirmarse, se presentan como las cuestiones que franquean las reflexiones de este capítulo, las cuales pretenden conformar los antecedentes histórico-culturales sobre los que se construya una interpretación de las obras de Teresa de Cartagena. Por todo esto, lo que resulta necesario ahora es discutir en torno a cómo las categorías de cuerpo y enfermedad, al mismo tiempo que las tradiciones y saberes médicos que actúan sobre ellas, entran en relación directa con el universo espiritual al que una monja conversa y sorda da existencia en un convento burgalés del siglo xv.

El cuerpo humano y el tránsito de lo terrenal a lo divino

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

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

70 De Certeau, *La fábula mística. Siglos XVI-XVIII*, p. 18.

cuerpo. El interés por el cuerpo que la historia cultural ha mostrado en las últimas décadas ha dejado bastante claro que para los medievales lo corporal oscilaba entre el rechazo y la glorificación, entre la represión y la obsesión por lo que éste representaba. El triunfo del cristianismo conllevó su derrota, pero aunque “se asiste a un hundimiento de las prácticas corporales, así como a la supresión o bien a la relegación de los lugares del cuerpo de la Antigüedad, el cuerpo se convierte paradójicamente en el corazón de la sociedad medieval”⁷¹

Para entender esta oscilación y la influencia que tuvo en una buena cantidad de aspectos institucionales e ideológicos medievales, tendríamos que comenzar por reconocer el origen del tan manido tópico del cuerpo como prisión del alma. En primer término, valdría la pena recordar que el dogma de la Encarnación de Cristo se interpretaba como la gran humillación de Dios; al tomar forma en la naturaleza humana, Dios se rebaja a ella, pero también, según Pablo, hace del hombre el tabernáculo del Espíritu Santo. El trasfondo humillante y bajo de lo humano recae, por supuesto, en su materialidad y en su finitud, lo cual remite a la filosofía platónica con su división del mundo de la materia y del mundo de las ideas. Serían los primeros filósofos cristianos y los padres de la Iglesia quienes, apoyados en la tradición helénica y el platonismo, fomentarían la creencia de que la forma corporal es lo que impide al espíritu elevarse hacia lo divino, aunque ésta no fue privativa del neoplatonismo medieval, sino una idea compartida con los filósofos gnósticos de los primeros siglos del cristianismo y con algunos filósofos judíos medievales, como Ibn Gabirol, Ibn Paquda y Abraham Ibn Ezra.⁷²

Es, pues, en este obstáculo en el camino hacia el Paraíso donde al parecer se encuentra la raíz de las represiones del Medioevo: la renuncia de la carne y de los placeres es el principal bastión de la lucha contra las tentaciones del mal y garantiza la liberación y el retorno hacia Dios, lucha que tampoco había iniciado de cero en el mundo medieval, sino que, como han demostrado Paul Veyne o Michel Foucault, comenzó a librarse en la Antigüedad tardía, cuando en medio de las corrientes estoicas y las primeras doctrinas cristianas ya había tenido lugar una reivindicación de una moral donde el alma se colocó por encima del cuerpo, al que se prefirió contener y disciplinar.⁷³ En el extremo de esta moral, precisamente atormentando al cuerpo para hacer que el espíritu alcance la gloria eterna, están los mártires perseguidos por el Imperio romano,

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

72 Cfr. Mata López, “Del dolor y otras pasiones: análisis hermenéutico de una inscripción hispanohebrea del siglo XIII”, p. 27, nota 26.

73 Le Goff y Truong, *op. cit.*, pp. 43 y 44.

quienes se entregaron con gozo a las más increíbles torturas y a muertes en extremo violentas.

Una línea directa puede trazarse entre los martirios de los primeros siglos de nuestra era y la forma de vida que más adelante constituyó el monaquismo. Cuando cesa la persecución de los cristianos y el martirio ya no se encuentra tan comúnmente en el horizonte de posibilidades para llegar a la santidad, nuevas formas de establecer un contacto directo con la divinidad se irán construyendo: en los siglos III y IV, los padres y madres de los desiertos de Siria y Egipto abandonaron el mundo y todas las comodidades corporales en busca de un ideal de vida espiritual, como lo muestran las crónicas de historiadores y viajeros como Paladio, Rufino, Casiano y Sozómenos. El desierto resultó para estos anacoretas un *locus sagrado* fundamental, y las privaciones que ofrecía, “un reto a la fuerza de su fe y de su búsqueda de la absolutez”.⁷⁴ Lo que estos hombres y mujeres tuvieron en común con las órdenes monásticas medievales fue el apego a las diversas formas de ascetismo o, en otras palabras, a formas específicas de tratar el cuerpo, de incomodarlo, ya al ayunar o hacer votos de castidad, ya al dormir o habitar en lugares incómodos, pero siempre en concordancia con una disciplina mental, regida por meditaciones y oraciones. Ambas disciplinas, al conjuntarse, dan lugar a estados contemplativos que, si bien no lo aseguran, sí acercan al religioso al encuentro con Dios, un encuentro no mediado, como sí lo requeriría cualquier otro creyente por parte de un clérigo o de algún otro personaje consagrado.

No olvidemos que, paradójicamente, tales elecciones extremas de caminos hacia lo divino no estaban precisamente consideradas dentro de la ortodoxia institucional, que sí buscaba regular, aunque no siempre con los mejores resultados, la economía de los placeres de la población; en parte porque pasaban por alto, como ya se ha mencionado, la mediación clerical, pero también porque llevaban hasta sus últimas consecuencias la humillación, la materialidad y la bajeza corporal. Así lo señala Michel de Certeau a propósito de algunas figuras ascéticas que aparecen precisamente en estos primeros siglos de retiro en el desierto, tal como cuenta Paladio en su *Historia Lausiaca* de una mujer que habitaba en un convento egipcio fundado por Pacomio en el siglo IV, considerada por sus compañeras como idiota (*salé*), porque además de permanecer siempre apartada, llevaba un trapo en su cabeza cuando el resto se la había afeitado, usaba capucha y prefería siempre las tareas más sucias y humildes: “Al revés de la imaginaria que idealiza a la Virgen-Madre, unificada por el

74 Martí Àvila i Serra, “Introducción”, en *Apotegmas de las madres del desierto*, p. 6.

nombre del Otro, sin relación alguna con la realidad del cuerpo, la idiota está toda entera en la cosa no simbolizable que resiste al sentido. Toma sobre sí las funciones más humildes del cuerpo [...]”⁷⁵ Esta mujer, al entregarse por entero a la realidad del cuerpo, se acerca mucho más que el resto de sus compañeras –demasiado concentradas en lo inmaterial– a lo celestial. Así lo interpreta Piterum, un hombre santo que llega al convento. A partir de ese momento, la mujer ya no será considerada “idiota” y las otras monjas la buscarán con insistencia, pero ella, siempre al margen como corresponde a estos seres que ambicionan una experiencia mucho más intensa que la proporcionada por la Iglesia, se alejará para desaparecer definitivamente del horizonte de quienes quieran penetrar el misterio que a ella se le ha revelado.

Otras tantas formas de oposición entre el cuerpo reprimido o el cuerpo glorificado en ámbitos que no corresponden al del ascetismo o al de la experiencia mística, ni siquiera al de la vida religiosa, ponen de relieve que el juego constante entre las pulsiones y necesidades físicas y el camino hacia la salvación al que todo medieval aspiraba estaba presente en todos los momentos de la vida, como Le Goff y Truong lo han hecho ver al recurrir al carnaval y a la cuaresma para ejemplificar este vaivén entre los esfuerzos de la institución cristiana por encauzar los impulsos de los fieles a través de una “ideología anticorporal” y la manera en que las tradiciones populares resistieron a estas imposiciones.⁷⁶ No me corresponde, empero, dar cuenta de ello en este espacio, pero lo que sí atañe a mi investigación es lo relativo al tema de la enfermedad y su curación, y en esta línea, al desarrollo de una filosofía de “desprecio del cuerpo” localizada en el Medioevo, filosofía que en ocasiones tiende a explicarse sin atender los matices o desplazamientos que las oposiciones generadas dentro de ésta pueden tener o simplemente a simplificarse en una dicotomía alma/cuerpo, en la que sus elementos se encuentran irremediabilmente separados.

Hay que tomar en cuenta que además de las influencias platónicas, las creencias y prácticas sobre el cuerpo desarrolladas en la Edad Media estuvieron igualmente influidas por las tesis aristotélicas en las cuales “el alma es la forma del cuerpo”. El pensamiento medieval considera entonces que el cuerpo material y mortal y el alma inmaterial e inmortal son indisolubles: “El primero es exterior (*foris*), la segunda es interior (*intus*), y se comunican mediante toda una red de influencias y de signos.”⁷⁷ Para los hombres y mujeres medie-

75 De Certeau, *op. cit.*, pp. 46-48.

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

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

vales, cuyas almas se encuentran presas en esos cuerpos nacidos con el pecado original y por lo tanto siempre inclinados hacia la tentación, las cosas del espíritu no podrán, curiosamente, manifestarse más que en forma física, o dicho de otra manera, lo sagrado se les revelará frecuentemente “en ese turbador contacto entre lo espiritual y lo corporal”.⁷⁸ Extraño destino, pues, el de los seres humanos, atados a la materia, siempre a la zaga de la salvación inmaterial, pero sin otra herramienta que el mismo cuerpo para tender el puente entre su bajeza terrenal y lo absoluto.

La enfermedad, imitación de Cristo sufriente

Teresa de Cartagena escribe desde la privación del oído, privación ocasionada por una enfermedad desconocida que debió aquejarla entre el final de sus veinte y sus cuarenta años, sordera permanente que la alejó del contacto normal con las personas y que, en sus palabras, cubrió su vida de una “niebla de tristeza temporal e humana”, apartándola en “una ýnsula” en medio de “un espeso toruellino de angustiosas pasyones”.⁷⁹ En ese exilio terrible, la autora clama por ser capaz de entender el curso de los acontecimientos y busca en las tradiciones religiosas que tiene a la mano no solamente las respuestas tan anheladas, sino formas concretas de sobrellevar y potencializar un dolor que la atraviesa física y espiritualmente.

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

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

79 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 37.

el cuerpo, en sus momentos de mayor bajeza, resulta un vehículo idóneo para llegar hasta Dios.

En este punto es importante explicar la función que la enfermedad ejercía en la sociedad del Medioevo y rastrear someramente sus orígenes. Como ya he adelantado, para los medievales, tanto en el mundo cristiano como en el judío y en el islámico, “no era posible separar los acontecimientos corporales de su significado espiritual. Se concebían las relaciones entre el alma y el cuerpo de una manera tan estrecha e imbricada que la enfermedad era necesariamente una entidad psicosomática”.⁸⁰ En el caso del judeocristianismo, resulta útil remitirse al concepto griego de la *phýsis*, el cual conllevaba una relación metafísica del ser humano con el cosmos, en tanto que se trataba de una conexión natural y divina; se trata del “principio genético y el fundamento real de todo el universo, su arkhê, y a la esencia misma de ella pertenece que, en su paulatina génesis, el universo se realice y configure como un conjunto ordenado y bello, sea un kosmos”.⁸¹ Al ser la *phýsis* de cada cosa la realización particular de “la radical y fundamental physis del universo; la cual, por esencia, es unitaria, fecunda o generatriz, armoniosa (kósmós), soberana e imperecedera; por tanto, divina”,⁸² la naturaleza del hombre es igualmente material y divina. Esta concepción alimentó las teorías médicas hipocráticas

El cristianismo, por su parte, trastocó el sentido simbólico y abstracto de la *phýsis*, pero sin abandonar su trasfondo metafísico. Desde los padres apologetas, durante los siglos de lucha –y también de síntesis– entre las ideas cristianas y el naturalismo metafísico de los griegos que desembocan en la victoria del edificio teológico medieval, lo que se pone en juego es la construcción de un discurso según el cual la naturaleza, compuesta tanto por lo natural como por lo sobrenatural, se encuentra en relación con Dios, y en el cual “todas las cosas volverán a Dios en un sentido literal”.⁸³ En este proceso, el mediador resulta ser el hombre, quien a través de su doble naturaleza, corporal y divina, y del trato específico de su cuerpo material podrá llegar “a su máximo desarrollo espiritual”.⁸⁴ Remitirse tanto al dogma de la Encarnación como al de la Redención resulta necesario para entender dicha dinámica: aún después de la humillación de tomar un cuerpo mortal, Jesucristo pasará por el

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

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

82 *Ibidem*, p. 68.

83 Paredes Osuna, “El pecador en el jardín de la salud: La contribución de la medicina a la configuración del modelo antropológico medieval y el carácter filosófico de su sentido”, p. 17.

84 *Ibidem*, p. 18.

martirio y será a través de su dolor que salve al género humano. El sufrimiento físico se abre así como posibilidad de purificación del pecado y en ese espacio “se encuentran la enfermedad, el dolor, la curación y la salvación espiritual”.⁸⁵

Conforme avanza la Edad Media, se acentúa esta mentalidad que claramente entronca con la renuncia del mundo y el desprecio del cuerpo practicado por los ascetas. A las disciplinas ya existentes –las utilizadas por los padres del desierto y más tarde por los benedictinos bajo la premisa de la *discretio*, que aconsejaba que el cuerpo no fuera tratado tan rigurosamente– se suman cada vez más las mortificaciones corporales voluntarias, promovidas por la reforma monástica del siglo XI y de principios del siglo XII, que, “sobre todo en Italia, acentuó la represión del placer, y en primer lugar del placer corporal”.⁸⁶ Para el tumultuoso siglo XIII, siglo de grandes inquietudes espirituales, en medio de movimientos de renovación y de herejías, el llamado dolorismo había cobrado plena carta de legitimidad: entendido como imitación del sufrimiento de Cristo, religiosos y laicos se entregaron a él a través de prácticas, tales como la flagelación, mientras que el llanto, manifestación del dolor, pasó a ser de suma importancia, siguiendo también los deseos de aquellos primeros padres eremitas, quienes ya habían decretado que se debía “reconstruir completamente la estructura de la personalidad humana actuando directamente sobre el cuerpo”.⁸⁷

En este contexto, san Francisco de Asís habla de las enfermedades como “hermanas” que se deben aceptar y amar, en tanto que los enfermos son, al tiempo, elegidos por Dios y rechazados por aquellos que los rodean, pues en este universo simbólico, en el que todos los signos corporales se interpretan en relación con el plan divino, los cuerpos sufrientes representan no sólo la caducidad de lo terreno, sino la corrupción interior. En el mismo sentido, la afección física es una gracia, “un altar sobre el que se purifica el *defectus naturae*” y debe ser “soportada con paciencia en el nombre de Cristo”,⁸⁸ siempre en espera del premio de la vida eterna. En otras palabras, la enfermedad no constituye un castigo, como sí podrían haberla interpretado en determinadas circunstancias algunas culturas antiguas, ni tampoco un azar o necesidad de la dinámica del cosmos, como lo entendería la Grecia clásica, sino, sobre todo y ante todo, una prueba, que, como explicaron Basilio de Cesarea y Gregorio de Nisa,

85 *Ibidem*, p. 13.

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

87 *Ibidem*, p. 62.

88 Fernández Dueñas, “Cristianismo y medicina”, en *Patrimonio inmaterial de la Cultura Cristiana*, p. 108.

poseía su correspondiente representación bíblica en Job, el modelo por excelencia del hombre medieval, aquel que sufre en extremo y, pese a todo, nunca pierde su fe.⁸⁹

Es también por ello que a los enfermos se les trata con distinción, pues son reflejo del propio Cristo; en los monasterios se les cuida y atiende, y a partir de esta obligación de servicio aparecen hospitales a lo ancho de la cristiandad, guiados por el valor de la *caritas* que surgió de las palabras del salvador. La Regula benedictina dicta: “Debemos ocuparnos con preeminencia de los enfermos; debemos servirles como si de Jesucristo se tratara y a Él, en verdad, servimos en sus cuerpos, puesto que ha dicho: Estuve enfermo y vosotros me cuidasteis”.⁹⁰ La enfermedad es, en suma, literal y metafóricamente el lugar de la purificación de los pecados y la puerta a la salvación. Así lo expresa en la *Vida de Santa María Egipciaca* la protagonista, quien se convierte estando en Jerusalén y desde allí “eleva una oración a la Virgen María pidiéndole que interceda para obtener el perdón de su Hijo, ella misma iguala el pecado con la enfermedad, al reconocer que necesita ser sanada”.⁹¹ Tal visión, ya se ha dicho, no es privativa del cristianismo de Occidente, sino que proviene de una esfera religiosa más amplia, puesto que en los textos judaicos ya aparecía esta asociación entre la enfermedad y el pecado, así como la relación entre la salud y la pureza moral. La pregunta que cabe hacer ahora, considerando que en la Edad Media cristiana estar enfermo en lo externo era estar enfermo en lo interno, es qué alternativas ofrecía la medicina de la época para lograr una curación integral que asegurara la pervivencia del individuo en el Paraíso, pero que igualmente aliviara su dolor en el valle de lágrimas que es la existencia mundana.

Sacerdotes-médicos

Dado que la simbología cristológica marcó a la sazón la dinámica de la salud y la enfermedad en el Medioevo cristiano, las imágenes que sobre la curación se nos aparecen más constantemente son las del pecador-doliente y el médico. Este último, también a imitación de Cristo, es un mediador-redentor.⁹² No obstante,

89 Laín Entralgo, *op. cit.*, p. 141.

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

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

92 Paredes Osuna, *op. cit.*, p. 25.

para llegar hasta dichas imágenes se presentan una serie de vicisitudes que están más relacionadas con los saberes médicos y su transformación que en sí con una terapéutica dirigida en específico al alma de los enfermos. Es por ello que voy a remitirme de nueva cuenta al mundo griego, en el cual germinaron las principales teorías que después darían sustancia a las distintas ideas sobre la salud y la enfermedad que todavía alcanzan a tocar la esfera de influencias culturales en la cual Teresa de Cartagena se sumerge para escribir sus tratados.

En los siete siglos que median entre las figuras paradigmáticas de Hipócrates y de Galeno, la medicina en Grecia desarrolló una serie de presupuestos que, si bien se diversificaron en varias escuelas, de las cuales no me corresponde hablar ahora, conservaron algo así como una columna vertebral a partir de la cual se articularon las clasificaciones anatómicas y fisiológicas, tanto como las causas y explicaciones de las enfermedades y sus respectivos tratamientos. Dicha columna se sostiene en la creencia de que la salud se da gracias al equilibrio de las potencias, lo húmedo y lo seco, lo frío y lo cálido, lo amargo y lo dulce. En esta dinámica, si una de estas potencias predomina, provoca la enfermedad: “En lo tocante a su causa, la enfermedad sobreviene a consecuencia de un exceso de calor o de frío; y en lo concerniente a su motivo, por exceso o defecto de alimentación”.⁹³ En total consonancia con el concepto de la *phýsis*, las afecciones se entienden, pues, como desajustes del orden cósmico, y la impureza, ya anteriormente mencionada, toma parte, pero entendida aquí desde lo físico y no desde lo moral, ya que el desequilibrio sufrido por el cuerpo conlleva debilidad y desproporción, tanto –hay que repetirlo– en lo humano como en lo divino. Galeno terminaría de moldear este sistema y esta visión con su teoría de los cuatro humores –bilis amarilla, sangre, bilis negra y flema–, que con sus complementarios temperamentos –colérico, sanguíneo, melancólico y flemático– sería de uso extendido en la Edad Media. La buena mezcla de los humores (*dyskrasía*), al verse trastornada, dará lugar a las distintas afecciones.⁹⁴

Para los seguidores de Hipócrates y de Galeno en el mundo antiguo, como ya se ha traslucido un poco, los padecimientos eran vistos como sucesos indeseables de la existencia humana, a veces determinados por la fatalidad y otras por el azar; ambas fuerzas siempre contenidas en la misma *phýsis* universal.⁹⁵ Es por ello que el primer paso en el diagnóstico era precisamente

93 Laín Entralgo, *op. cit.*, p. 93.

94 *Idem.*

95 *Ibidem*, pp. 97 y 98.

discernir cuál de estas dos fuerzas actuaba sobre el cuerpo del paciente, tras lo cual, si el médico consideraba que su técnica podía actuar sobre alguna de ellas, procedía a ordenar de forma racional los signos clínicos y a recomendar determinado tratamiento. A pesar de este refinado procedimiento, de la igualmente refinada clasificación del alma humana en alma individual (*psykhé*), potencia o facultad (*dynamis*) y alma universal o espíritu (*pneuma*), así como de las constantes menciones de la relación entre la psique y el soma en el *Corpus hippocraticum*, no había en esta medicina un tratamiento específico; en todo caso, una “psicoterapia” para la interioridad del enfermo. Galeno se limitará a reducir la “sustancia del alma” a la misma mezcla de los humores, sin ocuparse “de lo incorpóreo (*asomatón*), si es que hay algo no corpóreo en la naturaleza del hombre: las costumbres del alma se derivan de la complejión humoral del cuerpo”.⁹⁶

Desoído en esta razón por los médicos, Platón se había referido en sus *Diálogos* a una terapia en la que, además de tratar el cuerpo, se tratara el alma a través de palabras bellas. La Edad Media prestó quizá mayor atención a esta necesidad. En medio del ajuste y surgimiento del mundo feudal, el alejamiento de los textos griegos y el reordenamiento de las tradiciones científicas no implicaron el desconocimiento de las doctrinas hipocrático-galénicas, sino más bien su acomodo a la nueva situación histórica.⁹⁷ Las tres religiones monoteístas, no exentas de intercambios entre las lecturas que de la medicina antigua hizo cada una, conformaron los diversos modos de entenderla y ejercerla, sin tampoco desechar, aunque la Iglesia pugnara constantemente por eliminarla, “una medicina de raíces profundamente populares, más o menos cercana o lejana de la propiamente científica y aferrada al conocimiento empírico, mágico-empírico”.⁹⁸

Al tener como manifestación básica la medicina monacal, el arte de curar del Alto Medioevo sumó a la valoración moral del dolor una valoración terapéutica, con lo que incorporó a la labor del médico “un consuelo en cierto modo ‘técnico’, una suerte de psicoterapia cristiana”.⁹⁹ Ya que la salud humana se concebía en la doble dimensión física y espiritual, el equilibrio fisiológico se asociaba con que la persona estuviera en paz con Dios. Por tanto, la salud como lugar de encuentro con lo divino era deseada y buscada: “Un nuevo ‘arte

96 *Ibidem*, p. 89.

97 *Vid.* Cabanes Jiménez, “La medicina en la historia medieval cristiana”, §3.

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

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

médico' se constituye precisamente con la finalidad de ayudar a la naturaleza humana en sus esfuerzos por conservar y volver a encontrar las proporciones adecuadas y el equilibrio tanto en el interior del cuerpo como en sus relaciones con el exterior".¹⁰⁰

El cuerpo sólo existe en la Edad Media en tanto que está penetrado de alma y puede salvarse con ésta, han dicho Le Goff y Truong, con lo cual la medicina es "en primer lugar una medicina del alma que pasa por el cuerpo sin jamás reducirse a él".¹⁰¹ Ésta es la dignidad que los padres de la Iglesia le confirieron; desde la praxis –la medicina era considerada la filosofía segunda–, los médicos, "cuya presencia se atestigua en los santuarios de curación, se encontraban relegados al nivel de simples asistentes sanitarios",¹⁰² desde la teología, sin embargo, se podían considerar médicos igualmente los santos y los clérigos, capaces de curar no solamente el exterior de los enfermos, sino además su interioridad. Mientras el santo poseía el poder de curar a los que se acercaran a él, a su tumba o a una de sus reliquias, es decir, de realizar milagros en los que pudiera percibirse la acción misteriosa y sobrenatural de Dios, el sacerdote-médico, colocado a medio camino entre la realidad y lo sobrenatural, actuaba modestamente con las técnicas y las herramientas que le habían sido dadas, encontrando en su labor, como san Agustín halló en la naturaleza la huella de Dios, la promesa de la redención.¹⁰³

He ahí al intermediario de la salvación ejerciendo un trabajo análogo al del alquimista, pero de mayor complejidad, pues no se trata solamente de transmutar los metales en oro, sino de "transformar la patología del otro en salud física, volver de la caída a la gracia".¹⁰⁴ Por todo ello, a lo largo de la Edad Media, cuando el médico llegaba de visita a la casa del paciente, antes de examinarlo, de preguntarle sus síntomas, de arriesgar un diagnóstico, debía recomendarle llamar al confesor; por lo mismo, como lo consignan las *Partidas* de Alfonso el Sabio, los enfermos tendrían que "primero pensar de su alma que de melezinar su cuerpo".¹⁰⁵

100 Grmerk, "Le concept de maladie", citado en Le Goff y Truong, *op. cit.*, p. 94.

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

102 *Idem.*

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

104 *Ibidem*, p. 21, nota 30.

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

IV

CUIDAR EL ALMA

Para el sociólogo Norbert Elias, el cuerpo humano se define en relación con el organismo social en el que vive, de manera que la actitud que el individuo toma con respecto a su cuerpo está en íntima concordancia con la manera en que éste interioriza el sistema y “luego lo expone en forma de auto-control o auto-disciplina”.¹⁰⁶ Un tratado como el de Teresa de Cartagena expresa la interiorización de un organismo social complejo, tanto como pudo serlo España unas décadas antes de la llegada a América y la expulsión de los judíos, y lo expresa justamente por medio de una serie de prácticas y virtudes que pueden ser consideradas formas de autocontrol o, para utilizar los conceptos médicos, como una forma de psicoterapia, una técnica ya no solamente física, sino igualmente espiritual, donde también la simbolización y la escritura son esenciales, pues “la palabra es capaz de sanar al transmitir verdades santas”.¹⁰⁷

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

106 Elias, *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, p. 265, citado en Kim, *El saber femenino y el sufrimiento corporal*, *op. cit.*, p. 56.

107 Zubillaga, *op. cit.*, p. 186.

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

En el centro de la problemática referente a este cuidado del cuerpo y de la mente, aparece el tema de las relaciones entre el sujeto y la verdad. Michel Foucault lo ha colocado como una de las características principales de la espiritualidad en Occidente. Desde la Antigüedad hasta el inicio de la época moderna, la cuestión filosófica de cómo tener acceso a la verdad y la práctica de la espiritualidad nunca se separaron: puesto que el sujeto no obtiene la verdad por mero acto de conocimiento, se verá impelido a modificar su ser para alcanzarla, es decir, a trabajar sobre sí mismo, a hacer uso de ciertas prácticas y técnicas. Una vez alcanzada tal verdad, el efecto sobre ese sujeto que la ha buscado es un efecto espiritual, su alma se tranquiliza, se siente “iluminado”. Así, en tanto la filosofía es una forma de pensamiento que se interroga sobre lo que permite que haya falsedad y verdad, y sobre lo que hace que tengamos acceso a esta última, la espiritualidad se compone de la búsqueda de dicha verdad y de las prácticas y las experiencias a través de las cuales accedemos a ella, entre las que se encuentran los ritos de purificación, la ascesis, la renuncia a las cosas del mundo, las modificaciones de la existencia, por mencionar algunas.¹⁰⁸

A la actitud del sujeto que le permite trasladar la mirada desde el interior hacia sí mismo para lograr la meta espiritual del acceso a la verdad, Foucault la llama “cuidado de sí” o “inquietud de sí”, es la *epimeleia heautou* de los griegos, o la *cura sui* de los latinos, que puede definirse como el momento del primer despertar: “La inquietud de sí es una especie de aguijón que debe clavarse allí, en la carne de los hombres, que debe hincarse en su existencia y es un principio de agitación, un principio de movimiento, un principio de desasosiego permanente a lo largo de la vida”.¹⁰⁹ El principio de la filosofía antigua “ocuparse de sí mismo”, cuyo sentido siempre es positivo, atravesó el umbral de la Antigüedad, llegó a los filósofos alejandrinos y luego constituyó la matriz del ascetismo cristiano y de la rigurosa moral de la Edad Media.

108 Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, pp. 60 y 61.

109 *Ibidem*, p. 24.

En cuanto a las prácticas y técnicas derivadas de este “cuidado de sí”, esto es, las acciones que uno ejerce sobre sí mismo para transfigurarse, Foucault las llama “tecnologías del yo”; éstas

permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad.¹¹⁰

Ya se trate de ejercicios de meditación, de memorización, de lectura o escritura, o bien, del examen de conciencia, la finalidad es siempre la transfiguración profunda del ser.

Es en la filosofía platónica donde el cuidado de sí se articula más directamente con el conocimiento y con el autoconocimiento. Retomamos en este punto el vínculo entre el alma y el cuerpo, ya que la primera se vale del segundo; no se trata, sin embargo, del alma como prisionera del cuerpo del cristianismo, sino del alma como sustancia, del alma en cuanto que designa la posición trascendente del sujeto con respecto a sí mismo y a lo que lo rodea. De manera que ocuparse de sí en el pensamiento platónico significa conocerse a uno mismo, conocer nuestra alma que es divina o, en otras palabras, conocer lo que hay de divino en nosotros mismos. Por eso Platón utiliza la metáfora de los ojos: puesto que conocerse a sí mismo es la condición para llegar al conocimiento de lo divino y viceversa, el alma debe dirigir la mirada hacia un elemento de su misma naturaleza, es decir, hacia el elemento de lo divino, tal y como sucede con nuestro ojo cuando se mira en el ojo de otra persona.

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

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

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

De la misma forma, el espacio en el que dicha actitud influye ya no es solamente el del gobierno de la ciudad ni es la juventud la única edad propicia para asumirla, más bien se trata de una actividad que alcanza un campo mucho más vasto, asumido de manera permanente a lo largo de la vida y que, por tanto, exige vigilancia y aplicación. Además de esto, al volverse la inquietud de sí una suerte de principio universal, el modelo pedagógico platónico se sustituye por un modelo terapéutico en el que el individuo se vuelve médico de sí mismo, de sus pasiones: el nuevo modelo terapéutico alcanza al elemento corporal humano que Platón había rechazado. Con todo y que para los estoicos, por ejemplo, el cuerpo no era muy importante, los filósofos helenísticos sí consideraron la salud física en los textos en los que el cuidado de sí se hace presente. “Teóricamente, la cultura está orientada hacia el alma, pero todas las preocupaciones por el cuerpo adquieren una importancia inmensa”.¹¹¹ De alguna manera, es en tal punto donde tiene inicio la concepción medieval ambigua del cuerpo humano que ya he explicado antes. Así, entre las tecnologías del yo que son usuales en la filosofía helenística no están sólo las que tienen que ver con la mente, como el examen de conciencia, sino que también encontramos prescripciones relacionadas con la dietética o con el entrenamiento físico.

111 *Ibidem*, p. 65.

Terapéutica, conversión y salvación

Transfiguración, cambio de estado del alma, acceso a la verdad, son todas formas de nombrar el efecto que las prácticas y técnicas asociadas al “cuidado de sí” tienen sobre el individuo. Michel Foucault encuentra varias familias de expresiones que contienen las diferentes formas en que aparece el “cuidado de sí” en el periodo que va del estoicismo romano hasta la aparición de los primeros grandes pensadores cristianos: en primer lugar, están las expresiones que remiten a actos de conocimiento y tienen que ver con dirigir la atención, la mirada o la percepción hacia determinado sitio, o bien, a prestar atención a uno mismo, volverse a mirar hacia el interior; en segundo lugar, identifica las expresiones que remiten a encontrar un lugar donde refugiarse; en tercer lugar, las que se dirigen a actividades con respecto a sí mismo, tales como sanar, curar, amputarse, pertenecientes a la esfera de la medicina, o también honrarse o respetarse, que más bien competen a la esfera jurídica. Por último, hay otra familia de expresiones que corresponde a la relación de dominio o soberanía que tiene el sujeto consigo mismo: “ser dueño de sí” o “sentirse feliz en presencia de sí mismo” son ejemplos.¹¹²

Por el momento, me interesa concentrarme en las expresiones propias de la medicina, pues son las que de forma más inmediata se hallan en la *Arboleda de los enfermos* y a través de las cuales la autora propone su propio modelo del “cuidado de sí”. En la filosofía helenística pueden encontrarse varios señalamientos acerca del paralelismo existente entre la práctica de sí y la medicina: en Séneca ya aparece la afirmación de que el filósofo es médico del alma, mientras que el grupo de filósofos reunido alrededor de Filón de Alejandría, que por otro lado pueden calificarse como ascéticos, se hacía llamar “los terapeutas”, porque velaban sobre el alma y sobre el ser como un médico vela sobre el cuerpo; Epicuro hablaba de “sanar según la verdad” (*kat aletheian hygiainein*) y la noción de *pathos* que aparece en el *Corpus hippocraticum* es la misma de los epicúreos y los estoicos, que luchan por eliminar las pasiones porque éstas se consideran una enfermedad.¹¹³

La escuela de filosofía se concibe entonces en la época helenística como un dispensario del alma; y la idea, tan cara al cristianismo medieval, de curar el alma para que el cuerpo también sane, encuentra una raíz en el ideal estoico de que el espíritu necesita “tener buena salud” para salvarse. La salvación se

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

113 *Ibidem*, p. 109.

constituye así como una “categoría transhistórica”¹¹⁴ en la que la participación de otro resulta indispensable: en la escuela epicúrea cada alumno tenía un guía con quien, además, mantenía una relación de amistad; entre los estoicos, la exigencia de amistad era menos clara, pero la necesidad del guía se mantuvo, en tanto que en la forma romana, el filósofo prestaba a un aristócrata el servicio de consejero privado.

Para los primeros filósofos cristianos, “la construcción de la ‘personalidad’ consistía en una terapia curativa, un cuidado del cuerpo y del alma dirigido a determinar dónde está la causa del pecado y de la culpa”, que se entendían también como *pathos*, como enfermedades cuyas causas debían determinarse, había que “extirparlas, anular sus malos efectos, purificar, limpiar”.¹¹⁵ Al seguir esta lógica, Tertuliano consideró que los pecados podían ser cometidos por el alma o por el cuerpo, pero “es siempre el hombre entero quien peca”.¹¹⁶ El modelo médico cristiano exigió al creyente mostrar sus padecimientos y sus heridas si quería ser curado, lo cual entraba en relación directa con la vigilancia de las representaciones interiores: el pecado es una enfermedad que debe mostrarse al confesor y a la comunidad y para sanar hay que realizar una penitencia, que es precisamente la realización de un cambio, una ruptura con el pasado y con las cosas del mundo que establece la identidad del penitente y que, a la vez, en este juego de paradojas establecido por la cultura cristiana desde sus inicios, lo hace capaz de aceptar la muerte, de renunciar a sí mismo. El Otro necesario, aquel a quien se le muestra la enfermedad, es aquí el sacerdote, el mismo que ejerce la vigilancia sobre los creyentes, el médico del alma.

El cuidado del cuerpo y del alma, entendido como terapia curativa, apunta pues a la salvación, salvación que desde la perspectiva del cristianismo se lleva a cabo en forma de un acontecimiento dramático situado en el límite de la vida y de la muerte o en el umbral de la temporalidad terrena y la divina. No obstante, la salvación en los siglos I y II a. C., más allá de reducirse a un acontecimiento, tenía la connotación positiva de escapar a la dominación o a la esclavitud, la de librarse de una amenaza y la de mantenerse en un estado en que nada pueda alterarnos, un estado de felicidad y de tranquilidad. Otra de las familias de expresiones que Foucault analiza es la relacionada con la mirada o la atención, que deben dirigirse al interior del sujeto. Volver a sí hace posible que el individuo fije un punto a partir del cual comenzar la tarea

114 *Ibidem*, p. 131.

115 Jiménez Jiménez, *En los albores del sujeto pedagógico*, p. 168.

116 *Ibidem*, p. 169.

de salvación y de liberación, un punto desde el cual resistirse a los impulsos y fuerzas exteriores; hay que apartar la mirada de las cosas del mundo, no dejarse arrastrar por pensamientos malvados, concentrarse como lo hacen los atletas para la lucha.¹¹⁷

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

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

Técnicas ascéticas

Antes de exponer las técnicas asociadas al “cuidado de sí” en el cristianismo, conviene distinguir entre la ascética y el ascetismo. En lo relativo a la primera, tomaré la definición de Foucault, quien la considera “el conjunto más o menos coordinado de ejercicios que son accesibles, recomendados e incluso obligatorios, o en todo caso, utilizables por los individuos en un sistema moral, filosófico o religioso a fin de alcanzar un objetivo espiritual definido” y con el fin de lograr la ya tan mencionada “transfiguración de sí mismo en cuanto sujeto”.¹¹⁸ Dentro del espectro que cubren estos ejercicios están las abstinencias, las prácticas de meditación y el examen de conciencia, todas ellas prácticas, técnicas o tecnologías sobre las cuales he de volver. Desde el punto de vista de estudiosos como Jean Pierre Vernant, en el mundo grecolatino este tipo de prácticas se

117 *Ibidem*, p. 93.

118 *Ibidem*, p. 394.

encontraban ya en la religión arcaica y pervivirían hasta la época helenística, como lo demuestran los ritos de purificación realizados para preparar el contacto con los dioses, de quienes se buscaba que comunicaran la verdad.¹¹⁹ Dichos ritos acabarían por integrarse al pitagorismo y más tarde, entre los estoicos del Alto Imperio, se transformarían en los ejercicios en los cuales el sujeto se pone a prueba para comprobar que es capaz de afrontar los acontecimientos que se le presentan en la vida. El estoico Musonio Rufo, por ejemplo, dice que para alcanzar la virtud se requiere de un entrenamiento, aunque ésta es una idea que ya estaba presente en los textos pitagóricos, en Platón y en los cínicos. En resumen, la ascética en el mundo grecolatino buscaba la austeridad y la renuncia, no por obediencia a una ley, sino como un camino hacia la verdad.

Por otro lado, el ascetismo, término que usaré para referirme a un fenómeno propio del mundo cristiano, deriva de la ascética, pero tiene como condición, a partir de los presupuestos que el cuidado de sí impone a los creyentes, la respectiva renuncia a sí. Puede decirse entonces que el culmen de la personalidad del creyente es la figura del asceta, que busca disciplinar su mente y sacrificar su carne en espera de alcanzar la vida eterna: el autoconocimiento en el cristianismo se alcanza por medio de técnicas “cuya función esencial es disipar las ilusiones internas, reconocer las tentaciones que se forman dentro del alma y el corazón, y desbaratar las seducciones de las que podemos ser víctimas”.¹²⁰ De momento me referiré solamente a las técnicas de ascesis utilizadas por los filósofos estoicos, de manera que en el último de los apartados de este capítulo pueda comprenderse mejor el proceso que culminó en la instauración definitiva del ascetismo cristiano. Así es como hablaré de las técnicas en las que el cuerpo se ve involucrado y las que más bien corresponden a un ejercicio que implica más a la mente que a la corporalidad.

En lo relativo a las técnicas que involucran al cuerpo, vale la pena recordar la definición que el antropólogo Marcel Mauss acuña: una técnica corporal es “la forma en que los hombres, sociedad por sociedad, hacen uso de su cuerpo en una forma tradicional”.¹²¹ Para Mauss, el cuerpo es el instrumento primordial de los seres humanos, el medio más natural del que nos valemos, y a su vez, la cultura es la que da forma a estas actitudes y usos de los que el cuerpo se apropia. Con base en esta idea, es preciso volver a apuntar que en el ámbito del “cuidado de sí”, la utilización del cuerpo como instrumento con

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

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

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

finés espirituales es muy importante: entre los filósofos helenísticos, la *gymnasia* se concebía como un entrenamiento del individuo para lograr la virtud, entrenamiento que, aunque se realizara en un ambiente artificial, lo preparaba para una situación real. Detrás de este presupuesto hay una larga tradición que incluye las prácticas de la abstinencia sexual o las privaciones de alimentos, por mencionar algunas.¹²²

Las consideraciones de los filósofos sobre los ejercicios físicos a realizar para lograr el acceso a la verdad eran variadas: Platón recomendaba el atletismo y la lucha, Plutarco se decantaba por una actividad física dura; en algunos estoicos, en cambio, la actividad física desaparece, aunque Musonio Rufo tampoco considera que el cuerpo deba descuidarse y por ello prefiere someterse a un régimen de resistencias al hambre, al frío, al calor y al sueño. Séneca, por su parte, prefiere ejercicios físicos ligeros que preparen el cuerpo para la lectura y la escritura, aconseja dar al cuerpo únicamente lo que necesita y sólo de vez en cuando someterlo a un tratamiento duro, de manera que no se olvide de que debe obedecer al alma.¹²³ También los cuerpos enfermos y viejos ocupan un sitio cardinal en la moral estoica, puesto que el entrenamiento se realiza de manera constante a lo largo de la vida, y con la idea de alcanzar la sabiduría propia de la vejez, no puede considerarse solamente a los físicos jóvenes y atléticos.¹²⁴

También están las técnicas en donde el lugar preponderante no es el del cuerpo sino el de la mente. En los estoicos siempre se trata de técnicas para conseguir la liberación de la servidumbre que pesa constantemente sobre nosotros y no es más que la de ser esclavos de nosotros mismos. Es por ello que toda la existencia se considera como una prueba en la cual el estoico debe luchar por considerar su vida y sus problemas ínfimos frente a todo lo que le rodea, debe lograr ser más fuerte que las adversidades que se le vayan presentando. En Séneca esto se traduce en un movimiento –una meditación– que realiza el sujeto para colocarse en la cima del universo y comprender entonces lo poco que somos, así como la fugacidad de los acontecimientos, los placeres y las riquezas.¹²⁵ Este ejercicio contemplativo no saca al sujeto del mundo para llevarlo a una dimensión ultraterrena, más bien lo inserta aún más en él y le ayuda a entender sus secretos.

122 Foucault, “Tecnologías del yo”, en *Tecnologías del yo*, p. 76.

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

124 *Ibidem*, p. 407.

125 *Ibidem*, pp. 268 y 269.

Marco Aurelio, en sus *Meditaciones*, anota un ejercicio similar, aunque en sentido inverso: en vez de colocarse en la cima del universo, el sujeto debe analizar el mundo en sus más mínimos detalles; en un primer momento centra la atención sobre un determinado objeto que se presenta en su mente, fijándose y nombrando todos los elementos que lo componen; en un segundo momento somete a prueba ese objeto, al intentar discernir cuál es su lugar y su función dentro del cosmos al que pertenece, con lo que logra descalificarlo y engrandecer a su vez su alma, pues cae en cuenta en lo insignificantes que son los problemas humanos y lo desata de las opiniones y de las pasiones.¹²⁶ El efecto de estos ejercicios es, por supuesto, la percepción de la discontinuidad de la vida humana, que solamente la virtud puede unificar. Igualmente se pueden encontrar ligados a técnicas corporales como la caminata, en la que el individuo va fijando su atención en los objetos que a lo largo del camino se le presentan. Cabe mencionar otra técnica que combina la práctica mental con la corporal: la *anakhoresis*, o retiro al campo, que los estoicos consideran una experiencia espiritual que facilita también reconocer las faltas y reafirmar las reglas que deben obedecerse para alcanzar la tranquilidad.

Otras dos meditaciones son paradigmáticas para la filosofía estoica: una es la memorización y repetición de los *logoi*, es decir, frases y preceptos que contienen la sabiduría anhelada y que el filósofo debe tener siempre a la mano para recurrir a ellos tan pronto como se necesite; la otra es la meditación sobre la muerte, en la cual el individuo debe vivir cada momento del día como si fuera el postrero de su existencia. Asimismo, resulta de suma importancia la técnica del examen de conciencia, que normalmente se hace al final del día, como lo hacían los pitagóricos para “purificar los sueños”, ya que se consideraba que en éstos se revelaba la verdad. En los estoicos, el examen de conciencia es también un recurso mnemotécnico que sirve para tener diariamente en cuenta las reglas que conciernen a un buen vivir y de qué manera se ha cumplido con ellas o si hace falta aún mucho trabajo de parte del individuo.¹²⁷

Hay que mencionar finalmente la existencia de una serie de técnicas relacionadas a la escucha, la lectura y la escritura. La cultura grecolatina concebía al sentido de la audición con ambigüedad: era el sentido más pasivo, ya que no podemos evitar recibir los sonidos externos, que son de las más variadas naturalezas, pero, a la vez, era el sentido mediante el cual se aprende la virtud. Lo anterior explica que el oído necesite una ascesis de la escucha, ascesis que en-

126 *Ibidem*, pp. 283-287.

127 *Ibidem*, pp. 453-461.

cuentra su fondo en el silencio, que desde los pitagóricos, quienes se imponían cinco años de éste, era una condición pedagógica para el hallazgo de la sabiduría.¹²⁸ En lo referente a la práctica de lectura y escritura, que era corriente en la Antigüedad, su fin era el de ejercitar la mente en la apropiación de un pensamiento, no en el sentido de realizar una exégesis, sino en el de convencerse plena y profundamente de ese pensamiento y de su verdad. Leer y escribir son, por tanto, otros tipos de meditación que Séneca sugiere intercalar para asimilar mejor los discursos y convertirlos en hábito. Las notas que el filósofo hace de sus lecturas le sirven a él mismo, pero también adquieren el estatus de consejos o preceptos dirigidos a otros, gesto que inaugura la dirección de conciencia sin la cual la Iglesia cristiana no podría haber triunfado sobre los fieles.¹²⁹

En suma, el conjunto de técnicas o tecnologías comprendidas en el “cuidado de sí” de los estoicos pretendía hacer del practicante alguien que estuviera todo el tiempo listo para las contingencias de la vida, un sabio cuya formación atlética le garantizaba ser más fuerte que todas las adversidades. Una última condición para lograr la *metanoia* de los estoicos no puede dejarse de lado: la *parrhesia*, esto es, la apertura del corazón que hace al individuo decir la verdad porque lo cree un deber, la relación de soberanía del sabio consigo mismo, prueba de que éste ha alcanzado la virtud y la mayor dicha que se puede conseguir en este mundo.¹³⁰ La *parrhesia* es la forma del discurso filosófico y de ella me ocuparé más a fondo en un capítulo posterior. Veamos en contraposición cómo se preparaba el atleta cristiano para alcanzar una meta bastante distinta a la de los filósofos que le precedieron.

Ejercicios espirituales cristianos

El “cuidado de sí”, tal y como fue adoptado y adaptado por la Iglesia, y por lo tanto por el ascetismo, forma cristiana de la ascesis, toma la imagen de la renuncia a sí mismo del individuo, traducida en entrega absoluta a la divinidad, en el sometimiento de las pasiones, la vigilancia de las representaciones mentales, así como la búsqueda del sufrimiento corporal en imitación de Cristo; vías todas que le garantizan el acceso a una realidad trascendente después de su muerte. Aquel que busque con mayor ahínco entregar su vida a seguir tales sendas será

128 *Ibidem*, pp. 318-327.

129 *Ibidem*, pp. 340-344.

130 *Ibidem*, p. 349.

considerado santo, y el modelo del sabio filósofo, crucial para la cultura grecolatina, desaparecerá en favor del nuevo modelo de santidad, cuyos efectos se harán patentes a lo largo de la Edad Media. Este modelo, por supuesto, se transforma de acuerdo a las circunstancias culturales e históricas, al pasar del mártir de los primeros siglos que llevaba hasta las últimas consecuencias la afirmación de su fe, en medio de la persecución romana a los cristianos, hasta el monje que, en una Europa donde esa fe se ha instalado plenamente, debe buscar otros modos de infligirse dolor y malestar. Las *Acta martyrum* nos brindan testimonio de aquellos individuos, las más de las veces mujeres, que entregaron sus cuerpos a tormentos inimaginables en pos del premio de la vida eterna. En los textos, tanto como en las representaciones iconográficas posteriores, se presenta un rasgo donde puede distinguirse la raíz estoica de esta búsqueda del sufrimiento: en ellos, “el dolor se nos presenta elidido”, los mártires triunfan sobre éste a través de su estoicidad.¹³¹

Tras la victoria del emperador romano Constantino, cuando cesa la persecución y el cristianismo se vuelve religión oficial del Imperio, el martirio se practica cada vez menos y la santidad debe encontrar tecnologías que se adecuen al nuevo contexto, lo que da pie al desarrollo de la institución monacal, principalmente en el Oriente Medio. Antes de tratar las tecnologías del yo que cobran auge dentro de dicha institución, debo considerar dos cuestiones, o más bien, dos fenómenos importantes. El primero de estos fenómenos remite al problema de si puede hablarse o no de comunidades monásticas anteriores a la oficialización del cristianismo. Si pensamos, como lo hace Dimas Fernández Galiano, que se puede llamar monasterial a todo grupo de personas que se reúnan para compartir una forma de vida en la cual se huye del mundo con fines religiosos,¹³² entonces podemos considerar que en el mundo grecolatino, las comunidades pitagóricas eran ya una especie de comunidades monásticas. También las escuelas epicúreas, en algunos casos, se conformaban a través de una vida comunitaria en la que la búsqueda espiritual era central, pero no estaban guiadas, sin embargo, por creencias religiosas concretas ni mucho menos poseían una regla, lo cual resultó más tarde indispensable para las órdenes monásticas medievales.

No obstante, es con los llamados “terapeutas” que puede hablarse con mayor certeza de la aparición de comunidades monásticas, no necesariamente

131 Zuriaga Senent, “El dolor como triunfo. Sacrificio, tortura y liberación en las mártires cristianas”, p. 174.

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

cristianas, hacia el fin de la Antigüedad; esto es así porque contamos con la obra *De vita contemplativa* de Filón de Alejandría, la cual contiene una descripción de un monasterio pagano, de sus habitantes y sus rutinas. Los terapeutas o terapéutridas, cuyo nombre mencioné al hablar del “cuidado de sí” como curación del alma, decían llevar a cabo justamente una práctica que no se limitaba, como la de los médicos, a sanar el cuerpo, sino encaminada a curar “las almas oprimidas por casi incurables enfermedades, como los placeres, los deseos, las aflicciones, los temores, la codicia, la locura, las injusticias y la multitud infinita de las otras pasiones”.¹³³ Asimismo, su anhelo de vida bendita e inmortal los llevaba a buscar una vida apartada, por lo que abandonaban familia y propiedades, y se entregaban al autocontrol sobre el cual se edificaban todas las virtudes. Entre las técnicas y prácticas propias de la comunidad de terapeutas que describe Filón, se encuentran la abstinencia de comida y bebida antes hasta la puesta de sol, la oración al amanecer y al anochecer, el canto de himnos, la búsqueda en los sueños de las verdades filosóficas; de modo que al establecer “la base del autodomínio como cimiento del alma, construyen el edificio de las demás virtudes”.¹³⁴ En el filo del “cuidado de sí”, procurado por la filosofía antigua y la pedagogía religiosa cristiana, escuelas o sectas de esta índole inauguran el paradigma del retiro del mundo preferido por los santos.

El segundo fenómeno a considerar es el de los padres y las madres del desierto. Es con estos personajes que se retiran del mundo a partir del siglo IV, como ya lo habían hecho algunos filósofos de la época helenística o como lo hacían los pitagóricos, que los comportamientos ascéticos se acentúan: “El término *anakhoresis* se consagra ahora como definitorio del aislamiento y ruptura deliberada con el mundo urbano de la Baja Antigüedad; los puntos detonantes de esta ruptura se dieron en el Próximo Oriente”.¹³⁵ Desde la óptica de los primeros ascetas, el desierto representa un enfrentamiento con uno mismo, del cual se obtiene la quietud, “la tranquilidad, el reposo del espíritu, a fin de cuentas, el equilibrio y el sentido de la medida de quien ya no necesita mirarse a sí mismo pues se siente lleno de la perfecta libertad encontrada”;¹³⁶ en suma, el logro de la verdadera *metanoia* y el encuentro tan deseado con

133 *Ibidem*, p. 248.

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

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

136 Martí Àvila i Serra, “Introducción”, en *Apotegmas de las madres del desierto*, p. 8.

Dios. Los ejercicios propios del ascetismo preparan al individuo para alcanzar la “pureza del corazón”¹³⁷ que tal aspiración reclama.

Para el anacoreta, el desierto estaba poblado de demonios que acechaban cada uno con sus gestos y sus actitudes, por lo cual se debía vigilar sus pensamientos de día y de noche, así como disciplinar al cuerpo, extirpando la dependencia de la comida y el sueño. Tanto san Antonio como Evagrio Pónico, figuras por antonomasia del ascetismo del desierto, coincidían en que las pasiones son enfermedades del alma que hay que contener.¹³⁸ Así, entre las técnicas más utilizadas por los hombres y mujeres del desierto estaba la *hesychía*, que consistía en permanecer sentado en la celda, concentrándose en lograr un estado de paz y contemplación; la actividad física intensa o permanecer desnudo en el exterior durante la noche son otras técnicas aconsejadas por Evagrio para luchar contra los deseos eróticos que venían a los hombres durante el sueño; la oración que purifica el intelecto, reforzada con gestos corporales, estaba obviamente presente en todo momento.¹³⁹

Otras técnicas que ya he descrito al hablar de los estoicos las podemos encontrar igualmente en los anacoretas: la rememoración de los pecados cometidos, es decir, el examen de conciencia que sirve para recordar que la victoria sobre el mal nunca es definitiva; la escritura, el pensamiento constante sobre la propia muerte para reconocer la vanidad que nos habita, la observación detallada de un pensamiento malo que no se evade para entablar una lucha con el demonio y evitar que dicho pensamiento se encadene a otros; el enfrentamiento entre los malos pensamientos de tal manera que uno aplaque al otro, y un ejercicio muy similar a la memorización y repetición estoica de los *logoi*, que consistía en oponer a cada pensamiento malo una frase de las Escrituras.¹⁴⁰

La *hesychía*, por otra parte, estaba profundamente ligada a la experiencia del silencio, propia de las culturas del desierto, puesto que allí el silencio se transformaba en escucha y el anacoreta debía saber callar para que Dios se le revelara –como a Moisés ante la zarza ardiente– y, cuando fuera oportuno, hablara con palabras llenas de sentido. El método de oración del hesicasta se

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

138 *Ibidem*, pp. 18 y 19.

139 *Ibidem*, pp. 22-24.

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

acompaña de la palabra breve y la respiración: “La respiración, como función esencial del organismo, ligada a la cadencia del corazón, unida a la pronunciación del nombre de Jesús [...] purifica los movimientos desordenados de los pensamientos, las imágenes, representaciones e ideas”.¹⁴¹ Dos elementos complementan el cuadro de las técnicas propias del naciente ascetismo cristiano: uno es la *cardiagnosis*, la cualidad de conocer el corazón del prójimo, de amar su miseria y hacer propios sus sufrimientos, para lo cual se requiere esa pureza de corazón que constituye el eje de la preparación del santo; otra es la humildad, huida de toda vanagloria, aceptación del propio *humus*, de la propia condición insignificante, que se asienta en la confianza total en la divinidad.

Es en la soledad del desierto donde a través del “*fuge, tace, quiesce*” el anacoreta logra la *metanoia*, la conversión del alma, y a continuación consigue la *apatheia*, la ausencia de pasiones.¹⁴² La experiencia de los hombres y mujeres santos, “madres” y “padres” de los desiertos de Siria y Egipto, esto es, sus hazañas espirituales, encontrarán eco pronto en el occidente de Europa. Ya san Agustín había colocado en sus *Confesiones* parte de las bases de lo que serían los ejercicios espirituales propios del cristianismo; allí el acto de escribir aparece como un ejercicio de atención al momento presente, pues al compartir pensamientos acerca de sí mismo y de su relación con Dios se realiza un examen de conciencia.¹⁴³ Concentrar la atención (*prosoché*) era, a su vez, importante, porque permitía alejarse de las pasiones y dirigirse hacia la búsqueda espiritual, algo cardinal en el caso de los estoicos y todavía fundamental en la actitud del monje del Medioevo.

También menciona Agustín la alabanza como medio para acercarse a Dios, pues la repetición de los salmos se adueña tanto del corazón como de la mente, lo cual remite a la técnica de la religión arcaica griega para impedir la dispersión del *pneuma*. Como Epicteto, san Agustín sugiere reflexionar en ciertas máximas y repetir pasajes de la escritura; asimismo, aconseja meditar sobre la muerte, ya que este tipo de cavilación fuerza al individuo “a reconsiderar sus convicciones más profundamente abrazadas, e incluso a reconocer lo pasajero de toda vida”.¹⁴⁴ Resulta claro, por tanto, que de igual forma que con los anacoretas del desierto, las técnicas encontradas en las *Confesiones* han sido en buena medida heredadas de la filosofía helenística; las *Confesiones* se

141 Martí Àvila i Serra, “Introducción”, en *Apotegmas*, *op. cit.*, p. 34.

142 Vid. Teja, “Fuge, tace, quiesce: el silencio de los Padres del desierto”, pp. 201-207.

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

144 *Ibidem*, p. 15.

erigen, además, como una obra cercana a los protrépticos, es decir, a un texto filosófico cuya función es inspirar a los lectores a seguir una senda en la que se busque la verdad o la sabiduría ocupándose de sí mismos; en este sentido, el libro de san Agustín puede ser considerado una guía espiritual, como una obra pedagógica.

Aunque en los primeros siglos del cristianismo, los padres y madres del desierto habían buscado esencialmente la soledad, éstos no necesariamente vivían por completo alejados de la compañía humana: en muchas ocasiones, sus chozas solían estar a cierta distancia de la de los otros anacoretas, de manera que había ciertos momentos, sobre todo de oración, en los que convivían con otras personas. Es así que también al tipo de vida de estos ascetas, a quienes se les ha llamado cenobitas, podemos suponerla como una especie de vida comunitaria que antecede a la monástica. La distinción que cabe realizar en este punto es la de que mientras las primeras corrientes ascéticas buscaban ante todo la huida individual del mundo, el monacato se presenta ya como un tipo de organización social donde terminan por confluir todas las prácticas ascéticas desarrolladas en el proceso de instauración del cristianismo, la pedagogía de la vigilancia en la que ya me he extendido, así como la renuncia enmarcada en la imitación del sufrimiento divino.

La fundación de las órdenes monásticas en la Edad Media pasa por la imposición del dogma y de determinadas tecnologías de autoconocimiento, entre las cuales están la *exomologesis* y la *exagouresis*. Al tratarse de una religión confesional, el cristianismo exige al creyente reconocer públicamente la verdad de su fe, de manera que se establece un ritual para que el pecador se reconozca a sí mismo como tal y afirme su condición de penitente; tal ritual es la *exomologesis*. No hay en esta práctica una distinción entre los actos por los cuales se descubre a sí mismo y los actos por los cuales se castiga: “El autocastigo y la expresión voluntaria del yo están unidos”.¹⁴⁵ Una técnica ligada a la *exomologesis* y referida por Tertuliano es la *publicatio sui*, semejante al examen diario que recomienda Séneca, aunque, si para éste se trataba de un ejercicio privado, para Tertuliano debía ser público: se trata en realidad del antecedente del sacramento de la confesión, que no aparece sino hasta el siglo XII. Mediante la *publicatio sui*, el creyente borra sus pecados y restaura la pureza que le había sido dada por el bautismo.¹⁴⁶ La práctica de esta clase de examen de sí estuvo muy desarrollada en los monasterios cristianos.

145 Foucault, “Tecnologías del yo”, en *Tecnologías del yo*, p. 83.

146 *Ibidem*, p. 84.

La *exagouresis* es, por su parte, una reminiscencia de los ejercicios de memorización y repetición de las escuelas filosóficas grecolatinas y se rige por medio de dos principios: la obediencia y la contemplación, los cuales deben abarcar todos los aspectos de la vida monástica.¹⁴⁷ La contemplación es un bien supremo, pues permite distinguir, como la vigilancia y la meditación que se imponían los anacoretas, entre los pensamientos que conducen a Dios y los que no. En la literatura monástica de los siglos IV y V se describen técnicas de *exagouresis* que tienen cierta relación con el ejercicio de descomposición de los objetos que proponía Marco Aurelio: en los textos de Casiano, por ejemplo, se encuentra descrito un ejercicio consistente en que el creyente vigile todas las representaciones que se presentan en su mente y decida qué debe aceptar y qué debe rechazar.

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

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

147 *Ibidem*, pp. 86 y 87.

des y prescripciones debían realizarse en una atmósfera de humildad, silencio, amor fraterno y caridad.¹⁴⁸

El largo trayecto que va del arte de la existencia construido por el estoicismo hasta la búsqueda de la unión con Dios de los religiosos bajomedievales es el fondo sobre el cual Teresa de Cartagena teje su *Arboleda de los enfermos*; el itinerario para llegar a Dios que allí encontramos contiene determinadas actitudes que deben asumirse, virtudes que deben ponerse en práctica, situaciones en las que el sujeto enfermo se pone a prueba y técnicas para purificar el alma. Resulta, por tanto, viable, a partir de los elementos que hasta aquí he desglosado, trazar una interpretación de la obra de la autora en la cual el concepto del “cuidado de sí” sea el eje.

148 Barlés Báguena, “El monasterio: espíritu y forma”, en *Los monasterios aragoneses*, pp. 34 y 35.

EL CUIDADO DE SÍ EN ARBOLEDA DE LOS ENFERMOS

Frutos del complejo entramado cultural del siglo xv hispánico, los tratados de Teresa de Cartagena forman parte de la producción literaria y filosófica del primer humanismo español. Los caminos de la contrarreforma española, que Bataillon consideró que sólo podían aparecer en una España siempre contradictoria, “a la vez nodriza de voluntades indómitas y madre del quietismo”,¹⁴⁹ estaban ya preparándose desde el siglo en el cual escribe esta autora. Antes de la plena aparición de la *devotio moderna*,¹⁵⁰ que nace del claustro y conduce a su vez al aislamiento no sólo del religioso, sino también del seglar, y, por lo tanto, promueve una “religión interior” que se acercará peligrosamente a Lutero, conversos como Alonso de Cartagena ya escribían “sobre el «hombre exterior» y el «hombre interior» y sobre la fe como «iluminación» o gracia divina”. La participación de los conversos en estas inquietudes confirmaría que éstos habrían sido “el elemento «acelerador» de la historia espiritual española”.¹⁵¹

149 Bataillon, *Erasmus y España*, p. 47.

150 La *devotio moderna* fue una corriente espiritual surgida en los Países Bajos en la segunda mitad del siglo xiv. Sus rasgos principales son el cristocentrismo, la oración metódica, el moralismo, una tendencia antiespeculativa, así como su carácter afectivo, interior y subjetivo que llamaba al ascetismo y al apartamiento del mundo. Durante el siglo xv y los inicios del xvi, el movimiento floreció en otros lugares de Europa; en España, una de sus figuras paradigmáticas fue Ignacio de Loyola. *Vid.* Villoslada, “Rasgos característicos de la *Devotio Moderna*”, pp. 1-36.

151 Giordano, *op. cit.*, p. 46.

Uno de los elementos que aparece en el pensamiento de este prehumanismo o primer humanismo en el ámbito hispánico y que puede ponerse en relación con las técnicas del cuidado de sí estudiadas por Michel Foucault es el neostoicismo. A partir del punto de vista de Stephen Gilman, el lugar desde donde los conversos observaban los acontecimientos y actuaban en los mismos era uno en el cual la mudable fortuna era sumamente cruel; si bien ellos “no habían elegido el juego”,¹⁵² la fortuna los había hecho parte y los trataba con suma agresividad. Su sentido de “alienación” y de subalternidad habría volcado a los intelectuales conversos en los textos que tradicionalmente ofrecían consolación a los sufrimientos de la vida: Séneca y el Libro de Job se volvieron paradigmáticos en la conformación de una ética que permitiera enfrentar la situación social, así como en la justificación de una identidad cristiana que no levantara sospechas o recelos ante su pasado judío.¹⁵³

El filósofo cordobés Séneca (4 a. C.–65 d. C.) había colocado el cuerpo, mortal y aprisionado por estar éste sometido a las necesidades, frente al espíritu, que podía ser liberado plenamente mediante la práctica de las virtudes y la disciplina mental. Séneca propuso que el individuo se fortaleciera por medio de “la intimidad y el recogimiento”, puesto que quien sabe estar a solas consigo mismo se encuentra “como en una fortaleza que le protege y libra de toda necesidad, el espíritu pondera, y estima y determina lo que ha de hacer sin más guía que el de su propio criterio, el de su propia razón”.¹⁵⁴ Se trata entonces de que el hombre se libere de la agitación de las pasiones, de que logre un estado comparable a la *apatheia* de los padres y madres del desierto.

Del Libro de Job, por su parte, se sabe muy bien que su protagonista representa el ideal cristiano, tan difundido en la Edad Media, del hombre que soporta todas las amarguras de la vida terrena sin perder la fe en Dios, lo cual nos habla de que durante siglos prevaleció una lectura de la obra que la interpretaba como una fábula estoica frente a otra posible interpretación: la de la

152 Gilman, *op. cit.*, p. 176. La traducción de las citas textuales es mía.

153 La presencia de la filosofía de Séneca en la Edad Media hispanohebraea e hispanoárabe ha sido estudiada por Joaquín Lomba Fuentes. Desde su punto de vista, el influjo de los filósofos estoicos en los pensadores judíos y musulmanes de la época andalusí es visible por medio de una “vía erudita” que alcanzó sobre todo al islam y una “vía difusa” en la que fueron principalmente las ideas de Séneca las que se introdujeron a través de “creencias, dichos, sentencias, actitudes y hábitos populares vividos ya en la época preislámica, y que los musulmanes habrían asimilado e incorporado a su pensamiento y espiritualidad”. *Vid.* Lomba Fuentes, “El estoicismo y la literatura moral andalusí”, pp. 26-28.

154 Gallegos Rocafull, “Introducción”, en Séneca, *Tratados morales*, tomo I, pp. VIII y IX.

indagación en el problema del mal y su existencia.¹⁵⁵ Así, Gilman apunta que el retrato de Job como un hombre expuesto al mundo en toda su crueldad, tanto como la relación trágica del hombre con Dios que se muestra en el libro, lo mismo que las “recetas de disciplina mental” sugeridas por Séneca para apartarse de los vicios y también para encontrar tranquilidad frente a las tribulaciones, son las razones que llamaban especialmente la atención de la espiritualidad conversa, con su experiencia de humillación y exposición constante a las mutaciones de la existencia.¹⁵⁶

El senequismo de Alonso de Cartagena

El neoestoicismo con tintes senequistas y bíblicos que desarrollaron los judeo-conversos del siglo xv tiene cabida no solamente en los tratados de Teresa de Cartagena, sino también en la obra de su tío, Alonso o Alfonso de Cartagena, uno de los cinco hijos del rabino mayor Šelomó Ha-Leví, quien, como su padre, llegaría a ser obispo de su ciudad, Burgos. El hecho de que la conversión de su familia se haya dado hacia 1391 y de que su madre haya sido la excepción, pues prefirió permanecer en el judaísmo, nos indica que el pequeño Alonso aún habría podido ser educado durante sus primeros años en la fe de los antiguos padres. A la postre, Alonso destacaría como “refrendario del Papa y capellán del Monarca; formó parte del Consejo de don Juan II y de la audiencia real; fue dos veces embajador del Rey de Castilla ante el soberano de Portugal y logró concertar las paces entre ellos”,¹⁵⁷ asimismo, llegó a ser hombre de gran confianza para el rey Juan II, a quien ya hemos visto involucrado en la revuelta toledana del 49.

Según José Luis Villacañas, lo que más sobresale en la personalidad del obispo es su espíritu pedagógico, el cual lo llevó a entablar una acalorada disputa con el italiano Pero Bruni en torno a la traducción de la *Ética* de Aristóteles, pues mientras Bruni estaba preocupado por la elocuencia y la belleza retórica de los textos, Cartagena consideraba secundaria la expresión retórica y defendía la primacía de la materia filosófica.¹⁵⁸ Su defensa de la filosofía se comprende si se tiene en cuenta que Alonso de Cartagena “no es un aristotélico ni su espíritu está atravesado por la cuestión de la filosofía escolástica” y

155 Serrano, “Introducción”, en Libro de Job, p. 11.

156 Gilman, *op. cit.*, pp. 176-179.

157 Giordano, *op. cit.*, p. 55.

158 Villacañas Berlanga, “El programa de traducciones de Alfonso de Cartagena y la Fundación de la Mentalidad Castellana”, en Alfonso de Cartagena, *op. cit.*, p. 17, nota 4.

que su mentalidad conversa le permitía “mirar el mundo de tal manera que la sabiduría de los paganos y la sabiduría de la Biblia converjan en la afirmación de la verdad”.¹⁵⁹ Esto significa que la conciencia histórica del obispo de Burgos emergió de su condición a la vez central y marginal. Su conocimiento de la lengua hebrea, a la cual había renunciado como lengua única de la verdad, le permitió situar el resto de las lenguas en un mismo nivel, a diferencia de los humanistas italianos, para quienes las lenguas clásicas presentaban un rasgo de superioridad frente a las lenguas romances; de la misma forma, se supo poseedor de un origen privilegiado y proveniente de una tradición muy antigua, lo cual lo llevó a reclamar un protagonismo que nos devuelve al concepto de pureza de Américo Castro, expresado en la voluntad de los conversos de seguir fieles a sus estructuras de autoridad.

La convicción de Cartagena sobre la convergencia de los textos paganos y los bíblicos provenía de la creencia en una continuidad histórica entre el judaísmo y el catolicismo mucho más profunda que la marcada por la filosofía medieval entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: “Según el obispo de Burgos tanto los israelitas como los gentiles al entrar en la fe católica por la puerta del sagrado bautismo no persisten como dos pueblos o como dos linajes diferentes, sino que se cohesionan creando un pueblo nuevo”.¹⁶⁰ Tal mentalidad implica que es imposible prescindir del pasado: “Todo instante resultaba valioso para la transmisión y ninguna herencia podía caer en el vacío”.¹⁶¹ De ahí la sentencia del obispo: “No es conveniente forjar cosas nuevas de tal manera que destruyamos las antiguas hasta la raíz”.¹⁶² De este modo, la filosofía antigua resultaba superior, ya que contenía, al igual que la Biblia, preceptos morales, y en la jerarquía de Cartagena, la moral ocupa definitivamente el puesto más elevado.

Muy ligada a esta conciencia histórica se presenta la noción paulina del cristianismo como comunidad universal, que reclamaba que los creyentes mantuvieran un equilibrio entre la vida activa y la vida contemplativa,¹⁶³ y por

159 *Ibidem*, p. 20.

160 Alonso de Cartagena, *Defensorium unitatis christianae*, p. 131, en Giordano, *op. cit.*, p. 55, nota 32.

161 Villacañas Berlanga, en Alfonso de Cartagena, *op. cit.*, p. 19.

162 Alonso de Cartagena, “Sigue el libro de Alfonso, obispo de Burgos”, en González Rolán, Moreno Hernández y Saquero Suárez-Somonte, *Humanismo y teoría de la traducción en España e Italia en la primera mitad del siglo xv*, citado por Villacañas Berlanga, en Alfonso de Cartagena, *op. cit.*, p. 200.

163 La distinción proviene de Aristóteles, quien consideraba que la psicología humana se dividía en una parte activa, a la que corresponden los asuntos públicos, los negocios y la guerra, y una parte contemplativa, dedicada al ocio y a la búsqueda de la paz. La dis-

tanto, entre un cristianismo exterior y uno interior, o bien, entre las obras y la oración. También los estoicos antiguos se habían preocupado profundamente por alcanzar un equilibrio entre la disciplina interior del individuo y la vida pública. Séneca, por ejemplo, en sus *Epístolas a Lucilio*, recomienda sustraerse a las ocupaciones y retirarse a un sitio alejado de las agitaciones políticas para ocuparse de sí mismo, sin esperar para ello hasta la vejez, pues nadie conoce la hora de su muerte: “Si te retiras a la vida privada, tus bienes serán menores, pero te llenarán cumplidamente; en cambio, ahora no sacian esos grandes bienes que afluyen de todas partes”¹⁶⁴

Para Alonso de Cartagena, a favor de una síntesis entre las dos formas de vida, la mejor manera de que ésta se lograra era mediante una relación entre la ética –expresada por la filosofía clásica– y la religión. Es aquí donde la filosofía moral de Séneca y las traducciones que de ella hizo le resultaron idóneas a Alonso de Cartagena para crear ese vínculo, pues el senequismo proporcionaba, como señalé, un soporte ante las tribulaciones de la vida, al tiempo que presentaba un esquema disciplinario y una serie de técnicas y recomendaciones que le permitían al cristiano, sin dejar de participar activamente en su comunidad, poner en práctica las virtudes y, por lo tanto, alcanzar la tan deseada bienaventuranza. Dicha bienaventuranza no era, sin embargo, un estado reservado para después de la muerte, como lo consideraba la escatología medieval; siguiendo la idea de continuidad entre un tiempo pasado y uno presente, entre el pueblo judío y el cristiano, Cartagena considera, como Séneca, que la *vita beata* puede alcanzarse ya en el mundo terrenal. Si las desventuras se despliegan en el presente, gracias a “su resbalar inasible sobre los cuerpos de los seres humanos, de la inhumanidad profunda de esta vida temporal, en la que nadie puede hacer pie en algo sólido”,¹⁶⁵ entonces la voluntad puede ejercitarse en el mundo terrenal, donde comienza la bienaventuranza que se continúa en la otra vida: “Deleite, saber y fin verdaderos se deben dar en este mundo y, sólo por eso, conquistan su continuidad en el más allá”¹⁶⁶

tinción es retomada en el cristianismo por santo Tomás. Así, la Iglesia atribuye a la vida activa el hacer, el guiar, el dirigir y el ordenar, mientras que a la vida contemplativa le corresponde la tranquilidad del espíritu y la mirada atenta de la divinidad. Vid. Araiza, “La noción aristotélica de vida contemplativa (*bíos theoretikós*). *Ethica nicomachea* X 7 y IX 9: vivir, sentir y pensar”, pp. 34-45.

164 Séneca, *Cartas a Lucilio*, p. 47.

165 *Ibidem*, p. 50.

166 *Ibidem*, p. 36.

Como Séneca, Cartagena piensa que el camino a la vida bienaventurada no se presentará de forma sencilla y que se requiere de una voluntad extraordinaria, la cual implica no imitar a la mayoría, sino curarnos, “separándonos de la multitud” y buscando “qué es lo mejor que ha de hacerse, y no lo que es más acostumbrado; y qué es lo que nos coloca en posesión de la felicidad eterna y no lo que agrada al vulgo, que es pésimo intérprete de la verdad”.¹⁶⁷ Las traducciones de los tratados de Séneca realizadas por Alonso de Cartagena son consideradas las más importantes que haya hecho un autor castellano de su siglo. Muy posiblemente son anteriores a 1434, fecha en que el obispo asistió al concilio de Basilea, y siguieron su idea de trasladar sobre todo el sentido del texto y no su literalidad. De acuerdo con Marina Gurruchaga, las traducciones de Cartagena señalan “el clímax en la aceptación eclesiástica del clásico durante este primer período del Renacimiento Castellano, así como la etapa de mayor fervor humanístico (c. 1421-1424) del prelado”.¹⁶⁸ Entre todas ellas, resultan de especial interés, para ponerlas en relación con los tratados de Teresa de Cartagena, el *Libro de la vida bienaventurada*, el *Libro primero de la providencia de Dios* y el *Libro segundo de la providencia de Dios*, que aparecieron impresos junto a *Las siete artes liberales* y el *Libro de amonestamientos y doctrinas* bajo el título de *Los cinco libros de Séneca*, en Sevilla en 1491, en Toledo en 1510, en Alcalá de Henares en 1530 –incluida una vida de Séneca recogida por Erasmo– y en Amberes en 1548 y 1551.

José Luis Villacañas dice que la vuelta a Séneca ocurrida en el seno del incipiente humanismo español fue “el único alivio para los espíritus que aspiraban a algo más digno”,¹⁶⁹ espíritus inquietos como el de Alonso de Cartagena, quien, al tiempo que reclamaba un liderazgo intelectual en la Castilla de su época, buscaba aportar una identidad para los nuevos cristianos. Tras las revueltas de mitad de siglo, cuando la violencia se agudizó, los ánimos de los que participaron del proyecto integrador e histórico del obispo decayeron. Como sabemos, el programa de ese primer humanismo no sería posible y los tiempos se volverían cada vez más duros para los conversos. Esto no lo vería ya don Alonso de Cartagena, que moriría rodeado de amigos y parientes el 22 de julio de 1456.

167 Séneca, “De la vida bienaventurada”, en *Tratados morales*, tomo I, p. 2.

168 Gurruchaga Sánchez, “Algunas observaciones acerca de los *Tratados de Séneca traducidos por Don Alonso de Cartagena* (Ms. 37 B.M.P.)”, p. 132.

169 Villacañas Berlanga, en Alfonso de Cartagena, *op. cit.*, p. 50.

El género consolatorio: de la filosofía helenística al cristianismo

Es el primero de los tratados de Teresa de Cartagena el que arroja más luz no solamente sobre las relaciones existentes entre las obras de la escritora burgalesa y el pensamiento converso del primer humanismo español, sino específicamente sobre su tendencia al neostoicismo por la clara filiación del texto con las obras de Séneca. Tanto su estructura como su temática moral y filosófica, así como los tópicos que lo conforman, terminan por confluír en el modelo del género consolatorio, igualmente cultivado por el filósofo cordobés.

El antiguo género consolatorio, o de las consolaciones, es relativamente tardío, puesto que lo encontramos con mucha mayor frecuencia durante el periodo helenístico –de intenso desarrollo del cuidado de sí–, en un momento en que la filosofía, preocupada por constituirse como un arte de vivir, y la retórica convergieron en las escuelas filosóficas. Desde el punto de vista de Favez, la consolación habría sido practicada por todas las grandes escuelas de la filosofía antigua, motivada su escritura por la concepción de que el trabajo del filósofo sobre el alma era análogo a la labor que el médico realiza sobre el cuerpo. Así, en la época helenística, las consolaciones estuvieron muy cercanas a los tratados de moral práctica, nacidos del afán de poner este arte de la vida al alcance de sectores más amplios de la población, y cuyas formas, a partir de la diatriba, se diversificaron en diálogos, epístolas, sátiras y discursos.¹⁷⁰ De modo que los criterios formales a partir de los cuales se construyó el género consolatorio en la Antigüedad permiten enmarcarlo en la parénesis filosófica¹⁷¹ e identificar su función con la noción de la terapéutica de las almas. Por lo tanto, las consolaciones como género literario se caracterizan por su citada intención moral, pues el texto debe servir “de pauta de comportamiento ante situaciones penosas”;¹⁷² la mayoría de las veces la situación es la muerte de un ser querido, aunque en ocasiones se trata de otro tipo de desgracias, tales como el destierro o la enfermedad.

René Waltz afirma que las consolaciones suelen estructurarse en dos partes: una primera atañe a las circunstancias que dan pie a la composición y una segunda, de acuerdo con la intención moral y didáctica del texto, se teje por

170 Favez, “Introduction”, en *Dialogorum liber XII. Ad Helviam matrem de Consolatione*, pp. XXXVIII-XLVI, citado por Marcos Celestino, “Las *Consolationes* de Séneca”, p. 71.

171 Se trata de un discurso de tipo ético o religioso que exhorta a sus oyentes o lectores a seguir determinado modelo de conducta.

172 Marcos Celestino, *op. cit.*, p. 75.

medio de máximas y *exempla*.¹⁷³ Si tomamos como modelo las *Consolaciones* de Séneca, encontramos que en las tres obras pertenecientes al género que conocemos de este autor, las tres escritas en forma de epístolas y dirigidas a personas que han sufrido la pérdida o el destierro de un ser amado –la *Consolatio ad Marciam*, *Consolatio ad Helviam matrem* y *Consolatio ad Polibium*–,¹⁷⁴ puede encontrarse una estructura en tres partes: “1) Un conjunto de tópicos filosóficos de naturaleza consolatoria. 2) Un entramado retórico en el que se combinan esos tópicos. 3) Tras los principios teóricos (*praecepta*) se aducen ejemplos (*exempla*) a imitar”.¹⁷⁵

De este modo, el conjunto de tópicos de naturaleza consolatoria y su entramado retórico pueden entenderse como la parte “teórica” de la obra; en los tratados senequistas estos tópicos no provienen de una sola corriente filosófica, aunque sí hay una primacía de la escuela a la que pertenece el autor, siendo el núcleo de la reflexión el principio de que, aunque el hombre no puede controlar los acontecimientos exteriores, sí tiene la posibilidad de regir su razón y su voluntad. Así, vemos desfilar a través de sus líneas los conocidísimos tópicos del paso inevitable del tiempo, de la debilidad humana, de los beneficios de la muerte, de la brevedad de la vida, y de la fortuna, a la cual nadie escapa.

La parénesis se realiza plenamente en la tercera parte, donde el filósofo recomienda los preceptos que conviene seguir, ilustrados y reforzados con ejemplos “que el arte del consolador estime oportunos, en función de la personalidad y circunstancias del consolado”.¹⁷⁶ En el caso de Séneca, no se trata de una simple exposición, pues éste actualiza las prescripciones y, según lo que sea necesario, dirige a su lector “disuasiones o persuasiones, exhortaciones, reproches o alabanzas”.¹⁷⁷ También es fundamental la complementariedad de los ejemplos, puesto que el hombre no se conforma sólo de razón, por ello, “necesita de signos, pues si aun en las cuestiones más abstractas resulta en ocasiones de gran

173 Waltz, “Introduction”, en Sénèque, *Dialogues*, tome III: *Consolations*, p. VI, citado por Marcos Celestino, *op. cit.*, p. 71.

174 La *Consolatio ad Marciam* se dirige a la hija de Cremucio Cordo, político e historiador de la época de Augusto, con motivo de la muerte de su hijo Metilio; la *Consolatio ad Helviam matrem* la manda Séneca a su madre para consolarla por el destierro que él mismo ha sufrido; la *Consolatio ad Polibium* está destinada al secretario liberto de Claudio tras la muerte de uno de sus hermanos.

175 Marcos Celestino, *op. cit.*, pp. 77-78.

176 Cid Luna, “Materia y forma de la consolación senequiana (II)”, p. 109.

177 *Ibidem*, p. 113.

utilidad y eficacia docente o comunicadora la imagen (la *conuersio ad phantasmata* que decían los escolásticos), cuanto más en el ámbito de la Ética”.¹⁷⁸

Los ejemplos contenidos en las consolaciones senequistas llegan a cobrar una profunda dimensión literaria, ya que el filósofo hace uso de metáforas y comparaciones que con gran frecuencia provienen justamente del ámbito de la medicina y en ocasiones de otras actividades humanas, tales como la navegación, los viajes, el arte de la guerra o el derecho. Por otro lado, encontramos la noción de la “cura por la palabra” a través de diversos ejercicios espirituales. En el caso de Séneca, el *pharmacon* que éste receta para llegar a la tranquilidad del alma tiene que ver con el cambio de mentalidad que el individuo debe llevar a cabo respecto a la forma de concebir y aceptar su propio sufrimiento: al igual que Epicuro, Séneca señala necesario que aprendamos a separar las cosas que dependen de nosotros de las que no; es decir, separar “el juicio moral, la representación y la perspectiva, el deseo y la aversión (lo que viene del interior)” de “el cuerpo, la honra, la fama, etc.”.¹⁷⁹ Así, preceptos, ejemplos y metáforas acaban por coincidir en una propuesta pedagógica concreta.

En la literatura latina suelen identificarse principalmente las *consolatio mortis*, dejando de lado textos que atañen a las desgracias presentadas a lo largo de la vida humana: la *consolatio de caecitate*, por ejemplo, se dirigía a personas que habían perdido la vista. De textos con esta temática se tienen pocos ejemplos: uno muy ilustrativo es la consolación dirigida de forma oral por Augusto a un senador que se había quedado ciego y por ello deseaba morir de hambre.¹⁸⁰ Igual que en las *consolatio mortis*, en las *consolatio de caecitate* el autor desea que aquél a quien se dirige comience a representarse de modo distinto su desgracia, a verla no como un mal, o bien, como un mal muy pequeño. Esta primera reflexión, como puede verse, corresponde a la parte de los *praecepta* y se continúa coherentemente con la elección de los *exempla*, los cuales se centran en la comparación de la ceguera con la “clarividencia en lo espiritual o en la visión de la belleza” y en la “consideración de los ojos como fuente de males”, lo cual supone un alivio para el individuo, pues “carecer de ojos favorece el camino (*uia*) vital hacia la sabiduría. De igual modo que la muerte libraba al fallecido de los males de la vida, la ceguera libra al que la padece de multitud de pasiones y vicios”.¹⁸¹ En este sentido, la desgracia del ciego se transformaba

178 *Ibidem*, pp. 127-128.

179 Díaz Genis, “La filosofía como ‘cura del alma’ y la educación para la sabiduría”, §6.

180 Así lo consigna Suetonio en las *Vidas de los Césares*. Suetonius, *Divus Augustus* 53, 3, citado por Lillo Redonet, “La *consolatio de caecitate* en la literatura latina”, p. 369.

181 *Ibidem*, pp. 381 y 382.

en un beneficio para él y para su comunidad, ya que al primero lo fortalecía moralmente y a los demás se les presenta como un ejemplo a seguir. De todo lo anterior se concluye que, dado que los placeres del espíritu son superiores a los del cuerpo, podrán ser mejor gozados por los que carezcan de alguno de sus sentidos. De igual manera, ya que dolerse excesivamente de la desgracia es reprobable, es necesario que el autor incluya la respectiva *exhortatio*, una invitación a que el enfermo compruebe su calidad moral al sobrellevar adecuadamente su dolor.

Tanto en su vertiente de *consolatio mortis* como en la de *consolatio de caecitate*, el género consolatorio habría de sobrevivir al paso del tiempo, mostrándose posteriormente en autores cristianos como san Ambrosio, san Agustín, san Jerónimo y Boecio; san Jerónimo forma además parte de la constelación de influencias de Teresa de Cartagena. Las *Cartas* de este padre de la Iglesia son uno de los grandes ejemplos de dirección espiritual en los primeros siglos del cristianismo, ya que se encuentran en el centro de la transformación que el cuidado de sí tuvo en esa época, esto es, en el paso de las técnicas de sí como formas de autoconocimiento y desarrollo de un arte de la vida hacia una serie de técnicas que permiten al creyente “saber quién es”, no en el sentido antiguo, sino en el de conocer “lo que pasa en sí mismo [...] conocer las faltas que puede haber cometido [...] las tentaciones a las que está expuesto”.¹⁸²

Varias de las epístolas de san Jerónimo encajan bien en el modelo de la *consolatio mortis*: al menos ocho de ellas tienen como objetivo reconfortar a sus destinatarios por la muerte de un ser querido,¹⁸³ todas ellas con énfasis en la importancia de despojarse de lo terrenal y en la certeza de que después de dejar la carga que representa la carne, al alma de estos personajes les espera el premio del Paraíso y el retorno con el creador. Hay, sin embargo, otras dos cartas que más bien se ubican en la *consolatio de caecitate*: las cartas dirigidas a Castriciano hacia el 397-398 y a Abigao en el 399. De acuerdo con la tradición de la *consolatio* latina, san Jerónimo comienza ambas cartas demostrando a sus remitentes que la ceguera no es una desgracia, sino aquella prima medicina de la que hablaban los estoicos: en lugar de concebirla como un castigo por haber pecado, hay que considerarla una preparación para la vida eterna. El santo continúa con la parte correspondiente a los *exempla*, al aducir como prueba de su argumento la respuesta de Cristo al cuestionamiento de los apóstoles sobre

182 Foucault, “Cristianismo y confesión”, en *El origen de la hermenéutica de sí*, p. 72.

183 La carta XXIII dirigida a Marcela, la XXXI a Paola, la LX a Heliodoro, la LXI a Panmiquio, la LXXV a la española Teodora, la LXXVII a Océano, la LXXVIII a Fabiola y la LXXIX a Salvina.

si el ciego de nacimiento lo era por culpa suya o por la de sus padres.¹⁸⁴ También sirven al santo para apoyar su argumento los perfectos ejemplos de Job y Lázaro, cuya actitud estoica frente a los sufrimientos les asegura un premio superior a cualquier riqueza terrenal.

Para san Jerónimo, igual que para los latinos, la ceguera liberaba de los vicios y pasiones a los que la padecían, al elevar su mirada de lo corporal a lo espiritual, aunque no se trataba solamente de una circunstancia enviada por los dioses como prueba para que el hombre demostrara su calidad moral: en todo caso, se trataba de una forma de retrotraerse dentro de sí para encontrar la iluminación en esa interioridad, confirmando, de este modo, que el conocimiento al que aspira el asceta cristiano difiere del objetivo pedagógico del filósofo griego o latino en el hecho de que no pretende únicamente cambiar la representación del individuo acerca de lo que puede o no controlar ni tampoco pretende proporcionar una cura que otorgue al alma la tranquilidad que necesita. Muy bien consignado queda en la consolación medieval que el objetivo del director espiritual es convencer al pecador de que, para descubrir la verdad dentro de él mismo, es necesario que renuncie a sí mismo, que soporte todo el dolor que la divinidad le otorgue, en aras de ser un mejor cristiano y de alcanzar el premio de la vida eterna.

Ecossenequistas en *Arboleda de los enfermos*

En *Arboleda de los enfermos*, Teresa de Cartagena se centra sobre todo en la ventaja que otorga al enfermo su padecimiento en la lucha que todo cristiano establece contra las pasiones que le atormentan. Así como en la *consolatio de caecitate* se resalta la ventaja moral que ostenta el ciego frente a los que poseen el sentido de la vista, pues al no poder ver lo que le rodea, éste obtiene una mirada interior que le permite adquirir sabiduría y alejarse de las pasiones, Cartagena pone el acento en los beneficios de la sordera, que Dios impone como una forma de hacer que la conciencia deje los ruidos del mundo y se centre en lo verdaderamente importante. Tal y como al ciego se le abren los ojos del espíritu,

184 “De paso te ruego que no pienses que la enfermedad que sufres te haya venido por tus pecados, que fue lo que sospecharon los apóstoles a propósito del que había nacido ciego desde el vientre de su madre, y por eso le preguntaron al Salvador quién había pecado, él o sus padres, para que naciera ciego; pero escucharon del Señor: *ni él ni sus padres; es para que se manifiesten en él las obras de Dios*”. San Jerónimo, “Carta LXVIII a Castriciano”, en *Epistolario*, pp. 704-705.

en *Arboleda de los enfermos* es el alma quien comienza a escuchar: “¿E quién pudiera oír con las orejas del ánima este tan saludable consejo, si las orejas corporales estuuieran ocupadas en el ruydo de las bozes humanas?”¹⁸⁵ Séneca, en su tratado *De la vida bienaventurada*, reclama a sus lectores: “No obro, pues, de manera disyunta a como hablo –dice el sabio–, sino que sois vosotros los que oís de otro modo: a vuestros oídos llega solamente el sonido de las palabras: no buscáis lo que significan”.¹⁸⁶ De igual manera, Teresa de Cartagena explica que el entendimiento humano queda desamparado cuando está envuelto en las cosas mundanas, en el “ruido de las ocupaciones seculares” y, por ello, para lograr entender es necesario un “sylencio entero”.¹⁸⁷

El apartamiento de lo que Teresa de Cartagena llama las “fablas mundanas” nos acerca, en consonancia con los ecos senequistas, a la ascesis de la escucha practicada por las escuelas filosóficas de la Antigüedad como condición pedagógica para aprender a hablar con sabiduría. Análoga a los cinco años de silencio que se imponía a los alumnos de las escuelas pitagóricas, la imposición de silencio que acompaña a la pérdida del oído, según la autora, debe resultar en una comprensión mucho más profunda de los designios divinos: “asý el fablar sin el oír no uale nada nin faze otro bien sino acrecentar tormento a su dueño”.¹⁸⁸ Este tormento, a su vez, puede ponerse en relación con la zozobra que siente el sabio antes de alcanzar la *sophrosyne*. Del mismo modo, una vez que el cristiano calle y dirija su oído hacia el interior, sobrevendrá la conversión y éste obtendrá la capacidad de responder adecuadamente a Dios.

La propuesta terapéutica de la obra queda en este momento explícita: Teresa de Cartagena ofrece una serie de reflexiones que permiten a los lectores entender que la enfermedad es una de las vías a través de la cual Dios salva a quienes “se apartan e de su propio grado se van a perder”. Se trata de la forma en que, “con piadosos acatamientos”, los constriñe y los trae por fuerza “a la salut perdurable”.¹⁸⁹ De esta manera, aunque el enfermo no recupere la salud corporal, sí obtendrá, paradójicamente, la salud espiritual, que en el esquema medieval

185 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 47.

186 Séneca, *De la vida bienaventurada*, en *Tratados morales*, tomo I, p. 27. Alonso de Cartagena traduce: “Si esto has bien entendido no puedes decir que de una manera habla el virtuoso y de otra vive. Mas el defecto en vosotros es que no le oís ni le entendéis cómo lo dice. Ca el sonido solamente de las palabras viene a vuestras orejas y no curáis qué es de saber lo que significan”. Alfonso de Cartagena, *op. cit.*, p. 123.

187 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 42.

188 *Idem.*

189 *Idem.*

es mucho más importante. No hay que olvidar lo apuntado anteriormente: en primer lugar, que de acuerdo a la mentalidad sobre la enfermedad desarrollada en el Medioevo, los acontecimientos corporales no se encontraban separados de los espirituales; en segundo, que las afecciones físicas purificaban al hombre, impuro por naturaleza, y, finalmente, que la salud, entendida desde la relación indisoluble entre el cuerpo y el alma, se concebía ante todo como el encuentro con Dios, el hallazgo de una “tranquilidad del alma” que por supuesto clava sus raíces en la filosofía antigua y en sus objetivos de que el sujeto pueda “transformarse, modificarse y alcanzar cierto estado de perfección, de felicidad, de pureza”.¹⁹⁰

Estoica resulta asimismo la idea de que la enfermedad no es tanto un castigo como una prueba que abre la oportunidad a la conversión. Escribe Teresa de Cartagena que Dios otorga la dolencia: “por más claramente nos dar a entender con cuánto amor, con cuánta misericordia se nos dan estas aflicciones e pasiones corporales, no tanto por nuestros pecados, que bien lo mereçen, como porque nos alleguemos a Dios, que es nuestro soberano Bien”.¹⁹¹ Metafóricamente, este proceder divino se representa en el tratado con un freno y un cabestro, instrumentos que se usan para que “los animales brutos que careçen de razón”¹⁹² cumplan por fuerza el servicio que sus dueños les exigen. Aunque la autora anota en el texto que ha tomado la imagen del Salterio de David –“en cabestro e freno las mexillas de aquéllos costriñes, que a ti no se quieren allegar”–,¹⁹³ en *De la vida bienaventurada*, Séneca nos presenta la misma metáfora. El filósofo reflexiona acerca de dos tipos de virtudes: “Porque no has de pensar que haya alguna virtud sin trabajo, pero unas necesitan de estímulo y otras de freno. Así como hay que retener el cuerpo cuando se baja una cuesta e impulsarlo cuando se sube, así hay unas virtudes que bajan la pendiente y otras que la suben”.¹⁹⁴ Las que ascienden son las virtudes que permiten al hombre enfrentarse a las cosas duras de la vida y al infortunio, y entre ellas están la paciencia, la fortaleza y la perseverancia.¹⁹⁵ Teresa de Cartagena abunda en la imagen:

190 Foucault, *El origen de la hermenéutica de sí*, p. 45.

191 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 52.

192 *Ibidem*, p. 47.

193 *Idem*.

194 Séneca, *De la vida bienaventurada*, en *Tratados morales*, tomo I, p. 26.

195 *Idem*. En la traducción de Alonso de Cartagena: “E no debes pensar que hay virtud alguna sin trabajo, mas algunas virtudes han menester espuelas, algunas freno. Como vemos en el cuerpo del hombre, que cuando está en alguna cuesta muy enhiesta ha menester de

Pues veamos cómo la dolencia se puede llamar cabestro e freno. Syn dubda merecan los que no la conoçen a los que la conoçen; la espiriençia je lo fará conoçer, que sus propios actos la fazen cobradora deste nonbre. La dolencia buena y durable es cabestro para abaxar la çeruiz de soberuia e es freno para costreñir los deseos dañosos y enpeçibles al ánima [...] ¡O cabestro y freno de pasyón saludable! Sy hasta aquí me lleuas rastrando y mal paresçiendo en pos de ti, agora de mi buen grado te quiero seguir! E pues me sygues, y allí quiero colocar mi morada donde claramente me guías [...] Pues con cabestro e freno son costreñidas las mexillas de mis vanos deseos, porque a Dios no me quería allegar.¹⁹⁶

Freno y cabestro se siguen identificando con la dolencia, que detiene a la soberbia y a los malos deseos, pero también llegan a reconocerse, respectivamente, con la razón y la templanza: “ca la razón nos guía e debe guiar a todo lo que es bueno e conplidero, no sólo a nuestro bien tenporal mas a lo espiritual e perteneciente al seruicio de nuestro Señor; e la tenplança e dysrición nos costriñen a frenar los apetitos desordenados de nuestra humana flaqueza”.¹⁹⁷ Vemos aquí que la virtud de la templanza, identificada por Séneca con las virtudes ascendentes, es recuperada por Teresa de Cartagena y a esto se le suma la consideración de que el ser humano posee una razón que debe guiarlo, del mismo modo que para Séneca y para los autores estoicos la transformación del individuo implica necesariamente que éste, por medio de la razón, se convenza de que hay acontecimientos que dependen de su voluntad y otros en los cuales no puede intervenir.

Para los estoicos, la desgracia es común a los virtuosos y a los corruptos, aunque en los primeros se presenta como una prueba suprema de su calidad moral; de forma semejante, pero en relación con el pecado, para Teresa de Cartagena, “en la humanitat no hay diferencia ninguna, que también el muy virtuoso como el mucho pecador, e también el moderado como el disoluto, ygualmente la ynclinación humanal los conbida a pecar”.¹⁹⁸ El único modo

se retener porque no caiga. E cuando sube cuesta arriba es menester de incitar y despertar el corazón porque suba lo alto. Así algunas virtudes son para cuando va el hombre cuesta ayuso, algunas para subir en lo alto. Ca no hay duda que la paciencia y la fortaleza y la perseverancia y otras semejantes virtudes luchan y pelean por subir en lo alto. Ca la virtud resiste a las cosas duras, y la fortuna quiere la sojzgar y ella defiéndose”. Alfonso de Cartagena, *Los cinco libros de Séneca*, pp. 121-122.

196 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, pp. 49-51.

197 *Ibidem*, p. 48.

198 *Idem*.

de escapar a su naturaleza es precisamente mediante ese freno y ese cabestro, igual que para Séneca es quien se aleja del vulgo quien encuentra la felicidad, pues no se trata de hacer lo que todo el mundo acostumbra, sino de, en un esfuerzo superior, tratar de ver las vidas a través de una luz “mejor y más cierta por la que discernir lo verdadero de lo falso”.¹⁹⁹

Al querer refrenar los malos deseos, éstos se corresponden con las mejillas, en las cuales se coloca el freno. Teresa de Cartagena explica que “mexillas” es sinónimo de “cara” o “haz”, y al ser la cara lo primero que vemos de una persona, son, por tanto, los vanos deseos los primeros que se nos presentan en nuestra juventud; a su vez, los malos deseos tienen “un haz y un envés”:²⁰⁰ la faz es precisamente lo que en la “puericia” y en la “juventud” percibimos, mientras que el revés es la mudanza que se da de aquellos deseos en la edad adulta y la vejez. Además de representar la razón, el freno se identifica en el tratado con la edad: en la madurez de la vida ya no es necesario otro freno, pues la cercanía de la muerte por sí misma constriñe la tendencia hacia los placeres vanos. Así, son la razón y la templanza, por un lado, los acontecimientos de la enfermedad y la vejez; por el otro, aquellos elementos que interesan a la autora, ya que le permiten al individuo “cuidar de sí” y alcanzar la meta de la conversión cristiana.

Por la misma razón es que Cartagena agradece a Dios que no le hiciera esperar hasta la vejez y le enviara, estando todavía en su juventud –“que oy son veynte años que este freno ya dicho començó a costreñir la haz de mis vanidades”–, la sordera, que le llevó, como antes señalé, a apartarse de los “temporales negocios”²⁰¹ y a dirigir sus oídos hacia el interior para encontrar lo que Séneca llama “lo bueno para el alma”. También compara Teresa el castigo divino con la reprimenda que da un padre a su hijo, no con la intención de lastimarlo, sino con la de hacerlo bueno: “Ésta me paresçe que deue ser lo primero: que comience el castigo en la tierna hedat. Lo segundo, que dé tal açote que no sea peligroso ni mortal, mas enmendativo”.²⁰²

199 Séneca, *De la vida bienaventurada*, en *Tratados morales*, p. 2. En la traducción de Alonso de Cartagena: “Pero sanaremos si nos apartamos luego desta compañía común [...] E pues que así es, catemos cuál es lo bien hecho, no cuál es lo más usado. E busquemos cuál es aquello que nos meterá en posesión de la bienaventuranza verdadera, no cuál es lo que le place al pueblo, que es muy mal conocedor de la verdad [...] Pues tengo otra mejor más cierta lumbre para apartar lo verdadero de lo falso. E en razón está que conozca el hombre el bien del entendimiento con los ojos del entendimiento”. Alfonso de Cartagena, *op. cit.*, p. 76.

200 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 51.

201 *Ibidem*, p. 40.

202 *Ibidem*, p. 52.

De manera semejante, la filosofía antigua considera la vejez como el momento de la vida en que el individuo debería haber ya adquirido una sabiduría que no solamente le servirá para vivir adecuadamente el tiempo que le resta, sino, ante todo, lo mantendrá listo para el advenimiento de la muerte; esta sabiduría no se adquiere, sin embargo, de golpe, requiere de una preparación constante a lo largo de la vida, en la cual las mismas virtudes son centrales, y necesita, asimismo, de una voluntad reconcentrada que no se distraiga con las cosas banales: “El hombre ocupado de nada se ocupa menos que de vivir: ninguna ciencia es tan difícil como la de la vida. De las otras artes por todas partes se encuentran muchos profesores [...] En cambio, se ha de aprender a vivir toda la vida y, lo que aún es quizá más de admirar, toda la vida se ha de aprender a morir”.²⁰³

La otra imagen que destaca en esta primera parte del tratado pertenece también al campo semántico de la equitación, del cual provienen el freno y el cabestro. Se trata de las espuelas, que Teresa de Cartagena usa para representar la tristeza y la tribulación, “que nos hazen correo a la devota oraçion”.²⁰⁴ Ya que una consecuencia de la enfermedad en el ánimo del que la padece es la tristeza, la monja advierte que al dejarse llevar demasiado por ella, el enfermo también incurre en el pecado, y aclara que, aunque la tristeza pareciera ser contraria al placer, en realidad proviene “de menguamiento de plazerer mundanos”, entonces más bien se emparenta con ellos. De allí resulta que la tristeza medida es conveniente y provechosa, “porque [de] tal tristeza como ésta puede nasçer y nasçe alegría espiritual. Ca ser triste en las cosas temporales y mundanas no es sino escala para sobir a los espirituales gozos”.²⁰⁵

Es, pues, en el camino que propone la autora, la tristeza corporal un escalón para subir a la “alegría espiritual”, y la imagen de la escala remite claramente a las *scala coeli* de los tratados mistagógicos medievales, en los que se expone un camino ascendente que desemboca en la experiencia mística y en el encuentro con Dios. Por otro lado, el pensamiento de Séneca nos presenta igualmente una reflexión sobre lo poco provechoso que resulta entregarse al hastío y al descontento: “ese desasosiego de un ánimo nunca asentado, y esa triste y agria paciencia [...] De aquí la tristeza y la languidez y las mil fluctuaciones de una mente incierta a quien las esperanzas empezadas mantienen suspensa, y triste, las fracasadas”.²⁰⁶ En el hecho de entregarse a la tristeza no

203 Séneca, *De la brevedad de la vida*, en *Tratados morales*, p. 68.

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

205 *Ibidem*, pp. 59-60.

206 Séneca, *De la tranquilidad del ánimo*, en *Tratados morales*, p. 36.

hay, dice el filósofo, sino una huida de sí mismo y recomienda, para hacer frente a esto, convencerse de que todos estamos atados a la fortuna, ya que “toda vida es servidumbre”,²⁰⁷ así como acostumbrarse a ello, pues no es bueno para alcanzar la tranquilidad “tanto no poder mudar nada como no poder sufrir nada”.²⁰⁸ En el mismo sentido, Séneca advierte que “de nada aprovecha desechar las causas de la tristeza privada” y conducirse en los propios males, de manera que “des al dolor lo que pide la naturaleza y no la costumbre; porque hay muchos que lloran para que los vean”.²⁰⁹

Como puede verse, Teresa de Cartagena, al igual que Séneca, se aproxima a la consecución de una templanza del ánimo para aquel que practica adecuadamente las virtudes. Cercana como su tío Alonso a ese neoestoicismo convertido en refugio de los conversos en el siglo xv, Cartagena recupera tópicos de la filosofía senequista que le permiten no solamente sobrellevar la situación sociopolítica de los cristianos nuevos, sino su situación personal de marginación y sufrimiento, y además de ello, construye a partir de allí un discurso insertado perfectamente en la tradición de los tratados consolatorios antiguos y medievales. A continuación analizaré, sin apartarme de la misma tradición, los otros dos elementos que conforman estructuralmente la *consolatio*: las virtudes, que en la segunda parte de la obra la autora propone poner en práctica, y los ejemplos que le ayudan a ilustrar tales principios.

Preceptos y ejemplos

El paso que da la autora de las reflexiones sobre las ventajas espirituales de la enfermedad y de las primeras imágenes (freno, cabestro, espuelas) hacia la enumeración de las virtudes que los enfermos deben practicar para alcanzar la salud de espíritu está marcado por la aparición de una nueva metáfora, donde se contraponen la imagen de un manjar del cual pueden disfrutar los que están sanos de cuerpo –“el bien de este mundo es manjar de los sanos”– y la dieta a la que deben someterse los que no lo están –“pues dexemos lo ajeno y vsemos de nuestra dieta”–.²¹⁰ Entre las tecnologías del yo relativas al cuerpo que desarrolló la filosofía helenística, la dieta ocupaba un lugar de mucha importancia, ya que los excesos corporales, tanto como los excesos emocionales, no concordaban

207 *Ibidem*, p. 48.

208 *Ibidem*, p. 54.

209 *Ibidem*, p. 57.

210 Teresa de Cartagena, p. 62.

con la búsqueda de la felicidad a la que aspiraban los antiguos. Dicha tecnología pasó, a su vez, al cristianismo medieval, donde se consideraba importante la dieta en los ambientes monásticos: ya desde la Regla de san Benito se recomendaba comer con sencillez y que los monjes se abstuvieran de consumir carne. Una dieta moderada es, pues, benéfica, tanto en lo que toca al equilibrio físico como al mental, y es esencial para la recuperación de la salud; por ello, Teresa de Cartagena extiende seis viandas que conforman la dieta, ya no material, sino espiritual, que le parece adecuada: “tribulada tristeza, paçiençia durable, contrición amarga, confesión verdadera y frecuentada, oraçión devota, perseueraçion en obras virtuosas”.²¹¹

La reflexión sobre la tristeza ya había sido desplegada con anterioridad por la autora, con lo cual, en este punto pasa directamente a referirse a la paciencia como la virtud que sobresale entre todas las demás, motivo por el que decide concederle un sitio especial en su tratado: “¿E a este respecto yo quise dexar la paçiençia para el fin desta mal hordenada proçesyón de razones”.²¹² Así, comienza la parénesis con la definición de la palabra paciencia, que Cartagena considera se compone de dos vocablos: “paz”, que demuestra “pasión o padecer”, y “çiençia”, cuya unión significa “padecer con pruden[çia]”.²¹³ Es, pues, quien practica la paciencia alguien prudente y sabio: “Ca non es poca sabiduría saber hazer bien el mal y saber trocar el daño en prouecho, el peligro [en] seguridat, etc.”.²¹⁴ En *De la vida bienaventurada*, Séneca discurre en torno a la paciencia en un tono análogo, al considerar que los padecimientos venidos de la “constitución del universo, han de recibirse con gran ánimo”.²¹⁵ Apunta también:

No se despreciará el sabio, aunque sea de pequeña estatura, si bien quisiera ser más gallardo; y flaco de cuerpo y tuerto de un ojo se tendrá por sano, aunque preferiría ser más fuerte de cuerpo y esto de modo que sepa que hay en él algo que vale más. Tolerará la mala salud y deseará la buena. Porque hay algunas cosas, que aunque son pequeñas en relación con la totalidad y pueden perderse sin que

211 *Idem.*

212 *Idem.*

213 *Idem.*

214 *Ibidem*, p. 66.

215 Séneca, *De la vida bienaventurada*, en *Tratados morales*, p. 16. En la traducción de Alonso de Cartagena: “Ca cualquier cosas que según establecimiento universal nos viene, debémosla sufrir pacientemente y tomémosla con gran osadía y con gran corazón”. Alfonso de Cartagena, *Los cinco libros de Séneca*, p. 101.

se venga abajo el bien principal, añaden sin embargo algo a la continua alegría que nace de la virtud.²¹⁶

Es así que quien vive bienaventuradamente y con el alma tranquila termina siempre por ser, en esta obra y en la filosofía senequista en general, el que padece con sabiduría todos los reveses de la fortuna. En el contexto del siglo xv castellano, Alonso de Cartagena glosa a Séneca de acuerdo con su visión humanista conversa y explica que la bienaventuranza, “postrimera perfección del hombre”, radica en “el obrar del ánima según la perfecta virtud y el entendimiento”, y para alcanzarla se requiere practicar las virtudes morales (prudencia y discreción, justicia, fortaleza, temperanza), junto a las virtudes teologales (fe, esperanza, caridad).²¹⁷ Igual que los antiguos, el cristiano debe poner su entendimiento en la contemplación de la sabiduría, aunque lo contemplado ahora son los misteriosos designios divinos, incomprensibles para el hombre si no es a través del concepto de la Providencia.

Sabiduría y paciencia quedan entonces unidas indisolublemente en las obras de los Cartagena. Sin embargo, en *Arboleda de los enfermos* la reflexión sobre esta virtud se extiende al cobrar una importancia primordial que no deja de confirmar su procedencia senequista. En las siguientes líneas, la autora abunda en dos distintos grados de paciencia, uno más perfecto que el otro: “el primero respecto es acatar a quién es el que da o permite las dolencias y trabajos [...] El segundo es acatar la calidad y avn la cantidad de los trabajos y la ynpotencia nuestra”.²¹⁸ Teresa no se detiene demasiado en el primero, puesto que es más defectivo que el otro; la Providencia, aunque sin ser nombrada de forma explícita, vuelve a hacer acto de presencia en este momento, ya que la autora nos recuerda que nadie escapa a la voluntad de Dios: “Señor soberano, poderoso, e no es quien de su mano pueda fuir”.²¹⁹ Siguiendo a los padres de la Iglesia, a Boecio y por supuesto a los tratadistas castellanos, Cartagena consi-

216 *Ibidem*, p. 22. En la traducción de Alfonso de Cartagena: “el virtuoso no se menosprecia aunque sea pequeño de cuerpo, pero más querría ser alto. No contristaré por ser flaco de cuerpo ni aunque pierda el ojo, mas estará fuerte y alegre, pero más querría ser sano y tener buena fuerza. Ca todavía debes saber y tener por conclusión que lo más fuerte del virtuoso es el corazón. E así deseará la salud de su cuerpo, pero si le viniera enfermedad, sufrirla ha pacientemente”. Alfonso de Cartagena, *op. cit.*, p. 113.

217 *Ibidem*, p. 145.

218 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 67.

219 *Idem*.

dera que, “en tanto que Dios es la fuerza suprema del universo, la fortuna no es otra cosa que su voluntad”.²²⁰

La voluntad divina se cumple a pesar de que el ser humano se oponga a ella. De lo que se trata es de aceptar tales designios, y aquí observamos un retorno al tópico senequista acerca de la comprensión de acontecimientos que no están en manos de los hombres, aunque no se trata solamente de eso ni tampoco de una vuelta a la idea de que la conciencia, la que debe comprender esto, funciona como un freno de las pasiones humanas. A la consideración sobre la Providencia y a la definición de la paciencia como virtud compuesta por la prudencia y la sabiduría, se le suma el requerimiento de afrontar las desgracias con humildad, ya que “el padecer de los trabajos por sí solo es virtud, aunque sea alguna disposición para [l]a poder adquirir y cobrar”.²²¹ A pesar de que Teresa de Cartagena no presenta un ejemplo que ilustre el primer grado de paciencia, el precepto de “sufrir humilladamente” remite de inmediato a la figura de Job, máxima representación de la paciencia perfecta a la que debe aspirar el enfermo, y nuevamente coloca a la autora en la nómina de escritores conversos que, enfrentados a una situación de subalternidad, aliaron la filosofía senequista con las fuentes bíblicas y dieron con ello identidad e impulso al incipiente humanismo español.

En cuanto al segundo grado de paciencia, de mucha mayor perfección que el primero y que consiste en “acatar la calidad y avn cantidad de los trabajos e la ynpotencia nuestra, ca ellos son tales y nuestro poder tan flaco, que avque queramos cabeç[e]ar contra ellos, ante nos descalabraríamos que no los pudiésemos apartar”,²²² recomienda la autora que, una vez el individuo haya logrado ser prudente al sufrir sus dolencias, “[que trabaje] con toda diligencia y cuidado por saber reportar de los trabajos algunos bienes espirituales”. En esta ocasión sí acompaña a este precepto un *exemplum*, tomado de los Evangelios; se trata de la metáfora de los cinco talentos: “a exenplo de aquel syervo bueno e fiel que resçibió çinco de su señor e por su industria y trabajo sobreganó otro[s] cinco”.²²³ Para Teresa de Cartagena, los cinco marcos funcionan como metáfora de aquellos dones que reciben los enfermos y de los cuales éstos deben sacar una ventaja espiritual. Lo que resta del tratado versará sobre cada uno de estos marcos, a los cuales me referiré a continuación; consideraré a

220 Villa Prieto, “Afrontar el destino: fortuna, providencia y moralidad en los tratados castellanos de la Baja Edad Media”, p. 160.

221 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, pp. 68 y 69.

222 *Ibidem*, p. 67.

223 *Ibidem*, p. 69. Evangelio según Mateo, 7:14.

cada uno un *praeceptum* particular y lo relacionaré con el desarrollo del cuidado de sí, tal y como lo he tratado antes, es decir, en relación con la continuidad que de éste vemos desde la época helenística hasta el cristianismo medieval.

Amor singular

El primer marco del que habla Teresa de Cartagena es el “amor syngular”. Para explicar en qué consiste, la autora reitera la importancia de aceptar que la causa de los males que aquejan a la humanidad no está relacionada con la condición de justo o pecador que cada uno posee, sino con la voluntad divina que nos entrega tales pasiones, “pues que nuestro bien desea, bien paresçe que nos hama”.²²⁴ Es, pues, el amor de Dios el causante de las tribulaciones humanas, ya que éstas son el único camino para alcanzar el Paraíso. El infortunio puede sufrirse de forma voluntaria o forzada. Se padece voluntariamente a través del martirio o del ascetismo: “padesçen algunas personas devotas que por su mesma y propia voluntad se dan a padesçer abstinencia, ayunos, vigalias, disçiplinas y otros muchos trabajos”.²²⁵ En cuanto al sufrimiento involuntario, la principal forma en que se presenta es justamente la enfermedad, puesto que el enfermo no decide entregarse o causarse a sí mismo ese sufrimiento, como sí lo hace el mártir o el asceta; sin embargo, Dios, dice Cartagena, en su infinita clemencia, “hiere con su mano y los haze padesçer aunque les pese, dándoles trabajos en que por fuerça se ayan de ocupar y poner los pies en el estreñido camino ya dicho que lleva al onme a la vida eternal”.²²⁶

De esta consideración parte la monja para trazar el camino específico que debe seguir el enfermo, siendo como es la dolencia un regalo que le permitirá acceder a la perfección espiritual. Las tecnologías del yo habituales en el cristianismo no son utilizadas en este contexto de la misma forma, porque no se trata de disciplinar el cuerpo sano para lograr un determinado estado de la mente y del alma; se trata, en todo caso, de sacar provecho del estado deteriorado del cuerpo, y en este sentido, el enfermo tiene una gran ventaja para lograr la conversión anímica y el encuentro con Dios. Por eso Cartagena considera que el enfermo, “avn estando en la cama preso de hiebre, o sea de qualquier [p]enosa dolença, yo creo que él anda más de cinquenta jornadas”;²²⁷ esto es, al enfermo no le hace falta pasar por la automortificación que implica el inicio del abandono del yo,

224 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 71.

225 *Idem.*

226 *Ibidem*, pp. 71-72.

227 *Ibidem*, p. 72.

tan caro al cuidado de sí cristiano; la enfermedad misma, mediada por el amor divino, le proporciona la perfecta oportunidad de penitencia física para iniciar el trabajo de autosubjetivación. La enfermedad aparece, pues, como una especie de “involuntaria” tecnología del yo. A su vez, el amor singular debe ser respondido por el enfermo con un “amor reuerençial”, que, por supuesto, jamás podrá igualarse al de Dios, pero al conllevar “mucho reuerençia y entrañable deuoción”,²²⁸ le hace posible contemplar el beneficio de su sufrimiento y de la elección singular que de él se ha hecho para transitar este itinerario.

Dolencia y pasión corporal

Escribe Teresa de Cartagena que “la mesma dolença e pasyón corporal que padescemos [...] ninguno quer[r]ía resçebir”.²²⁹ La negación a recibir esta segunda moneda tiene que ver, por supuesto, con el sufrimiento físico y emocional que acompaña a la enfermedad; no obstante, la autora discurre que los “exerçijos saludables”, que a partir de dicho sufrimiento pueden realizarse, no son lo suficientemente conocidos. Es la primera ocasión en el tratado que Cartagena utiliza el término “ejercicios”, heredado, como se ha visto, de la filosofía antigua, y tal mención coloca de lleno la última parte de su texto en relación con la tradición estoica de la cura del alma. La misma autora nos lo hace saber líneas adelante, cuando pregunta retóricamente, siguiendo a san Bernardo: “Y cuál es nuestra salud principal syno la salud del ánima?”.²³⁰ La fuente de Teresa es el *Liber de modo bene vivendi*, comúnmente atribuido a Bernardo de Claraval, un texto de formato epistolar dirigido a una monja que contiene reglas para las comunidades conventuales y una serie de recomendaciones morales en torno a los temas “del amor, la virtud, la penitencia, el pecado, la oración, y los asuntos más prácticos del comportamiento moral”.²³¹

Al colocar en el puesto principal la salud del alma, Cartagena considera necesario comparar las medicinas que le ofrecemos a ésta con las que aplicamos al cuerpo: mientras que por la recuperación de la salud física estamos

228 *Ibidem*, p. 73.

229 *Ibidem*, p. 74.

230 *Ibidem*, p. 75. Cita la autora a san Bernardo: “La dolença llaga el cuerpo y cura el alma”. San Bernardo, “Liber de Modo Bene Vivendit, XLIII, De infirmitate”, en *Opera omnia, Patrologiae cursus completus, serie latina*, París, 1844-1864, vol. CLXXXIV (ed. J. P. Migne), p. 1264.

231 Bratsch-Prince, “La fuerza del prólogo: la traducción catalana del *Liber de modo bene vivendi ad sororem* de Antoni Canals”, p. 350.

dispuestos a sufrir grandes tormentos, desde “amargosos tragos de xaropes esquiuos” hasta “pasar la carne con hierros ençendidos e despedaçarla con agudas navajas”, o bien, “cortar un miembro porque le quede la vida”, cuando se trata del alma, aunque la enfermedad sea mucho más grave, siempre escatimamos en la cura. De manera que para obtener la salud del espíritu no hace falta un médico en el sentido literal del término, pues es la misma enfermedad la que ejerce esa función, la que es capaz de “purificar de los malos humores”.²³²

Dos son las cuestiones a las cuales nos remite en este punto Teresa de Cartagena. Primeramente, a la figura del sacerdote-médico constituida a lo largo de la Edad Media, aquel que para restablecer el equilibrio corporal, inseparable del equilibrio anímico, se colocaba a medio camino entre la realidad y lo sobrenatural y hacía uso de las técnicas y herramientas que ostentaba, encontrando en ellas siempre la huella de la divinidad. No olvidemos que a fines del Medioevo, como expuse en un capítulo anterior, la medicina física terminó por escindirse de la medicina espiritual, lo cual no significó que ambas dimensiones se separaran en la concepción de la enfermedad; lo que cambió, y que ya debía de pensarse en la época de Teresa, es que al médico le correspondía proporcionar una terapéutica para restaurar el equilibrio corporal, pero el tratamiento debía complementarse con el trabajo personal del enfermo sobre su espíritu. En este sentido, la aceptación de este segundo marco involucra un fuerte trabajo interno, en el cual el enfermo se configura como médico de sí mismo.

La segunda cuestión está estrechamente ligada a la tarea que se impone el enfermo sobre su alma y en ella destaca el uso del modelo hipocrático-galénico y de su teoría de los humores. Si es el desequilibrio humoral lo que desata las enfermedades del cuerpo, debe haber un equivalente en lo que respecta a las afecciones del alma; en este caso, los malos humores son los siete pecados capitales que Teresa dibuja asimismo como “siete fiebres”, que “hazen ser frenética la nuestra ánima”.²³³ Vemos desfilar a continuación cada uno de estos pecados: la “soberuía” como cabeza de todos los malos humores y radicada en diversas raíces, la “gloriaçión de grandes parientes”, la “yqualdat y proporción y valentía de cuerpo”, la “jouentud y belleza”, la “graçiosa eloquencia”, las “dinidades e honrras mundanas” y finalmente la “abundancia de muchas riquezas”.²³⁴ Todas estas raíces terminan por ser vencidas por la enfermedad, que no perdona a las gentes importantes, destruye la juventud, la belleza y la

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

233 *Ibidem*, p. 76.

234 *Ibidem*, pp. 77-78.

integridad corporal, y no cede ante las riquezas. Vienen luego el resto de los pecados: la “auariça” y la “ynbidia” son también sumamente dañosos, pero la enfermedad hace que el individuo los combata, al volverse liberal y comenzar a gastar sus bienes en aras de recuperarse, además de que le impide voltear a desear los bienes ajenos, pues ya todo lo que le preocupa es tener el bien más básico de la salud. Por último, la gula, la “yra”, la lujuria y la “açidia” no resultan tan dañosos, puesto que se trata de pecados de la carne; el enfermo los enfrenta con mayor facilidad al verse obligado a hacer dieta, a volverse manso y a esforzarse en medio de sus dolores: “el enfermo afana más estando en la cama que vn labrador que desde la mañana a la noche no desanpara de su mano el a[l]çada”.²³⁵

Mortificación

Este tercer marco otorgado a los enfermos se constituye de “las dolencias que hazen sentir en las fuerças corporales”.²³⁶ La metáfora del sello que se pone sobre la cera le sirve a Teresa de Cartagena para explicar lo que corresponde a esta tercera moneda: la mortificación se hace notar a manera de sello en el cuerpo de los enfermos, quienes, aunque quieran esconder sus sufrimientos, tienen marcas corporales que los delatan, tales como “la color de la cara marçesyda, el andar paso syn fuerças, los huesos de las manos que se trasluzen”.²³⁷ Invariablemente sus fuerzas físicas quedan mermadas y el que padece se transforma, “hállase trocado en otra persona”. Para estos efectos que se hacen ver en el físico hay un paralelo en la mente, pues la mortificación también alcanza a los pensamientos. La mente, dice la autora, es como un dromedario, “que anda más en vn día que otra bestia en quatro días andar podría”, de modo que aunque el cuerpo no pueda moverse, el pensamiento seguirá activo y trabajando rápidamente; sin embargo, la enfermedad mengua también este dinamismo mental, al contribuir a que el individuo no solamente deje de pecar por obras, sino a que tampoco peque por voluntad: “Ca el no querer obrar pecado en esta parte es auto de la dolencia, mas el no querer desear pecado es auto de la virtud”.²³⁸

Ya he expuesto antes acerca de los ejercicios espirituales de la filosofía antigua que trabajan directamente con la mente, sin pasar ya por el proceso de disciplinar el cuerpo. Entre los más importantes se encuentran la *meditatio mortis* y el examen de conciencia, mismos que tuvieron, como también he

235 *Ibidem*. p. 80.

236 *Ibidem*, p. 82.

237 *Ibidem*, p. 83.

238 *Ibidem*, pp. 84-85.

apuntado, una muy larga continuidad en el cristianismo, desde su adopción por los primeros anacoretas, pasando por la institución de la confesión, cuyo antecedente directo es la obligación de verdad que se le impone al creyente, quien “tiene el deber de saber quién es, lo que pasa en sí mismo; debe conocer las faltas que puede haber cometido; debe conocer las tentaciones a las cuales está expuesto”, todo ello con el fin de “hacer la verdad uno mismo”, de “acceder a la luz”, pues “el acceso a la verdad de la fe no es concebible sin la purificación del alma”.²³⁹ El precepto de la mortificación que aparece en el tratado entra, así, en esta misma aspiración de revisar cada uno de los pensamientos que pasan por la conciencia y de ocuparse en separar constantemente los que son buenos de los provenientes del pecado.

Además de esto, Teresa de Cartagena retoma la virtud de la prudencia, que considera siempre la mejor parte de la paciencia, y recomienda unirla al precepto de la mortificación, puesto que quien padece debe ser discreto y prudente. En este sentido, se establece en el texto una diferencia entre el “padescedor”, aquel que muestra públicamente su sufrimiento y hace pública la lucha entre su voluntad y sus malos pensamientos, y el “pa[des]çiente”, que sufre discretamente y guarda los pensamientos vanos en “las secretas paredes del corazón”.²⁴⁰ También la virtud de la fortaleza encuentra lugar en este complemento planteado por la autora. Si tomamos de san Jerónimo la recomendación de que los malos pensamientos deben atarse a una piedra para ser arrojados a la muerte,²⁴¹ Cartagena interpreta la imagen de la piedra como la fortaleza por sus dos cualidades primordiales: la inmovilidad y la resistencia. La piedra es, según san Jerónimo, Cristo mismo que proporciona la fortaleza necesaria para resistir ante el pecado. El ser humano requiere de ella porque la vida siempre le tiene destinados golpes grandes y fuertes, pero, en tanto su alma posea dicha virtud, él podrá mantenerse firme y resistir todos los rigores y aflicciones.

Lo anterior nos recuerda, por supuesto, el precepto senequista mencionado líneas atrás, que no considera apropiado hacer alarde del sufrimiento; asimismo, Séneca señala que las adversidades endurecen a los virtuosos y no es tan trascendente lo sufrido como la manera en que se sufre:

239 *Ibidem*, pp. 72 y 73.

240 *Ibidem*, p. 86.

241 Cita la autora a san Jerónimo: “Aquél será loado, aquél será predicado bienaventurado, que como començare a maginar, matará sus cogitaciones e las atará a la piedra” (Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 86). San Jerónimo, Epístola XXIII ad Eustochiam, Paulae Filiam, en *Opera omnia. Patrologiae cursus completus, series latina*, p. 389.

Ca así como tantos ríos vemos que vemos, tantas y tan grandes lluvias, toda la fuerza de las fuentes que nacen en medio de la tierra no mudan el sabor de la marea, ni la abajan ni mueven en cosa. E así las fuerzas de las cosas adversas no mueve el corazón del varón fuerte, ante está firme su estado.²⁴²

Humillación y desprecio

La “humiliación y desprecio que las dolencias nos causan” son de suma importancia para ganar el premio espiritual que Teresa de Cartagena ofrece a sus lectores. Este precepto encuentra su origen en la lucha contra la soberbia, cuyas raíces ya habían sido mencionadas por la autora al hablar de los siete pecados capitales. Al igual que los preceptos anteriores, la humillación no es aceptada de grado por el enfermo, pero, al no poder escapar a ella, debe finalmente conformarse y sacar provecho de ella. Recurre en esta ocasión la monja a las homilías de san Gregorio para ejemplificar y justificar este cuarto precepto. San Gregorio comenta precisamente la parábola de los talentos y escribe: “El marco esconder en la tierra es resçebir el yngenio y aplicarle en las obras terrenas, el log[r]o espiritual no qu[erer], el corazón nunca al[can]çar de las cogitaciones baxas”.²⁴³ Así, recibir el marco de la humillación y el desprecio y luego esconderlo bajo la tierra significa no levantar el corazón hacia las cosas espirituales; en cambio, si el enfermo practica la verdadera humildad, conseguirá dos grandes provechos: no sentirá ya nada ante el desprecio de los otros y su padecimiento interior, que no el físico, encontrará alivio.

Esta exigencia de humildad remite no tanto a los preceptos estoicos como a las técnicas del cuidado de sí del cristianismo primitivo y de sus ascetas; la aspiración a la *cardiagnosis* de los padres y madres del desierto, deseosos de conocer el corazón del prójimo para poder amar el sufrimiento y miseria de éste, iba acompañada de un proceso de purificación del corazón mismo, en el cual la humildad, entendida por aceptación del *humus* del que provenimos, era una condición básica. En *Arboleda de los enfermos*, la búsqueda de lo espiritual se remite de igual modo al corazón, que reconoce a la divinidad en tanto que lleva a cabo adecuadamente este cuarto precepto.

242 Alfonso de Cartagena, *op. cit.*, p. 209.

243 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 89.

Las dolencias que no permiten ocuparse de cosas mundanas o vanas

De este último marco, Teresa de Cartagena indica que es el más precioso y que el entendimiento no basta para llegar a comprenderlo; lo llama también “marco de proueyamiento”, ya que al ejercitarlo, por un lado, proporciona remedio de los daños que existen en el presente, al tiempo que previene los venideros, pues aleja permanentemente al enfermo de todos los males que cometió cuando tenía salud. Ésta es la razón por la cual el quinto precepto otorga más beneficios espirituales que todos los anteriores; igualmente, es gracias a él que los enfermos se mantienen constantemente “en estado de gracia y verdadera penitencia”.²⁴⁴

Del estado de gracia conseguido a partir de las dolencias se deriva un estado sacramental que debe incluir la confesión y la comunión que el enfermo tiene la exigencia de frecuentar. Aquí, le sirve a la autora la metáfora de la nave que atraviesa segura un gran mar peligroso y oscuro para mostrar que el enfermo debe agradecer a Dios haberlo librado del peligro del pecado. Al agradecimiento debe acompañarlo en todo momento la oración. En lo que respecta a la confesión, ésta se encuentra en el centro de las técnicas de sí en el cristianismo, pues la verbalización de las faltas cometidas permite manifestar la verdad en el acto; para Foucault, la maceración del cuerpo, practicada por los mártires y los ascetas, tiene un equivalente en el examen de conciencia y en su verbalización, que puede entenderse como una maceración de los pensamientos. La oración, por su parte, es, desde la época del teólogo Evagrio Póntico (siglo IV), una técnica de purificación del intelecto. Unidas estas dos técnicas de origen monástico constituyen un marco perfecto para la realización de la renuncia de sí encontrada en el centro de la subjetivación cristiana.

Con respecto a tal subjetivación, los cinco marcos o preceptos que Teresa de Cartagena coloca en su obra se dirigen hacia el mismo objetivo, el de hacer uso del sufrimiento corporal para lograr un conocimiento de sí que permita al sujeto alcanzar la luz, la verdad, en un movimiento doble: “Debemos sacrificar el sí mismo para descubrir la verdad acerca de nosotros mismos, y debemos descubrir la verdad acerca de nosotros mismos para sacrificarnos”.²⁴⁵ El segundo grado de paciencia, recordemos, es el que reúne la totalidad de estos trabajos y acaba por constituirse de forma definitiva en la “grand doctora que [es] medeçina”.²⁴⁶ El modelo médico de la filosofía pagana se traslapa conti-

244 *Ibidem*, p. 91.

245 Foucault, *El origen de la hermenéutica de sí*, p. 91.

246 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 95.

nuamente a través del tiempo: en el origen de la confesión, durante los primeros siglos del cristianismo, encontramos la metáfora del enfermo que “debe mostrar sus llagas –sus pecados– a los médicos si quiere curarse”,²⁴⁷ y en los siglos posteriores, la imagen de Cristo médico, quien desde su naturaleza, a la vez humana y divina, es capaz de curar nuestras enfermedades físicas y espirituales.

En suma, en el modelo consolatorio que Teresa de Cartagena ofrece en su primer tratado, con sus ecos senequistas, muy probablemente provenientes de la lectura de las traducciones de su tío y del estoicismo que flotaba en el ambiente converso de la época, así como sus referencias a los padres de la Iglesia y a otros autores medievales, descubrimos una reflexión pormenorizada sobre el proceso de salud-enfermedad en relación con sus beneficios espirituales y un camino de curación –de virtudes– que, si bien no es física, sí alcanza la consecución mucho más preciada del vigor del alma y de su encuentro con la luz.

247 Foucault, *El origen de la hermenéutica de sí*, pp. 78-79.

ADMIRACIÓN OPERUM DEY, LA PRIMERA DEFENSA FEMENINA DE LA LITERATURA HISPÁNICA

No parece posible hablar de una autora que ha sido considerada, en repetidas ocasiones, la “primera escritora castellana” sin esbozar las tradiciones tanto literarias como educativas que le preceden, no solamente en lo relativo a su lugar de origen y a su época, sino también a la condición de su género y de su sexo. Sumamente complejo resulta dar cuenta de los vaivenes de la intelectualidad de las mujeres y de su participación en el ámbito público a lo largo de los siglos que constituyen el Medioevo, y no es posible en este momento detenernos en tales detalles, pero sí conviene recordar el origen de los discursos misóginos que durante siglos darían sustento a la exclusión de las mujeres de los más variados ámbitos del pensamiento, la cultura y el gobierno.

En los primeros siglos del cristianismo, el mensaje evangélico, contrapuesto a la cultura pagana y al judaísmo, contribuyó a “equiparar la relación entre los sexos, incorporando innovaciones sustanciales con respecto a la tradición judía y greco-romana”.²⁴⁸ Tal situación debió suponer un cambio positivo en la realidad de las mujeres; no obstante, en lugar de una mayor emancipación, se produjo un efecto inverso, en el cual la Iglesia, en su proceso de constituirse como institución universal, cumplió una función fundamental al decidirse finalmente a permanecer “anclada en los patriarcales

248 Torres, “Mujeres y altares: entre la Roma pagana y la Roma cristiana”, en *Mujeres en silencio: el monacato femenino en la España medieval*, p. 21.

y jerárquicos esquemas greco-romanos”.²⁴⁹ Fueron Pablo y los padres de la Iglesia quienes por primera vez se manifestaron en contra de que las mujeres ocuparan cargos eclesiásticos y hablaran de manera pública; nociones que seguirán siendo válidas a lo largo de la historia del cristianismo. Sus tesis tienen en común elementos que nos resultan de lo más comunes, puesto que los encontramos en repetidas ocasiones en los textos y en las concepciones “misóginas”, tanto de la Alta como de la Baja Edad Media, y en muchas ocasiones, en discursos más modernos. Uno de los más conocidos es el argumento de que la caída de la humanidad es culpa de la mujer, pues fue Eva quien incitó a Adán a pecar. Igual que Pablo, quien prohíbe a las mujeres hablar en la Asamblea, los padres de la Iglesia reprueban la participación femenina en las tareas intelectuales y políticas. En el siglo II, el teólogo Orígenes afirmaba: “No permito a la mujer que enseñe ni que domine al hombre, pues es indecente que la mujer se convierta en maestra del varón”;²⁵⁰ Tertuliano, hacia el final del mismo siglo, apuntaba: “No está permitido que una mujer hable en la Iglesia, ni le está permitido enseñar, ni bautizar, ni ofrecer la eucaristía, ni reclamar para sí una participación en las funciones masculinas, y mucho menos en el sacerdocio”;²⁵¹ al igual que Juan Crisóstomo, quien en el siglo V anotaba: “La mujer enseñó a Adán una vez y para siempre, y le enseñó mal [...]; así pues, que se baje de la cátedra del profesor”.²⁵²

De este modo, las mujeres quedan prácticamente relegadas de espacios donde habían comenzado a participar. A lo largo de los primeros siglos de la Edad Media, el acceso de éstas a la cultura y a la educación será muy restringido, y estará condicionado, aunado al retroceso en términos de alfabetización que sufre la Europa cristiana, por el desarrollo de las instituciones religiosas femeninas, que comenzaron a obtener prestigio y a hacer de la clausura, en el muy limitado panorama de las mujeres durante el feudalismo, la otra opción de vida de éstas frente al matrimonio. Allí, en el seno de los *scriptoria*, las monjas aprendieron a leer la Biblia, los textos de la patrística y algunos rudimentos de derecho canónico; también se convirtieron en copistas e iluminadoras, así como en maestras de otras mujeres, pero, excepto en situaciones sumamente

249 *Idem.*

250 Orígenes, *Homilía sobre Isaías*, VI, 3, citado en Torres, *op. cit.*, p. 22.

251 Tertuliano, *Sobre el velo de las vírgenes*, 9, citado en Torres, *op. cit.*, p. 22. Lo que Tertuliano aporta a la concepción de la mujer que primará en el Medioevo es una visión ascética en la que éstas aparecen como un peligro para la moral de los hombres. Esta visión influirá en los escritos de san Jerónimo. Archer, *Misoginia y defensa de las mujeres*, p. 73.

252 Juan Crisóstomo, “Homilía 4 sobre el Génesis”, p. 1, citado en Torres, *op. cit.*, p. 23.

extraordinarias, se les permitió enseñar a los hombres o dedicarse al estudio de la teología. Al final de esta época de auge conventual, la educación femenina también entrará en decadencia para volver a surgir en el siglo XIII, al lado de las grandes inquietudes espirituales del momento, junto a nuevas formas de vida religiosa, tales como el beguinato,²⁵³ estrechamente ligado a la aparición del misticismo en el norte de Europa. Las inquietudes intelectuales de las mujeres, así como los espacios donde puedan desarrollarlas, resurgen de manera intensa y no cesan a partir de entonces. Cobijadas la mayor parte de las veces por la esfera religiosa, aunque ya no necesariamente como monjas de clausura, nos encontramos con mujeres practicantes de la medicina, o bien, que escriben sobre temáticas religiosas, entre ellas resaltan las primeras que se atreven a expresarse en lenguas vulgares.

Mientras todo esto ocurre en el mundo cristiano, en el mundo judío, la participación de la mujer en el terreno intelectual resulta considerablemente más limitada que en las esferas antes mencionadas. Como en el cristianismo y en el islam, la familia hispanojudía medieval se organizaba bajo un estricto régimen patriarcal que limitaba la función de las mujeres al cumplimiento de sus obligaciones domésticas de esposa y de madre, con lo que quedaban prácticamente excluidas de la esfera de los ritos religiosos públicos y, por lo tanto, del aprendizaje de la lectura y de la escritura, necesario para llevarlos a cabo. Aunque en la Biblia no exista una prohibición explícita sobre la instrucción femenina, en el Talmud y en las obras rabínicas sí la hay,²⁵⁴ así, a los varones se les enviaba a la escuela desde los cinco o seis años, pero las niñas permanecían en casa, donde las mujeres mayores les enseñaban sus deberes morales y religiosos, al igual que las labores de la casa, y sólo muy ocasionalmente se encuentran en la documentación referencias a maestras que pudieron haberse ocupado de la educación de niñas pertenecientes a estratos altos de la sociedad.²⁵⁵

253 El beguinato era una opción de vida religiosa para las mujeres; las beguinas vivían en comunidad y se dedicaban a la contemplación y a la caridad, haciendo votos de castidad o de clausura, pero sin pertenecer a una orden monástica ni seguir una regla específica.

254 “¿Cómo se sabe que a la hija no se la manda a aprender? Porque el Texto dice: ‘Enseñaréis y aprenderéis’, es decir, quien debe ser instruido por otros no tiene la obligación de instruirse, y quien no debe ser instruido por otros no tiene la obligación de instruirse. ¿Cómo se sabe que a los otros no se les manda enseñarles a ellas? Porque está escrito: ‘Enseñádselas a vuestros hijos’, no a vuestras hijas” (Qiddusim, 29a), citado en Salvatierra y Morell, *La mujer en el Talmud. Una antología de textos rabínicos*, p. 56.

255 Cantera Montenegro, “La mujer judía en la España medieval”, p. 48.

A pesar de todo esto, hacia el final de la Edad Media, el estatus, la educación y el acceso a las letras de las mujeres judías fue mejorando. Varias de ellas dejaron textos y fue sobre todo a partir de la diáspora de 1492 que en las comunidades sefardíes las mujeres cultivadas comenzaron a ser cada vez más comunes.²⁵⁶ También durante la última parte de la Edad Media hispánica se dan casos de familias judeoconversas que acogen como parte de la servidumbre a chicas judías, lo cual habla de que antes de la expulsión, los lazos entre familias de conversos y familias judías seguían siendo estrechos en muchos casos, y de que la educación de los niños que cohabitaban en esos espacios pudo tener elementos tanto hebraicos como cristianos.

Si bien ya mencionada visión de san Pablo y de los padres de la Iglesia fue la que marcó decididamente los lugares que ocupaba cada género en el mundo medieval –y las mujeres, por supuesto, estaban allí siempre en desventaja–, otras doctrinas también encontraron cierto eco durante esos siglos. Se trataba de posiciones más cercanas al pensamiento presocrático, al estoicismo, al platonismo y al neoplatonismo.²⁵⁷ La fundación de las primeras universidades marca, sin embargo, el triunfo definitivo de la doctrina aristotélica de la polaridad de sexos, que termina por erradicar las demás. Mientras el pensamiento escolástico, por ejemplo, sostenía que “la diferenciación sexual no era más que un predicado o una propiedad accidental del ser humano”,²⁵⁸ la medicina medieval, orientada hacia las tesis galénicas, retomó el *De generatio-
ne animalium* de Aristóteles, en el cual se propone la inferioridad de la mujer con respecto al hombre a partir de la noción de que la hembra es un “macho mutilado”.²⁵⁹ La teología, por su parte, “desarrolló la noción de superioridad moral del hombre sobre la mujer”²⁶⁰ a partir de los comentarios de san Buenaventura a las sentencias de Lombardo y de la preferencia por la noción de polaridad de santo Tomás, por lo que se desterró la doctrina agustiniana que se decantaba por la igualdad sexual del alma humana.

256 Oz y Oz-Salzberger, *Los judíos y las palabras*, p. 98.

257 Prudence Allen, *The concept of woman, the Aristotelian revolution 750 BC-AD 1250*, pp. 468-469, citado en Vélez-Sainz, *La defensa de la mujer en la literatura hispánica. Siglos XV-XVII*, p. 15.

258 Vélez-Sainz, *op. cit.*, p. 15.

259 Las ideas de Aristóteles no influyen en la medicina ni en la fisiología medieval sino hasta el siglo XIII, cuando se redescubren sus obras. Éste introduce la idea de la mujer como “macho mutilado” y en lo tocante a la reproducción, como “materia a la que el hombre daba forma”. Siguen su pensamiento teóricos como Avicena y Alberto Magno. Archer, *op. cit.*, p. 23.

260 *Ibidem*, p. 16.

La querrela de las mujeres

En este contexto es donde se inicia la querrela de las mujeres, un debate que perdurará hasta el siglo XVIII y en el cual participarán autores y autoras que desde uno y otro lado defenderán las virtudes del sexo femenino, o bien, señalarán sus peores defectos con el objeto de denostarlo y probar su inferioridad. Según algunos críticos, la alabanza desmedida, lo mismo que el discurso misógino, que constituyen los polos del debate, no son más que las dos caras de una misma moneda, pues la querrela no considera a las mujeres en tanto sujetos, sino que “busca la deshumanización de estas de manera que se convierten en ideales a seguir”.²⁶¹ Van Beysterveldt señala, por ejemplo, que “los argumentos de los llamados defensores de la mujer no reflejan un desacuerdo básico con las ideas misóginas de sus adversarios”.²⁶² Aunque ciertamente el análisis de las principales obras escritas por hombres que constituyen el debate prueban la pertinencia de esta afirmación, también me parece muy poco probable que los textos escritos por mano femenina se presenten como un simple juego retórico anclado en la mentalidad patriarcal hegemónica.

Recurro aquí, para justificar mi afirmación, a la opinión de María Milagros Rivera-Garretas, según la cual pueden distinguirse hacia el siglo XIII, en el origen de la querrela, dos movimientos: uno social y otro académico. El primero de ellos habría sido conformado por mujeres y su presencia habría sido más visible en los países centroeuropeos, cuya característica principal fue su carácter desordenado, representado por “una tendencia de mujeres a separarse del orden establecido, a abrirse espacios de libertad en los márgenes o espacios liminares poco o mal organizados de su mundo”;²⁶³ es decir, una tendencia a renunciar al matrimonio o a la vida conventual, con la consecuencia de la constitución de nuevas comunidades espirituales que en muchas ocasiones serían consideradas heréticas, aunque también darían pie a la ya mencionada institución del beguinato. El segundo movimiento, por su parte, habría estado conformado por hombres y estaría asentado sobre la igualmente mencionada teoría aristotélica y su proliferación en las universidades, por ello, sus protagonistas habrían sido todos los del género masculino, ya que eran ellos quienes ocupaban las aulas y las cátedras.

261 Bloch, *Representations, Special Issue, Misogyny, Misandry, and Misanthropy*, p. 5, citado en Vélez-Sainz, *op. cit.*, p. 17.

262 Van Beysterveldt, “Revisión de los debates feministas del siglo xv y las novelas de Juan de Flores”, p. 3.

263 Rivera-Garretas, “La Querrela de las mujeres”, p. 27.

Sin embargo, el curso del debate habría cambiado a principios del siglo xv, gracias a la intervención de Christine de Pizan, cuya obra *La ciudad de las damas* (1405) colocó en el centro el tema de la prohibición de voz pública para las mujeres y del derecho que éstas tienen de llevar a cabo su propia defensa frente a los vituperios masculinos. Christine, hija del médico y astrólogo del rey Carlos V de Francia, había recibido una educación privilegiada, y para cuando escribe esta obra, había dado ya una larga lucha en el terreno social e intelectual, tras quedar viuda y a cargo de su madre, sus hijos y su sobrina. En el trance se había vuelto una escritora de prestigio y había participado en el debate conocido como “Querelle de la Rose”, en torno al famoso *Roman de la Rose*, cuya temática entronca claramente con la de la querrela de las mujeres, puesto que Jean de Meung, autor de la segunda parte de esta obra, se había alejado de la temática cortés alegórica del primer autor, Guillaume de Lorris, al dar lugar a una reflexión filosófica donde los argumentos misóginos son preponderantes. Pizan se enfrentó entonces a sabios de gran reputación, atreviéndose a contradecir a autoridades tan fuertes como el mismo Ovidio y sufriendo duros ataques por parte de los defensores de De Meung, consecuencia de lo cual fue que sus argumentos se movieran de la disputa literaria hacia el espacio de lo político.

En *La ciudad de las damas*, Pizan da continuidad a la disputa y prosigue de forma magistral la defensa en términos teóricos y políticos. La obra presenta una ciudad simbólica que va construyéndose al tiempo que avanzan los tres libros que componen el texto: el primer libro inicia con la imagen de la autora en su estudio, leyendo las *Lamentaciones de Mateolo*, una obra misógina que le evoca a Pizan tristes pensamientos, tras lo cual se aparecen frente a ella tres damas, Razón, Derechura y Justicia, quienes le explican que están allí para anunciarle la construcción de una ciudad habitada por mujeres sabias. Así, en tanto los cimientos de la ciudad comienzan a ser edificados, Pizan irá desautorizando, mediante su diálogo con la alegoría de la Razón, la concepción galénica del cuerpo femenino, al cuestionar las razones por las cuales se excluye a las mujeres de la esfera jurídica y preguntarse por qué les están vedados puestos importantes en los diversos ámbitos de la actividad humana. En el segundo libro, la dama Derechura continuará con la construcción de las murallas, edificios y calles, en tanto que a través del diálogo se muestran diversas virtudes –cada una acompañada por un ejemplo tomado de la Antigüedad o de la Edad Media, según el modelo retórico que mostraré en el siguiente apartado– que los misóginos habían negado a las mujeres; asimismo, la autora defiende el derecho a la educación, justificado por medio de nuevos ejemplos de mujeres

que han realizado aportaciones al conocimiento a lo largo de la historia. En el último libro, en el que la ciudad queda finalizada, se hace referencia a las damas que habrán de habitarla gracias a la intervención de la Justicia.

La participación de Pizan en la querella es, pues, paradigmática en el sentido de que representa una reescritura de la historia europea en la que “se deja de dar crédito al saber masculino, saber que calumnia a todo el sexo femenino sin excepción, un saber arrogante y presuntuoso”,²⁶⁴ y abre con ello la posibilidad de colocar la palabra y la opinión de las mujeres en el centro mismo del espacio público, al pasar de lo individual a “una cuestión que compete y es responsabilidad de toda la comunidad, confiriéndole así un carácter totalmente político”.²⁶⁵ Además de la brecha que abre Christine, es importante mencionar la reforma humanística implementada en los ámbitos intelectuales europeos entre 1250 y 1450, en la que se comienza a reconocer por primera vez la determinación individual de las mujeres y se inicia así un proceso que forma parte del humanismo, en el cual se les dará un mayor acceso a los textos y a las escuelas. Lo anterior me parece que deja claro, sin ignorar que las nociones propias del feminismo moderno no se encontraban al alcance de estas autoras, que sus textos evidentemente muestran una necesidad de transgresión de los esquemas tradicionales y, más allá de eso, una pugna por abandonar el lugar que se les había, al parecer inexorablemente, asignado. Lo que deberíamos sopesar es hacia dónde querían dirigirse las escritoras, elemento que me interesa analizar en el segundo tratado de Teresa de Cartagena.

Retórica de la querella

Es muy importante señalar que la querella se constituye, ante todo, como una serie de debates inscritos dentro del arte de la disputa medieval, en los cuales el *telos* de los textos es la argumentación a favor o en contra de una noción a través de “una serie de *probationes* del *genus artificiale* (pruebas que se extraen del objeto de litigio mediante la reflexión) o del *genus inartificiale* (pruebas extratécnicas)”²⁶⁶ Las *probationes* se dirigen a demostrar una verdad a partir del

264 Vargas Martínez, “*La Ciudad de las Damas* de Christine de Pizan: obra clave de la Querella de las Mujeres”, p. 40.

265 *Ibidem*, p. 41.

266 *Idem*.

raciocinio, de manera que se presentan “pruebas propias (*probatio* o *confirmatio*) y la refutación de las del contrario (*confutatio* o *reprehensio*)”.²⁶⁷

Julio Vélez-Sainz sostiene que al tratarse de un debate que busca elogiar o vituperar al sexo femenino, se distingue por el acto retórico de *laudantur mulieres* (alabanza a las mujeres) y se articula “en torno a un encomio *laudantur ad generatim*, el halago del sexo en general, y a otro *laudantur ex actis*, el elogio o el vituperio de la mujer a partir de casos particulares”.²⁶⁸ De este modo, el debate puede partir de una *quaestio infinita*, “(bondad o maldad natural del género femenino) que tiene una naturaleza teórica sin circunstancias concretas en cuanto a persona, lugar y tiempo”, o bien, de una *quaestio finita*, “que tiene una naturaleza práctica, si contempla circunstancias concretas y que puede llegar a la consideración de una causa o un ‘caso’ en su sentido legal”.²⁶⁹ Además, los textos que forman parte de la querrela mantienen, con sus particularidades y de manera flexible, el esquema clásico de la oratoria y las partes del discurso: *exordium*, *narratio*, *partitio*, *confirmatio*, *refutatio*, *reprehensio* y *peroratio*. Desde estas consideraciones, Vélez-Sainz desarrolla un interesante análisis donde muestra una línea de continuidad entre los textos castellanos cuyo tema es la defensa de la intelectualidad femenina; tal línea, que va del siglo xv al xvii, se hace patente en el uso de los esquemas retóricos ya mencionados, así como en la utilización de *topoi* y de tropos muy cercanos, mismos que provienen de tres sitios: la tradición clásica, la bíblica y la latinomedieval.²⁷⁰

Los autores de la tradición clásica que aparecen como paradigmas del lado “misógino” son el mismo Aristóteles, con su ya mencionada *Reproducción de los animales*, junto al *De usu partium corporis humani* de Galeno, en el que se explica la imperfección de las mujeres a partir de su naturaleza fría y húmeda, nociones retomadas por Tomás de Aquino.²⁷¹ Se les suma Juvenal, en cuyas obras aparecen los motivos de la mujer parlera y de la mujer con ornatos y afeites, así como el odio a la mujer casada o el voraz apetito sexual

267 *Ibidem*, p. 32.

268 *Idem*.

269 *Ibidem*, p. 33.

270 Vélez-Sainz, *op. cit.*

271 La obra de Galeno, difundida en versiones árabes al igual que la de Aristóteles, reforzaba todos los aspectos negativos del cuerpo femenino desde la consideración de su naturaleza fría y húmeda: el flujo menstrual como sustancia venenosa, la pasividad y desmesura, así como el deseo sexual ardiente de las mujeres, lo mismo que su insatisfacción. Archer, *op. cit.*, pp. 24 y 25.

femenino.²⁷² Del lado de la defensa, los modelos son Hesíodo, el Libro X de la *República* y el *Fedro* de Platón, en los cuales se reconoce que las mujeres desempeñan una función educadora en la sociedad y recomiendan que ellas mismas sean educadas; tal postura es precisamente la que había retomado san Agustín al hablar del alma humana. Igualmente aparecen como modelos los textos de Ovidio, aunque éstos dan materia para ambos lados del debate, ya que su *Ars amandi* aparece como autoridad erotológica, esgrimiendo el tópico de *mulier hominis confusio est* (la mujer es la ruina del hombre), mientras del otro lado sus *Heroidas*, en las cuales resuenan las voces de las heroínas grecorromanas, las cuales se leyeron a lo largo de los siglos como un texto visiblemente filógino, que más tarde da pie a que Plutarco escriba el *Mulierum virtutes*, otro catálogo de mujeres virtuosas de la Antigüedad.

En lo que respecta a la tradición bíblica, prácticamente todos los textos paradigmáticos sirven del lado de los argumentos misóginos: el Eclesiastés, en el que aparece la mujer que tiende lazos que dejan presos a los amantes; el segundo relato del Génesis, en el que se cuenta cómo la mujer es creada de la costilla del hombre, lo mismo que el relato de la expulsión del Paraíso, tan importante para la fundamentación de la maldad inherente a la mujer a lo largo del Medioevo; el Levítico, cuando habla sobre los tabúes y sobre la impureza de la mujer durante la menstruación y al dar a luz, tabúes que se reafirman en los Proverbios y en Reyes; esto en lo relativo al Antiguo Testamento. En lo que atañe al Nuevo Testamento, el texto primordial es la Primera Epístola a los Corintios, pues es en ella donde Pablo consigna los fundamentos de la exclusión de las mujeres del ámbito público y de su subordinación al hombre; sobresalen los versículos sobre el matrimonio y la virginidad, que se encuentran en el origen de la prohibición impuesta a las mujeres sobre la posesión de su propio cuerpo; también destaca la relación entre los vicios, los placeres y las mujeres, que dejan muy bien establecida la noción de que el peor mal para el género masculino es el género opuesto. Aunque en menor medida, los autores filóginos también sabrán sacar algún provecho de los modelos femeninos de la Biblia, como tendré oportunidad de mostrar un poco más adelante en mi análisis.

Finalmente, en lo que concierne a la tradición medieval latina, de la cual ya he nombrado a santo Tomás y a san Agustín, modelos a uno y otro lado del debate, conviene apuntar el desarrollo que tuvo, tras la reforma gregoriana del siglo XI, el tópico del *contemptu mundi* (desprecio del mundo), muy

272 La Sátira VI de Juvenal sirvió de fuente a *Il Corbaccio* de Boccaccio; en ésta, el autor describe con detalles los vicios de las mujeres romanas casadas de su época y previene a los hombres contra el matrimonio.

utilizado en los sermones y manuales de escritura, y que presentaba de nuevo a la mujer como un ser de naturaleza malvada que encarna la tentación e incita al pecado. También los poetas provenzales, de acuerdo con la tradición del *Ars amandi* ovidiano, insistieron una y otra vez en dicha maldad y la asociaron a la enfermedad del amor que ataca a los hombres cuando caen en las redes de una dama.²⁷³ Cierra la lista de autores modélicos Boccaccio, quien, al igual que Ovidio, presta con sus textos material a ambos polos de la querella: mientras que su *Corbaccio* se instituye como obra guía de la literatura misógina medieval, su *De claris mulieribus* se presenta como el catálogo por excelencia de mujeres virtuosas, al modo de las *Heroidas* y de Plutarco.²⁷⁴ La tradición latinomedieval tiende, entonces, al retomar los modelos de las tradiciones que la preceden, a iconizar a las mujeres, por ello las vuelve un concepto o abstracción que representa sus supuestos vicios o virtudes.

Escritores filóginos en el espacio castellano

El carácter que en Castilla toma el debate en torno a la naturaleza femenina no se encuentra en absoluto alejado de las condiciones que he explicado para el contexto de la Europa cristiana. La tradición hispánica enlaza tanto con la querella francesa representada, ya se ha visto, por el *Roman de la Rose* y por la reacción filógina de Pizan, como con la disputa surgida en torno a los textos de Boccaccio. De este modo, la mujer también aparece en la tradición hispánica iconizada e idealizada, al personificar determinados vicios o virtudes, lo cual apunta hacia la consideración del texto literario no solamente como mimesis de la realidad, sino como parte de esa misma realidad, en la que “desempeña un papel importante en la transmisión de ideas y normas.”²⁷⁵

273 “Durante el período medieval, al tratar el amor como una enfermedad y al situarlo en el contexto moral cristiano, según el cual el amor era un estado en el que el hombre renunciaba a su obligación moral de dejarse guiar por la razón y cometer pecados condenables, fácilmente la presentación negativa de la mujer para estos fines se convierte en otra vertiente más de la misoginia”. Archer, *op. cit.*, p. 40.

274 Para Archer, *De claris mulieribus* no es tanto una vindicación de las mujeres como una recopilación de relatos de mujeres famosas buenas y malas; como en *Il Corbaccio*, “Boccaccio da a entender que la mujer buena era un fenómeno que casi se limitaba a una época pasada”, aunque apunta muchos ejemplos de mujeres virtuosas y sabias. Archer, *op. cit.*, p. 106.

275 Van Veen, “La mujer en algunas defensas del siglo xv: Diego de Valera y Juan Rodríguez del Padrón y los mecanismos de género”, p. 466.

Algunos autores ubican el inicio de la polémica sobre la mujer alrededor de 1438, cuando aparece el *Corbacho*, o *Reprobación del amor mundano*, de Alfonso Martínez de Toledo, Arcipreste de Talavera, que la crítica ha tachado generalmente de misógino. Este texto, influido evidentemente por *Il Corbaccio*, expone los defectos de las mujeres a partir de las teorías galénicas antes expuestas; su aparición habría provocado el enojo de la esposa del rey Juan II, doña María, quien habría pedido a escritores de su corte que respondieran a la ofensa del arcipreste con otros textos. El *Libro de las virtuosas e claras mujeres* de Álvaro de Luna (primera mitad del siglo xv), valido del rey Juan II, cuyo trágico final ha quedado consignado en las crónicas,²⁷⁶ vendría a ser el “repositorio de la recepción hispánica de la discusión europea sobre la naturaleza de la mujer en su siglo, matizada, sopesada y argumentada en lo que conforman los contornos hispánicos de la querelle des femmes”.²⁷⁷ Está compuesto por un proemio, cinco preámbulos y tres libros que recogen más de cien *exempla* de mujeres virtuosas al estilo boccacciano –18 mujeres bíblicas, 78 romanas, 21 mujeres cristianas de la Edad Media–, todos ellos mediante el esquema de la *laudatio ex actis* (elogio de los actos), con el fin de demostrar que, en lo tocante a la virtud, mujeres y hombres son iguales y, por lo tanto, a ojos de Dios. Si Boccaccio se había centrado en la “claridad” en el sentido latino –la *claritas*– y buscaba dar ejemplos de la función moral de la cultura a partir de personificaciones femeninas, Luna busca, en cambio, dar cuenta del valor moral de las mujeres que enlista, de manera que éstas no son solamente ilustres, también son virtuosas.

Asimismo, Luna considera, con base en Platón, que a las mujeres se les debe educar y que éstas pueden acceder, igual que los hombres, al triunfo y a la fama, lo cual resulta “un cambio fundamental en la historia del debate sobre la naturaleza de la mujer”.²⁷⁸ Hace notar don Álvaro que de la *premisa minor* de los misóginos, que consideran a “la mujer” poco virtuosa, se extrae la *premisa maior* de que todas las mujeres son así; pero, como demostrará a través de los *exempla*, la presencia de las mujeres en la historia indica lo contrario, pues en el transcurso de los siglos pueden encontrarse numerosos y significativos modelos de virtud:

276 Acusado de rebelarse contra el rey, Álvaro de Luna fue decapitado en la plaza pública de Valladolid en 1453.

277 Vélez-Sainz, *op. cit.*, p. 61.

278 *Ibidem*, pp. 66- 67.

Lo contrario de lo qual es la verdat, porque todas estas cosas que son virtuosas, aunque mayormente se han de atribuyr a la virgen syn manzilla, nuestra señora santa María por la su muy grand excelencia, empero otras muchas mujeres han resplandescido en ellas e las han avido segund que adelante será dicho. Pues que así es, parece claramente que las menguas o errores no sean en las mugeres por natura, mas por costumbre, porque los ombres tratando los unos con los otros son fechos justos o injustos, como la justicia sea dar su derecho a cada uno.²⁷⁹

El *Triunfo de las donas* de Juan Rodríguez del Padrón (h. 1445), escritor también ligado a la corte de Juan II de Castilla, expresa ideas más alejadas de la tradición, entre ellas, que la ignorancia de las mujeres no se debe a que sean perezosas, o en otras palabras, no es un defecto inherente, sino que tiene una causa social tal como el disgusto de los hombres cuando se dan cuenta de que éstas pueden llegar a sobrepasarlos en conocimiento, cuya consecuencia es que se les prohíba estudiar: “E si algunas caresgen de las sciengias, esto es por enbidia que los onbres ovieron de su grand sotileza; por el su presto consejo et responder en proviso, non solamente el estudio de las liberales artes, mas de todas las sciencias, les defendiendo.”²⁸⁰

La tercera de las obras que completan este panorama de autores masculinos que alaban las virtudes femeninas es la *Defensa de virtuosas mujeres* (1441) de Diego de Valera, escritor, diplomático y soldado de la corte de Juan II, hijo del converso Alonso Chirino, médico del rey. Por sus características, es este tratado el que mayor filiación muestra con los esquemas retóricos propios de la disputa, pues presenta un prólogo, un exordio que constituye el tratado en sí y un apartado final de mayor extensión que el mismo exordio, con notas del autor.²⁸¹ La crítica de Valera se dirige hacia los maledicentes que generalizan la maldad de las mujeres:

fundan su maldecir en las conclusiones siguientes: primera, de un dicho de Séneca que en sus proverbios escribió diciendo: “Estonce es buena mujer cuando claramente es mala”; segunda, que como todo el linaje humanal sea tan flaco que no podemos resistir las tentaciones, y sea verdad las mujeres ser más flacas que los homes, que mucho menos podrán resistirlas; tercera, que, a lo menos por pensamiento, no hay alguna que no sea adúltera.²⁸²

279 Luna, *Libro de las virtuosas e claras mujeres*, p. 143.

280 Rodríguez del Padrón, “Triunfo de las donas”, en *Obras completas*, p. 230.

281 *Idem*.

282 Valera, *Tratado en defensa de las virtuosas mujeres*, p. 49.

El autor parte de una *quaestio infinita* de naturaleza teórica: ¿es el género femenino bueno o malo? La respuesta de los maledicentes es errónea, puesto que no puede concluirse algo universal de un ejemplo particular. Valera presenta entonces refutaciones y ataca el argumento que considera a las mujeres débiles: al poseer la humanidad libre albedrío, los que la conforman, hombres y mujeres por igual, pecan por defecto, de manera que no son más débiles unos que otros. En todo caso, si seguimos este razonamiento, la naturaleza húmeda y fría de las mujeres puede superarse si éstas luchan por adquirir una actitud viril, es decir, si se esfuerzan por aprender de los hombres. Del mismo modo, sin tentaciones sería imposible para la humanidad alcanzar la bienaventuranza, de tal manera que caer en ellas, o bien, superarlas, son, respectivamente, formas de demostrar la maldad de las mujeres –como lo desean los misóginos–, o bien, su bondad –lo que buscan los filóginos–.

Una mujer que usa la retórica

Muy bien sabemos que la retórica constituye la base de todo discurso literario medieval, y ya se ha visto que esto explica, a lo largo de toda la querrela de las mujeres, su uso fundamental para argumentar desde uno y otro lado.²⁸³ Al ser tal la realidad textual con la que nos encontramos, resulta imprescindible recurrir al análisis retórico en el caso de los tratados de Teresa de Cartagena, quien demuestra tener conocimientos sólidos de dichas convenciones, muy probablemente conseguidos durante su estancia en Salamanca, hecho que la enfrenta directamente con la prohibición misógina del aprendizaje de una disciplina reservada a los hombres, a quienes correspondía el hablar en público.

Para esta parte de mi interpretación, seguiré el esquema que utiliza Julio Vélez-Sainz para estudiar las obras filóginas del siglo xv castellano.²⁸⁴ De forma preliminar, cabría recordar que los investigadores han hecho notar el uso que Teresa de Cartagena hizo del discurso forense, identificado con el género judicial clásico; éste se ocupa de acciones pasadas con la finalidad de que un juez

283 Valga recordar el clásico estudio de Ernst Robert Curtius en el que explica la adopción de la retórica clásica a lo largo de la Edad Media, hasta la construcción de un nuevo sistema que sobreviviría hasta la llegada de la Modernidad. Los géneros retóricos medievales que llegaron a conformarse son: el *ars dictaminis*, o *dictandi*, o arte de la escritura de cartas; el *ars poeatrie*, o la retórica de la escritura versificada, y el *ars praedicandi*, o arte de la predicación. Vid. Curtius, *Literatura europea y Edad Media latina*.

284 Vélez-Sainz, *op. cit.*

o un tribunal establezcan conclusiones y acepten o rechacen los argumentos del orador, así como hagan justicia sobre los acontecimientos. Igualmente, el tratado puede relacionarse con el *ars praedicandi* medieval, cuyos antecedentes los encontramos en la patrística, especialmente en san Agustín.²⁸⁵ Según Rocío Quispe-Agnoli, al estar reservada la emisión y composición de este tipo de discurso a los varones, Teresa de Cartagena estaría, en efecto, transgrediendo abiertamente las convenciones sociales y literarias de su época, y poniendo su texto y sus conocimientos retóricos “al servicio de intereses femeninos”.²⁸⁶

Exordium

El tratado de Teresa de Cartagena inicia con una dedicatoria a doña Juana de Mendoça. Dicha dedicatoria se identifica con la primera parte del discurso, el *exordium*, o preámbulo. En el caso del discurso forense, así como en el discurso político y algunas veces en la encomiástica, la finalidad del *exordium* es que el público sea benévolo ante las palabras del orador o del autor; los preceptos que allí se aducen son, pues, de muy diversa índole, de acuerdo con las circunstancias en que el discurso se emite, así como de su temática. Los tópicos que comúnmente se introducían en el exordio eran cuatro: la afectación de modestia, que incurría en la *captatio benevolentiae* (conseguir la benevolencia);²⁸⁷ el uso de máximas, proverbios o sentencias; la declaración de la *causa scribendi*, o motivo por el cual se escribe, de la cual, a su vez, dependían los topos relacionados con la dedicatoria de la obra o la invocación a las musas o a la divinidad, y finalmente la *brevitas*. Teresa de Cartagena, como veremos a continuación, hace uso de tres de ellos.

285 El esfuerzo de san Agustín y san Jerónimo por legitimar el uso de la retórica clásica en la predicación cristiana sería fundamental para el nacimiento del género. El otro elemento paradigmático en la conformación del *ars praedicandi* fue la tradición homilética, es decir, la lectura y comentario de la Biblia; el método de san Jerónimo, por ejemplo, consistía en partir de un texto sagrado y desarrollar una interpretación a través de diversos medios, buscando en la misma Biblia ilustraciones y confirmaciones. Vid. Alberte, “Antecedentes históricos”, en *Retórica medieval. Historia de las artes predicatorias*, pp. 19-49.

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

287 Aludir a la propia debilidad es un tópico propio del discurso forense. Tales fórmulas gozaron de una gran difusión a lo largo de la Edad Media, al mezclarse con formas de empequeñecimiento provenientes del Antiguo Testamento: “En presencia de Saúl, David dice ser como un perro muerto y como una pulga (I Reyes, 24:15, y 26:20). Esta fórmula pasa después a San Jerónimo: *Ego pulex et Christianorum vumimus*”. Curtius, *op. cit.*, p. 129.

El primero que se presenta es el tópico de la *captatio benevolentiae*, a través del cual el emisor del discurso busca ganarse la empatía de su auditorio al relatar los pesares y las penalidades por las que ha pasado. Este tópico está claramente en relación directa con la dedicatoria, la intencionalidad y los receptores de la obra, tanto si el adversario del debate es un personaje ante el cual el público puede sentir simpatía, como si, por el contrario, el que argumenta es alguien que puede resultar desagradable, pues mediante la *captatio benevolentiae* “el orador intentaba ‘introducirse subrepticamente’ en el ánimo de los oyentes, aludiendo apenas a los aspectos menos favorables y desplazando la atención hacia los puntos débiles de la tesis contraria”.²⁸⁸

Considero que ésta es la estrategia por la que Teresa de Cartagena se decanta para iniciar su texto, puesto que trata de defender su anterior obra y, si bien no podemos identificar en lo específico a sus adversarios, sí que podemos afirmar que se trataba de varones cercanos seguramente al círculo de Gómez Manrique y, por lo tanto, personajes que llevaban la batuta intelectual de la Castilla de la época, precursores también del humanismo español. Teresa de Cartagena no se refiere a ellos en este primer momento, sin embargo, deja bien claro que se encuentra en desventaja al emitir su discurso. La autora remarca que si ha tardado tanto en dar a luz su tratado es porque su condición física le impide ocuparse tanto como quisiera de tales asuntos, pues la enfermedad no solamente quebranta las fuerzas de su cuerpo, sino también las de su mente, asunto que ya había tratado de forma extensa en *Arboleda de los enfermos*. Sumada a la enfermedad, se encuentra la lucha que en contra de las tentaciones Teresa declara entablar continuamente, una lucha “llena de ynteriores combates y espirituales peligros con muchedumbre de vanos e variados pensamientos”.²⁸⁹ Para Esther Alfonso Pinto, esta referencia a su condición de enferma dotaría a Teresa de una inesperada “fuerza capaz de arremeter contra toda la estupidez del prejuicio humano de la época”.²⁹⁰

Otro tópico, no necesariamente esencial en el exordio, se presenta ligado a la afectación de modestia que abre el texto, lo mismo que a la declaración del motivo de la escritura: se trata del tópico del *sermo humilis*, pues Teresa de Cartagena asegura que su entendimiento, al ser “flaco e mugeril”,²⁹¹ no es capaz de elaborar un discurso por sí mismo, afirmación que complementa la anterior; así, la autora se presenta como pecadora, débil e ignorante. De Hildegarda de

288 *Ibidem*, p. 72.

289 Teresa de Cartagena, *Admiración operum Dey*, p. 112.

290 Alfonso Pinto, “Dignidad de la persona y vindicación del intelecto femenino”, p. 310.

291 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 113.

Bingen a sor Juana Inés de la Cruz, pasando por Teresa de Ávila, muchas escritoras hicieron uso de este recurso en medio de complejas situaciones socio-culturales que las colocaban en un territorio peligroso. Al llamarse a sí mismas iletradas,²⁹² las autoras, en efecto, ponían en práctica la ironía, al nombrarse de un modo pero mostrarse en realidad como sabias, capaces de articular discursos complejos y conscientes de su derecho a hablar y a ser escuchadas.²⁹³ Teresa de Cartagena, en la misma sintonía, “manipula la flexible argumentación escolástica”²⁹⁴ a través de este recurso, pues al tiempo en que se muestra poco digna del trabajo intelectual, desarrolla una serie de complejos razonamientos que finalmente le permiten justificar su escritura y, por ende, demostrar su gran capacidad intelectual.

La forma de autorización que encontramos en las místicas y visionarias de la Edad Media y la temprana edad moderna es generalmente el recurso de la intervención divina. La mística inglesa del siglo XIV Juliana de Norwich, por ejemplo, habla en un primer momento de sí misma como “una criatura ‘débil y frágil’, que no se considera maestra, pues es ‘tan sólo mujer’”, para pasar luego a referirse a la confianza que ha adquirido con el paso de los años y al convencimiento “de que la revelación recibida, así como su interpretación, es realmente revelación de Dios dirigida a todos los seres, sin distingos jerárquicos”,²⁹⁵ a pesar de que su pensamiento rebase los límites de la ortodoxia. Muy cercana a ésta, Teresa de Cartagena señala que su flaco y mujeril entendimiento necesita de la intervención de “la Virtud soberana” que “le esfuerça e alunbra”.²⁹⁶ Tal estrategia inicial de autodescalificación proviene, de igual forma, de la retórica clásica, pues era común que el orador declarase su impericia, ya que, como señaló Quintiliano, nos inclinamos naturalmente hacia aquél que se encuentra en dificultades.

292 El término “iletrado” se usaba para designar a quienes no sabían latín, pero en el contexto de las disputas teológicas escolásticas (siglos XIII y XIV) se relaciona también con el debate antes señalado, acerca de la posibilidad de que las mujeres fueran maestras, posibilidad que, ya hemos visto, fue finalmente negada.

293 “También Cristina de Pizán, contemporánea de Juliana, habrá de utilizar el tópico de la ignorancia en su larga polémica con los doctores de la universidad de París, y alegrará, no sin ironía, su ‘pequeño saber’ mientras escribe sin cesar”. Tabuyo, “Introducción”, en Norwich, *Libro de visiones y revelaciones*, p. 10.

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

295 Tabuyo, en Norwich, *op. cit.*, p. 10.

296 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 112.

Teresa recurre a tal autodescalificación en más de una ocasión, al utilizar el tercero de los tópicos del exordio, el del uso de máximas, proverbios y sentencias; así, escribe: “Ca pues el árbol malo [...] no puede fazer buenos frutos”.²⁹⁷ Hace también uso de metáforas que, líneas más tarde, adquirirán mayor profundidad, al comparar, por ejemplo, su pequeñez e ignorancia con una tierra estéril sobre la cual Dios derramará su gracia: “porque Aquél que da esfuerço a los flacos e entendimiento <s> a los pequeños qu[i]era abrir el arca de su diuinal largueza, dexando [derramar] de la fuente de su abundosa graçia sobre esta tierra estérile e seca”.²⁹⁸ Por último, el exordio de *Admiración operum Dey* se ajusta a la condición de la *brevitas*, o brevedad, pues no llega a ocupar un folio entero, y allí la autora se limita a señalar lo estrictamente necesario para dar comienzo al tema que le ocupa.

Narratio

En el esquema clásico, al exordio le sigue la *narratio*, en la cual se exponen los términos de la cuestión que está a debate. Tras la dedicatoria a Juana de Mendoza, Teresa de Cartagena escribe una introducción que podemos identificar con esta parte del discurso. Al ser la finalidad de la *narratio* instruir (*docere*), aunque sin dejar de deleitar (*delectare*), esto es, sin fatigar a aquel que sigue el discurso, debe cumplir con tres cualidades: brevedad (*brevis*), claridad (*dilucida* o *perspicua*) y verosimilitud (*verisimilis*).²⁹⁹

La introducción de *Admiración operum Dey* es ciertamente muy breve y consigna únicamente lo que será luego necesario a la autora para exponer sus argumentos en medio del debate que le ocupa. Teresa se dispone primeramente a declarar lo que no había explicado en el exordio, es decir, la *causa scribendi*, o motivo de escritura de su tratado, de acuerdo con la relación de las circunstancias que la tratadística medieval tomaba de *De inventione* de Cicerón: las circunstancias de persona, hecho, causa, lugar, tiempo, modo y facultad. En este caso, la autora se refiere solamente a los tres primeros y explica quiénes están implicados en la cuestión, qué es lo que se debate y por qué: resulta que ciertos “prudentes varones” y también algunas “henbras discretas” se han maravillado de que haya sido una mujer, que por naturaleza es intelectualmente inferior a los hombres de acuerdo con la doctrina aristotélica,

297 *Idem.*

298 *Idem.*

299 Mortara Gavarelli, *Manual de retórica*, p. 76.

la que escribió un tratado como la *Arboleda de los enfermos*. Mucha mayor admiración despierta el hecho al tratarse de una mujer enferma, lo cual suma cualidades negativas: “¿Cómo en persona que tantos males asyentan puede haber algund bien?”³⁰⁰

Ante este panorama inicial, la autora responde con la misma admiración: puesto que su obra, según su propia definición, es “pequeña, de poca sustançia”,³⁰¹ tendría que ser acorde a ese entendimiento pobre y limitado que ya en el exordio nos ha hecho saber que posee y, por lo tanto, no debería despertar ningún tipo de sorpresa. Aun así, si recurrimos nuevamente al tópico del *sermo humilis*, señala que comprende a sus detractores, ya que, si bien su tratado no contiene “cosa muy buena ni digna de admiración”,³⁰² de cualquier forma cabe admirarse de que un necio sea capaz de hablar. Con base en esta lógica, la autora señala que, por su parte y de acuerdo al lugar que le corresponde, se encuentra dispuesta a aceptar los “injuriosos denuestos” y no espera, del mismo modo, “vanos loores”.³⁰³ Sin embargo, recurre nuevamente a la ironía como estrategia de legitimación, al contraponer la conformidad con el vituperio de sus adversarios, la imposibilidad de aceptarla de forma absoluta: “Pero hay otra cosa que [no] debo consyntir, pues la verdad non la consyente, ca paresçe ser no se maravillan los prudentes del tractado ya dicho, mas avn algunos no pueden creer que yo hysiese tanto bien ser verdad”.³⁰⁴

Lo que desea hacer notar Teresa es la falta de lógica en el razonamiento de aquellos que la vituperaron: dichos varones –en lo sucesivo no vuelve a mencionar a las “discretas henbras”– se maravillan de que una mujer haya podido escribir un tratado, pero siendo la obra tan poca cosa, su reacción no debería ser tal, de lo cual puede entonces derivarse que la sorpresa y la admiración provienen de otra causa. Teresa no tarda en señalarla: lo que ha molestado a sus lectores no es solamente que ella, mujer, sorda –¿y conversa?– haya escrito la *Arboleda*, sino que el texto contenga verdades, es decir, que al tratarse de un texto tan bien elaborado, no puedan más que tenerlo en cuenta: “mas avn algunos no pueden creer que yo hysiese tanto bien en ser verdad”.³⁰⁵ De lo anterior se deduce que en realidad los necios son aquellos “prudentes varones”, que Teresa es muy consciente de la calidad de su texto y que está lejos de

300 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 113.

301 *Idem.*

302 *Idem.*

303 *Idem.*

304 *Ibidem*, p. 114.

305 *Idem.*

considerar su entendimiento por debajo del de ellos. De otro modo, ¿por qué molestarse en escribir otro tratado que la reivindique como escritora?

Ya bastantes críticos han señalado la intencionalidad del texto en estos mismos términos, aunque hay discrepancia en torno a si lo que le interesa a la autora es, ante todo, reclamar el derecho de las mujeres a participar del ámbito intelectual, o si, más bien, se trata de defender lo planteado en la *Arboleda*. Fernando Gómez Redondo, por ejemplo, sostiene que la defensa de Cartagena no tiene tanto que ver con una toma de conciencia de su función de autora, como con un deseo de justificar las opiniones que en materia religiosa había lanzado en su anterior texto; esto es, hacer ver que puede ocuparse de tales temas: “lo que no puede olvidarse es que a esta monja lo que más le preocupa era que se dudara no de su ingenio literario, que eso le daba igual, sino de su competencia, como iluminada por la gracia de Dios, para abordar los asuntos espirituales que agavilla en la *Arboleda de los enfermos*”.³⁰⁶ Vélez-Sainz, por su parte, considera que en este tratado la autora se aparta de sus coetáneos masculinos y pasa a formar parte de la corriente de resignificación de la querella en la que las autoras, a partir de Pizan, toman postura con respecto a su lugar en el mundo, aunque coincide con Gómez Redondo en que la *Admiración* complementa los intereses místicos y ascéticos de Teresa.³⁰⁷

Los puntos hasta ahora considerados permiten formarnos una idea de la importancia y alcance de las estrategias retóricas que la autora utiliza, algunas de las cuales no sólo subsistieron como esquemas propios de una tradición a lo largo de los siglos que duró la querella, sino que también permitieron, una y otra vez a las escritoras, situarse como sujetos de conocimiento aun frente a las continuas dificultades y descalificaciones de su ambiente. Así lo demuestra en el siglo xvii, en la recta final de la querella, sor Juana Inés de la Cruz, quien en su “Respuesta a Sor Filotea”, tras las correspondientes fórmulas de humildad –“¿Qué entendimiento tengo yo, qué estudio, qué materiales, ni qué noticias para eso, sino cuatro bachillerías superficiales?”–,³⁰⁸ realiza un despliegue de inteligencia que no puede más que colocarla por encima de sus adversarios, en un gesto que va mucho más allá de querer demostrar que la mujer es también virtuosa y capaz de reflexión, y de acuerdo a un momento en que el paso hacia la praxis científica era ya inevitable.³⁰⁹

306 Gómez Redondo, *Historia de la prosa medieval castellana III. Los orígenes del humanismo. El marco cultural de Enrique III y Juan II*, p. 3054.

307 Vélez-Sainz, *op. cit.*, p. 325.

308 Sor Juana Inés de la Cruz, “Respuesta a Sor Filotea”, p. 430.

309 Vélez-Sainz, *op. cit.*, p. 369.

Teresa de Cartagena está por supuesto muy lejos todavía de ese momento, aunque en este punto resulta innegable que tenía conciencia de su capacidad. No era posible que, como sor Juana, se colocara a sí misma y su inteligencia como artífices de su pensamiento, y por ello, al final de la *narratio*, vuelve a mencionar, aunque superficialmente, que su obra no ha sido posible más que por la misericordia y la gracia de Dios. Es porque la verdad que encierra el primer tratado de la autora proviene de la revelación que Teresa puede justificar la elaboración de su defensa y la totalidad de su escritura. La *narratio* se cierra, en este punto, habiéndose limitado la autora a enunciar la *propositio*, es decir, a presentar los términos esenciales del hecho que se expone. La *narratio* concluye con una nueva fórmula de humildad, que nos recuerda la metáfora sobre la tierra estéril del exordio: “soy un pequeño pedaço de tierra”.³¹⁰ Antes de dar comienzo a la argumentación, la autora apunta además una última disculpa, en la que reitera que, por las antes señaladas razones, se atreve a presentar “esto que a la mía pequeña y e flaca [discreción] por agora se ofresçe”.³¹¹

Argumentatio

La parte más extensa de *Admiración operum Dey* coincide con la sección más dilatada del discurso clásico, la *argumentatio*, o argumentación, en la cual se presentan las pruebas necesarias para sostener la posición del orador en el debate (*confirmatio* o *probatio*) y se rebaten las tesis del adversario (*confutatio* o *reprehensio*). Recordemos que, como señala Vélez-Sainz, en la oratoria forense, construida sobre el sistema aristotélico, las pruebas presentadas pueden ser de dos tipos: técnicas, es decir, “producidas mediante la aplicación del arte retórica”, y no técnicas, esto es, “exteriores e independientes del arte”.³¹²

Las pruebas que presenta Teresa de Cartagena en su tratado son del primer tipo, con lo cual me circunscribiré a recapitular la clasificación que dentro de ese grupo lleva a cabo la retórica clásica. Entre las pruebas técnicas encontramos, en primer lugar, las pruebas de hecho, que pueden ser necesarias o incontrovertibles, o bien, pueden ser necesarias y entonces se trata de indicios o huellas. En segundo término, encontramos pruebas por inducción, y éstas no son otras que el *exemplum*, el cual “recurre a un hecho concreto, real o ficticio (pero verosímil), que puede generalizarse”.³¹³ No olvidemos que,

310 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 114.

311 *Idem*.

312 Mortara Gavarelli, *op. cit.*, p. 84.

313 *Ibidem*, p. 86.

como lo he hecho notar en el análisis de *Arboleda de los enfermos*, el *exemplum* fue para los moralistas cristianos, sobre todo en la Baja Edad Media, un instrumento de edificación fundamental utilizado en el *ars praedicandi* y en las hagiografías, mismo que, en medio de la crisis espiritual del siglo XIII, dio lugar a una serie de obras cuya intención era por primera vez articular sermones en las lenguas vernáculas.

Un tercer tipo de pruebas técnicas son las dadas por deducción, cuyas premisas “han de buscarse entre las ideas generales adecuadas para constituir la base de los razonamientos”.³¹⁴ Dichas ideas pertenecen a la memoria colectiva y se articulan en los llamados *topoi*, o lugares comunes, en los que su naturaleza puede ser de cantidad, de cualidad, de orden, de existencia, de esencia y de persona. De acuerdo con la tradición de la historia de las ideas, una hermenéutica de los *topoi* puede ayudarnos a explicar los modelos culturales de los distintos periodos históricos.³¹⁵ Es hacia esta dirección que me interesa orientar el presente análisis.

Al inicio de la *argumentatio*, la autora vuelve sobre la cuestión de cuáles son las cosas que causan admiración a los hombres, pero no va directamente a señalar que hay quienes se han maravillado de su obra, sino que comienza arguyendo que todo cuanto forma parte de la creación es digno de admiración: “todas las cosas que la onipotencia de Dios h[a] fecho [e] faze en el mundo son de grande admiración a nuestra humano seso, asy que la menor cosa que este soberano e potentísimo Hazedor ha fecho e faze, no es de menor admiración que la mayor”.³¹⁶ Para probar su afirmación, recurre primeramente al argumento de autoridad y cita a san Agustín, quien considera que las cosas que vemos cotidianamente y que nos parecen naturales no nos causan tanta admiración como las cosas que solamente ocurren de forma extraordinaria.³¹⁷ Es precisamente por ello, y aquí sí retorna Teresa de Cartagena a lo expuesto en la *narratio*, que su tratado ha despertado admiración en los varones, ya que no es común “que mujer haya echo tratado”.³¹⁸

Pasa, entonces, Teresa a presentar su primera refutación: dado que la inferioridad intelectual de las mujeres sostenida por los aristotélicos no dejaba prácticamente ningún sitio a la posibilidad de que entre alguna de ellas escapara a tal definición, lo primero que le corresponde a Teresa es demostrar lo

314 *Ibidem*, p. 89.

315 *Ibidem*, p. 93.

316 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 114.

317 *Vid.* san Agustín, “Sermón CXXX”.

318 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 115.

contrario. Con ello se coloca dentro de la querrela de las mujeres, en un sitio muy cercano a la noción agustiniana de la complementariedad de los sexos. Teresa de Cartagena esgrime este tipo de argumento, que perderá su importancia en siglos posteriores, pues, como señala Allen, tal concepción, tomada generalmente del neoplatonismo, es compatible con el dogma de la resurrección, que todavía en la época de Teresa de Cartagena resultaba crucial para los escritores cristianos no contradecir.³¹⁹

El argumento utilizado a continuación es un *argumenta a persona* (argumento contra la persona), centrado en la cuestión de la diferencia sexual. La autora asevera que si Dios, cuyos designios son insondables, puede dotar de ciencia el entendimiento de los hombres, también puede dotar el de las mujeres, a pesar de las desventajas naturales de éstas, y más allá de eso, el entendimiento que posee cada uno debe ayudar al otro. Tres son las pruebas que acompañan su argumento, una de ellas por deducción y dos por inducción; la primera se trata de la enunciación del tópico del meollo y la corteza, tópico que podemos encontrar también en otro autor converso del Renacimiento español, fray Luis de León, quien continuamente distingue el sonido y sentido exteriores de las palabras, a los que llama “la corteza de la letra”, de su significado y espíritu interiores, a los cuales se refiere como el “espíritu” o “secreto” que encierran. Los dos aspectos van unidos, “pero domina el sentido interior que sale del alma”³²⁰

A Teresa no le interesa referir la metáfora al lenguaje, sino que se enfoca en las diferencias existentes entre hombres y mujeres; así, los hombres, por naturaleza fuertes, se identifican con la corteza, mientras que a las mujeres corresponde el meollo: “ca el onbre es fuerte e valiente e de grande ánimo e osado e de más perfecto e sano entendimiento, e la muger, por el contrario, ca es flaca e pusilánimi, de pequeño coraçón e temerosa”³²¹ El reverso de la metáfora no deja de relacionarse con la reflexión de fray Luis: lo exterior y lo interior van unidos, y sin la parte secreta, lo que está a la vista no se encuentra completo. La flaqueza y pequeñez femeninas, lejos de poner en desventaja a las mujeres, son necesarias para que la fortaleza del hombre subsista:

E sy queredes bien mirar las plantas e árboles, veréys como las cortezas de fuera son muy rezias e fuertes e sofridoras de las [ten]pestades que los tienpos hazen, aguas e yelos e calores e fríos. Están así enxeridas he hechas por tal son que no

319 Allen, p. 3, citado en Vélez-Sainz, *op. cit.*, p. 332.

320 Álvarez Turienzo, “Clave epistemológica para leer a Fray Luis de León”, p. 23.

321 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 116.

paresçen syno vn gastón firme e rezió para conservar e ayudar el meollo qu'está en[cer]cado dentro. E asý por tal horden e manera ando lo vno a lo ál, que la fortaleza e rezidumbre de las cortezas guardan e conservan el meollo, sufriendo esterioramente las tempestades ya dichas. El meollo asý como es flaco e delicado, estando yncluso, obra ynteriormente, da virtud e vigor a las cortezas e asý lo vno con lo ál se conserva e ayuda e nos da cada año la diversidá o conposidad de las frutas que vedes.³²²

La siguiente prueba por deducción que esgrime la autora es un *exemplum* tomado del Antiguo Testamento: se trata del conocidísimo relato de la creación de la mujer contenido en el Génesis. En su interpretación del relato, Teresa reconoce en la hembra una “ayudadora del varón”³²³ y recurre a una cita del Génesis para probarlo: “leémoslo en el Génesy, que después que ovo Dios formado <d>el onbre del limo de la tierra e ovo ysp[i]rado el espíritu de vida, dixo: ‘No es bueno que sea el onbre solo; hagámosle adjutorio semejante a él’”.³²⁴ Resulta muy interesante que Teresa incurra en la ambigüedad en lo que respecta a cuál de los relatos de la creación de la mujer que se consignan en el Génesis está citando. Recordemos que tanto la Biblia hebrea como la Vulgata latina contienen dos relatos distintos; en el primero de ellos, hombre y mujer son creados iguales: “Y crió Dios al hombre á su imagen: á imágen de Dios los crió; macho y hembra los crió”;³²⁵ mientras que en el segundo, que aparece apenas unos versículos después, Adán es creado en primer lugar y, posteriormente, Dios crea a Eva: “Y formó el Señor Dios la costilla, que había tomado de Adam, en mujer: y llevóla á Adam”.³²⁶

Tanto en el ámbito judío como en el cristiano, el segundo relato se sobrepuso al primero, lo que contribuyó a dar forma a los argumentos clásicos sobre la inferioridad femenina y, claro está, a todas las situaciones en las cuales dicha noción se ponía en práctica.³²⁷ Lo que cabe reflexionar en este punto

322 *Ibidem*, p. 117.

323 *Ibidem*, p. 118.

324 *Idem*.

325 Génesis, 1:27.

326 Génesis, 2:22.

327 El Antiguo Testamento de la Biblia hebrea “es resultado de un largo proceso de formación durante el que se han ido fundiendo tradiciones y materiales diversos recogidos y elaborados en distintos contextos históricos. Las dos narraciones de la creación son una muestra de ello. El primero de los relatos, con un marcado carácter litúrgico, es fruto de la tradición sacerdotal y tiene su origen en el Destierro de Babilonia; el segundo, el llamado relato yahvista, fue compuesto en Judá en torno al s. x y en él se utilizan los

es si a través de la ambigüedad de la cita, o más bien de la paráfrasis que hace del Génesis, Teresa de Cartagena podría estar abriéndose a una interpretación en la cual no se excluya el primero de los relatos. Ello da lugar a la posibilidad de pensar al hombre y a la mujer en iguales condiciones, de allí que, tras el ejemplo, la autora indique que, de señalar a la mujer como aquella que ayuda al varón, se puede derivar la cuestión de si es más fuerte el que ayuda o el que es ayudado. A Cartagena, esta pregunta le parece vana y considera que la aleja de su propósito, el cual sabemos es demostrar que la capacidad intelectual de las mujeres iguala a la de los hombres.

Ayudar, en todo caso, no se debería relacionar con la inferioridad, sino con la complementariedad, y para refutar lo primero y demostrar lo segundo, Cartagena da paso a otra prueba por inducción, un *exemplum* tomado del Antiguo Testamento: la historia de Judit. A esta heroína bíblica, Teresa de Cartagena la coloca como modelo de fortaleza y de inteligencia. Apunta la autora: “Así que deven notar los prudentes varones que Aquél que dio industria e graçia a Iudit para fazer vun tan marauilloso e famoso acto, bien puede dar industria o entendimiento e graçia a otra qualquier henbra para fazer lo que a otras mujeres, o por ventura algunos del estado varonil no s[ab]rían”.³²⁸

El relato bíblico de Judit se ubica en los tiempos del rey Nabucodonosor, en el siglo VII a. C., después de la caída del Imperio asirio y de su capital, Nínive; se trata de la historia de una mujer viuda que da muerte a Holofernes, enemigo del pueblo de los israelitas. Judit es uno de los ejemplos comunes de fuerza femenina en los tratados de la época; entre las características que llaman la atención, están el que Judit no sólo corta con sus propias manos la cabeza de su enemigo, esto es, realiza la acción eminentemente masculina de empuñar el arma, sino que además miente para acercarse a Holofernes y seducirlo, e incluso llega a pedirle a Dios que le inspire palabras engañosas para poder llevar a cabo con éxito el asesinato. Una vez cumplida su misión, Judit escapa a las reglas de su colectividad y permanece viuda, administrando su riqueza. Si bien se trata de una mujer piadosa, que ayuna, ora y ofrece sacrificios, no por ello deja de aparecer como peligrosa para el funcionamiento de la sociedad patriarcal, pues el autor del libro la coloca a la altura de los grandes héroes de Israel y la ubica como “el prototipo israelita de lo que Dios podía hacer con lo pequeño e insignificante”.³²⁹

elementos característicos de la narración popular”. Salvatierra Ossorio, “La mujer en el mundo judío”, p. 96.

328 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 120.

329 Álvarez Valdés, “Ester y Judit: entre la identidad judía y el rechazo”, p. 190.

De acuerdo con dicho modelo, Teresa de Cartagena remarca la santidad de Judit, aunque solamente para destacar que no por causa de ésta se le permitió realizar la hazaña que salvó a su pueblo del ejército enemigo; el verdadero origen de su fuerza es divino, pues Dios no hace beneficios a los hombres por los méritos que éstos tienen, sino por su inestimable bondad: “Asý que verdad sea que aquesta buena dueña e honesta viuda era muger sancta, pero los beneficios y gracias e maravillas que Dios haze proçeden de tan alta fuente, que ninguno por santo que fuese los podría meresçer, sy la bondad de Dios no le hiziese dino”.³³⁰ Resulta curioso que sean Eva y Judit los únicos ejemplos de mujeres virtuosas de los cuales la autora echa mano en su tratado, absteniéndose de incluir ejemplos de mujeres del Nuevo Testamento, de santas o de mencionar a la Virgen María. El de Judit es un libro que no fue incluido en el canon de la Biblia hebrea, y una de las probables razones de su rechazo es que las características de su protagonista representaban una amenaza al orden patriarcal judío; no obstante, el libro sí se incluye en el Antiguo Testamento cristiano.

A partir de estas consideraciones, es difícil eludir el cuestionamiento en torno a la elección de personajes femeninos que realizó Cartagena, ambos de origen judaico, pero reinterpretados por la tradición cristiana, tanto desde el lado misógino, como desde el filógeno. El que haya algún atisbo de criptojudaismo en la obra de Cartagena está muy lejos de resultar una posibilidad; sin embargo, su condición de conversa, que antes he abordado y considero un elemento clave para la interpretación de estos textos, sí que puede arrojar luz sobre las elecciones y las rutas tomadas por la autora. Pearson hace notar, por ejemplo, que Teresa de Cartagena, como otros autores conversos, prefiere utilizar la palabra “Dios” para referirse a la divinidad cristiana, o bien, emplea adjetivos sustantivados como “Soberano”, “Soberano Señor”, “Virtud Soberana” o “Soberana Verdad”, en lugar de utilizar el nombre de Cristo o de Jesucristo.³³¹

Con la mención de estos dos personajes femeninos, y una vez demostrado que las mujeres también pueden alcanzar el saber, pues sus condiciones de transmisión no tienen que ver con el sexo, sino con factores que luego va a desarrollar, cierra la autora su argumentación en torno a la complementariedad del hombre y la mujer. Se dispone, luego, a probar el argumento más fuerte de todo su tratado: que la única fuente de conocimiento verdadero es Dios. Para ello, vuelve a la consideración de que es normal maravillarnos

330 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 121.

331 La única ocasión en que Teresa utiliza el nombre “Jesús” es cuando usa la expresión “grand Perlado e soberano Pontífice, Jhesuchristo nuestro Señor”. En el *Oracional*, su tío Alonso utiliza un patrón similar. *Vid.* Pearson, *op. cit.*, p. 11.

de lo que es poco común. Hace entonces una distinción entre los bienes que podrían despertar nuestra admiración: primero menciona los que son más cercanos y los llama “bienes generales”, que, a su vez, se dividen en bienes de fortuna y bienes de natura. Más allá de éstos están los bienes de gracia, que, a diferencia de los anteriores, no sólo son creados por Dios, sino que provienen directamente de su mano. De este modo, resultan mayores, pues además de descender “de la más alta fuente”, “sobrepujan la fuerça de la naturaleza humana” y “son más eçelentes e más durables bienes e de mayor prouecho e reposo al ánima que no los de fortuna”.³³² La prueba que aduce aquí es de autoridad y proviene de Pablo: “Pues sy donde abunda pecado, que es defecto del ánima, ha sobreabundado e puede sobreabundar la graçia, ¿por qué no sobreabundará donde abundan las otras defetuositydades e pasiones corporales, como éstas no sean pecado?”³³³

Así, Teresa de Cartagena sostiene que debemos maravillarnos de todos los bienes proveídos por Dios, especialmente de loar los bienes de gracia, ya que en ellos queda patente que la divinidad puede, a partir de lo pequeño, hacer grandes cosas. De igual manera, previene la autora de la ofensa en la que alguien puede incurrir cuando no cree que se le haya otorgado alguna gracia al prójimo, tal y como sucedió a los varones que dudaron de su escritura. Aduce aquí una prueba de hecho: todos los varones han adquirido su saber por medio de un mentor, es decir, han tenido que ser discípulos antes de volverse ellos mismos maestros, de manera que cualquier persona que tenga a alguien que la guíe y que se aplique al estudio podría adquirir el mismo conocimiento y volverse, por tanto, sabia; de ahí se deriva, ya que la fuente primigenia de conocimiento es Dios, “Señor de las çiençias”, que no le será negada la sabiduría a quien la desee y la busque “con entrañable cuydado”.³³⁴

Hay, sin embargo, una preferencia divina para con los menesterosos, y por eso, dice Teresa, Dios reparte su sabiduría en donde más hace falta: “¿E dónde es más menester la luz que allý donde abundan las tinieblas? ¿E dónde es más menester la sabiduría que allý donde es la peligrosa ynorancia? ¿E dónde es más menester la graçia que allý donde es multitud de pecados? ¿Dónde es más menester la consolación que allí donde es la grand<eza> afliçión d'espíritu y persona?”³³⁵ La prueba aducida para este argumento pertenece al grupo de pruebas por inducción y se trata de un ejemplo tomado del

332 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 124.

333 *Ibidem*, p. 124. *Vid.* Carta a los Romanos, 5:20.

334 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 128.

335 *Ibidem*, pp. 129 y 130.

Nuevo Testamento, aunque de protagonista masculino: el relato del ciego que encuentra a Cristo en el camino de Jericó. La ceguera de dicho personaje pasa a representar, en este contexto, la ausencia de conocimiento, que a través de la intervención divina puede transformarse en sabiduría. Al compararse con un ciego que recobra milagrosamente la vista, vuelve Teresa a la representación de Cristo como “médico de las ánimas”, tan fundamental en *Arboleda de los enfermos*. Si en su primer tratado se había referido a su sordera como el medio a través del cual Dios la apartó de los ruidos mundanos para obligarla a abrir “la oreja del entendimiento” a las cuestiones espirituales, curándola de las aflicciones del alma, en esta ocasión, la metáfora de la “ceguera de entendimiento” y la antítesis tinieblas-luz le permiten explicar cómo el único capaz de curarla de la ignorancia ha sido el mismo Dios.

Hasta cierto punto, la metáfora puede identificarse con un tópico recurrente en la literatura y el arte cristianos *adversus iudaeus*, en los que la ceguera espiritual se atribuye a los judíos que no aceptan el error de su fe ni la conversión. El origen del tópico se encuentra en las mismas Escrituras –la exégesis cristiana interpretará continuamente las referencias a la ceguera en el Antiguo Testamento como alusivas al judaísmo, y en el Nuevo Testamento, Jesús llama ciegos a los escribas y fariseos, así como Pablo reprocha a los judíos, en sus Epístolas, tener el entendimiento “velado” por no aceptar la verdadera fe–; en la patrística encontramos la misma opinión por parte de san Agustín.³³⁶ Llama la atención que como conversa y tras ser señalado su texto, Teresa de Cartagena opte por utilizar un ejemplo y una metáfora tan cercana al mencionado tópico y se afane tanto en dejar en claro que ella ya no está ciega y que la luz de la fe la ha sacado de las tinieblas en las que antes vivía.

La última parte de la *argumentatio* se constituye como una explicación más detallada acerca de la naturaleza y la procedencia de la ceguera antes mencionada, y en ella recurre la escritora a otros conceptos médicos, que en su primera obra, a pesar de haber sido dirigida a los enfermos, no habían sido utilizados. Propone considerar la división agustiniana del alma en tres potencias: entendimiento, memoria y voluntad, entre las cuales, la primera sería la más importante y las otras dos sus subordinadas. Además, se remite a la teoría galénica para esbozar un razonamiento por analogía: mientras que el desequilibrio de los humores causa las enfermedades corporales; los sentidos, que son los humores del alma, si se desordenan y se pierden en las cosas mun-

336 Rodríguez Barral, “Contra *caecitatem iudeorum*: el tópico de la ceguera de los judíos en la plástica hispánica”, p. 182. Agustín interpreta, de este modo, el Salmo 68:23-24: “Ciéguenseles los ojos para que no vean, y encórvaes, Señor, siempre sus espaldas”.

danas, causan enfermedades espirituales, entre ellas, la que más le interesa es precisamente la ceguera del entendimiento. Inserta, entonces, varias frases de los Salmos y de san Gregorio que le permiten justificar la necesidad de alejar los sentidos de lo mundano para conseguir un beneficio mucho mayor;³³⁷ incluye, asimismo, una cita del Libro de Tobías, que, al igual que el Libro de Judit, forma parte de la Biblia católica, mientras que el judaísmo rabínico lo consideró apócrifo y lo excluyó del canon. Tobit, padre de Tobías, que queda ciego como castigo a una transgresión, ofrece un modelo del hombre de bien sometido a una fuerte prueba, el cual resulta análogo al modelo de Job.³³⁸ Cartagena anota la advertencia que Tobit, quien a pesar de haber perdido la vista física, mantiene el entendimiento iluminado por Dios, hace a su hijo Tobías: “No quieras te[m]er, hijo, porque pobre vida hacemos, ca avremos muchos bienes sy temiéremos a Dios, etc.”³³⁹

Peroratio

De acuerdo con la retórica clásica, la última parte del discurso, llamada *peroratio*, puede presentar dos elementos: la recapitulación o enumeración de los temas que a lo largo del mismo se trataron y el movimiento de los afectos, que a su vez hace uso del tópico de la *indignatio*, o “enunciación mediante la cual se logra suscitar odio por un hombre, o un profundo desdén por una acción”, y del tópico de la *conquestio* o *commiseratio*, “con la cual se logra mover la piedad de los oyentes y provocar su participación emotiva”.³⁴⁰

En las últimas líneas de su tratado, que cabe identificar, por tanto, con la *peroratio*, Teresa de Cartagena incluye los dos elementos. En lo referente a la recapitulación, si bien no hace un recuento de todos los temas abordados a lo largo de la obra, sí insiste en dos cuestiones fundamentales: una es la proposición de

337 Del Salmo 33:12-13 y de la Homilía XV de san Gregorio Magno.

338 Como los libros de Judit, Ester y el del mismo Job, el de Tobías es un libro que se sitúa entre los *khetuvim*, escritos que pretenden transmitir una serie de conocimientos que pueden ser aplicados. En la primera parte del Libro de Tobías se nos presenta la historia de Tobit, quien pasa de ser un funcionario real próspero a ser un fugitivo pobre como castigo por haber desafiado las leyes asirias; aunque esta primera transgresión le es perdonada, le sobreviene un nuevo castigo, la ceguera. No es sino hasta la segunda parte del libro que Tobías, tras sortear una serie de dificultades, logra curar a su padre gracias a la receta mágica que el arcángel Rafael le proporciona. Como en el caso de Job, la justicia divina hacia Tobit se hace patente. Beltrán Almería, “Tobías y la protonovela”, p. 77.

339 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 136.

340 Mortara Gavarelli, *op. cit.*, p. 117.

que el verdadero conocimiento es el conocimiento de Dios, y que de éste surge en el alma humana “perfecta caridad” y “regradesçimiento cordial”, así como del conocimiento de sí mismo, de sus defectos y culpas, el hombre obtiene “comprensión e humilldad”,³⁴¹ y también nos recuerda que es por mediación de las tres potencias que el alma puede elevarse y obtener el verdadero bien. La otra cuestión que trae a la memoria es el tema fundamental de la misericordia divina, gracias a la cual el angosto entendimiento humano, incapacitado para entender los grandes misterios, puede llegar a recibir bienes espirituales que, según la metáfora de la ceguera, lo iluminen y lo salven. En este punto utiliza otras dos metáforas: la de un arca que se abre y la de una fuente de la cual manan “stylançias maravillosas” sobre una tierra que, igual a como debiera el espíritu humano, se encuentra dispuesta a recibirlas.

Al hacer referencia a la misericordia, la autora hace uso de la *commiseratio*, pues apela a la emotividad de sus receptores, más concretamente, al temor de Dios y al arrepentimiento de los creyentes, que al asumirse pecadores, se encontrarán esperanzados en alcanzar tal misericordia. Una de las frases finales del tratado nos confirma la fuerza afectiva que Teresa de Cartagena imprime al cierre de su argumentación: “Pues sy queremos conosçer <e> quánd maravilloso es Dios en los pecadores suyos, consider[e]mos con quánta paçiencia nos sostiene, con quánta soliçitud nos aguarda, con quánta longanidad nos espera, con quánta caridad nos cor[r]ige, con quánta misericordia nos consuela, con quánta liberalidad nos provee, con quánta familiaridad nos enseña [...]”³⁴²

La importancia que en términos del debate tiene *Admiración operum Dey* coloca a Teresa de Cartagena cerca del pensamiento de Christine de Pizan. Aunada a la pericia retórica, cuya profundidad creo haber puesto de relieve en este capítulo, y a la gran capacidad de la autora para “subvertir” lo que los críticos llaman las “nociones patriarcales” que priman en el contexto intelectual que rodea a la autora, no debemos dejar de hacer notar la gran capacidad hermenéutica de la que Teresa de Cartagena hace despliegue y que está presente por supuesto en sus dos tratados, pero que en el caso de la *Admiración*, efectivamente se dirige hacia una reinterpretación de las fuentes, no sólo de las obras de san Agustín y san Jerónimo, sino de los textos vetero y neotestamentarios, más específicamente el Eclesiastés y las Cartas de Pablo, que desde la ortodoxia funcionaban como justificantes de la inferioridad femenina, lo

341 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 139.

342 *Ibidem*, pp. 140-141.

mismo que de la teoría médica galénica, a la que, de forma muy inteligente, recurre para demostrar que tanto hombres como mujeres pueden ejercitar la potencia del entendimiento.

En definitiva, la argumentación que Teresa de Cartagena desarrolla a partir de una *quaestio finita*, que es la pregunta acerca de por qué los varones se maravillan de que una mujer haya escrito un tratado digno de leerse y atenderse, no solamente la coloca como una de las autoras paradigmáticas de la querella ni nos demuestra únicamente su sólida formación y su pericia retórica, sino que además da cuenta de que el universo de lecturas y de influencias de la autora era lo suficientemente amplio para permitirle demostrar que las mujeres igualan en capacidades intelectuales a los hombres, y también para dotarla de una peculiar visión sobre el mundo, misma que traspasa el ámbito de la consideración sobre la diferencia entre los sexos.

DOS TRATADOS MÍSTICOS

A lo largo de los capítulos anteriores intenté establecer una interpretación de los tratados de Teresa de Cartagena con base en un análisis filológico y retórico, cuya línea conductora consideré el desarrollo del concepto del cuidado de sí en los textos en relación con los referentes literarios y culturales que nos remiten al origen converso de la escritora. Sin embargo, hasta este punto he dejado de lado un tercer elemento que puede conectarse con los anteriores y que algunos críticos han rechazado de forma tajante: la naturaleza mística de los tratados de la autora. En las siguientes páginas quisiera arriesgar un análisis simbólico que evidencie la posibilidad de leer ambas obras como parte del corpus de la literatura mística hispánica de los siglos xv y xvi, así como afirmar que en ellas concurren no solamente la tradición cristiana, sino además, tal y como ya sugirieron autores como Hutton o Márquez Villanueva, las tradiciones semíticas.³⁴³

Desde los trabajos de Marcel Bataillon y Eugenio Asensio se ha visto que la exégesis bíblica y la tradición hebrea fueron, junto con el conocimiento de la tradición grecolatina, elementos fundamentales que los eruditos cristianos de aquellos siglos incorporaron a su formación ecléctica; como afirma Fernández López, una de las características principales de la intelectualidad y la espiritualidad del fin de la Edad Media hispánica fue “su capacidad de absorber in-

343 Otra versión de una parte de este capítulo fue anteriormente publicada en forma de artículo: “Ynclinando la oreja del mi entendimiento. Simbología mística en *Arboleda de los enfermos* de Teresa de Cartagena”, *Medievalia*, 52, 1, 2020, pp. 59-76.

formación en múltiples fuentes, para luego mezclarlas con sabiduría y ofrecer un producto original”.³⁴⁴ Tal influencia se manifestó ya en la recurrencia a las lenguas originales –el hebreo y el arameo–, ya en la recuperación y adaptación de conceptos cabalísticos, o bien, en la práctica de la exégesis literal propia de la hermenéutica rabínica. Empero, todo esto no hubiera sido posible sin la participación activa de los intelectuales judeoconvertos como Alonso de Cartagena, quienes renovaron con su conocimiento los métodos de interpretación y traducción de la Biblia, y, además de copiar, recopilar y traducir comentarios rabínicos, “llenaron las más importantes bibliotecas conventuales y universitarias de esos mismos tratados que habían adquirido, en buena medida, en las más importantes aljamas hispanojudías”.³⁴⁵

Aunado a lo anterior, cabe considerar que dentro de la continuidad dada por los intelectuales convertos a las fuentes judías a lo largo del siglo xv, los métodos cabalísticos de exégesis eran comunes al momento de establecer conexiones entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, y que la importantísima tradición cabalística desarrollada en España durante los últimos siglos de la Edad Media no sólo se mantuvo presente entre los convertos que poseían una formación hebrea tradicional, sino que alcanzó a los filósofos cristianos renacentistas, que se volvieron, en muchos casos, estudiosos de la cábala y de los textos de grandes cabalistas hispanomedievales, como Rashi, Abraham ibn Ezra, o bien, de filósofos del mismo origen, tales como Maimónides.³⁴⁶

Otro elemento semítico cuya presencia en los textos de los místicos cristianos del siglo xvi ha sido estudiado cuidadosamente por investigadores como Miguel Asín Palacios y Luce López Baralt es el de la mística musulmana, el sufismo. Es claro que, en el caso de la familia de Teresa de Cartagena, no tenemos indicio de algún contacto con la cultura islámica, pero no podemos dejar de lado el hecho de que la espiritualidad sufí, además de alcanzar a autores medievales como Ramon Llull, influyó también en religiosos de la orden franciscana durante los siglos xv y xvi, lo que los acercó peligrosamente al iluminismo. Para Bataillon, los franciscanos son, junto con el elemento converso, los que caracterizan el clima de reforma espiritual de la España de la época. En el iluminismo sobresalía la espiritualidad interior, que Hutton, en la introducción a su edición de los tratados de Teresa de Cartagena, considera presente

344 Fernández López, *El Cantar de los Cantares en el humanismo español. La tradición judía*, p. 17.

345 *Ibidem*, p. 29.

346 *Ibidem*, pp. 97-98.

en la *Arboleda* a través de la influencia de Ramon Llull.³⁴⁷ El trasfondo anterior nos permite pensar que los tratados de Teresa de Cartagena son legibles e interpretables en relación con las corrientes hispánicas del misticismo judaico e islámico, dentro de un contexto que antecede y prepara el de los grandes autores místicos del Siglo de Oro.

El símbolo en las tradiciones místicas

El simbolismo ha ocupado un sitio central en la experiencia de los místicos a lo largo de la historia. Gershom Scholem, estudioso de la cábala judía, explica la manera en que los místicos no sólo expresan su experiencia en forma simbólica, sino que dotan de nuevos contenidos los símbolos de su tradición y con ello acaban por enfrentarse a las autoridades religiosas. El autor recuerda que en la historia de las religiones, “la mística representa –en cuanto conjunto de diferentes fenómenos religiosos– el intento de interpretar y comunicar a los demás los caminos que han seguido los místicos, las iluminaciones que han recibido y las experiencias que han sufrido”.³⁴⁸ Casi todas las experiencias místicas que conocemos se han presentado en forma de estructuras de luces o sonidos que progresivamente se vuelven amorfas, de ahí su dificultad para expresarlas de forma posterior. Scholem piensa que los símbolos permiten a los místicos expresar una experiencia eminentemente inefable, aunque siempre condicionada por la tradición a la que el místico pertenece y la cual conoce. En este sentido, el místico no buscaría en el repertorio de su cultura los símbolos que le permitan comunicar la experiencia, sino que la experiencia misma y sus manifestaciones estarían determinadas por los símbolos correspondientes a su tradición.

Así, a partir de su propio punto de vista, los místicos redescubren las fuentes tradicionales, al transformar y alterar el sentido de esas fuentes: “Los valores antiguos, vistos con otros ojos, adquieren un nuevo sentido, aun cuando esta visión no haya sido intencionada ni consciente”.³⁴⁹ Por su retorno a las fuentes y por la imposibilidad de desligarse de la tradición, Scholem considera que la mística presenta siempre un aspecto conservador, mientras que, debido al nuevo significado que aporta “a los textos sagrados, a los dogmas y al ritual de su religión”, así como por descubrir “una dimensión nueva, una nueva pro-

347 Hutton, “Introducción”, en Teresa de Cartagena, *Arboleda de los enfermos. Admiración operum Dey*, p. 26.

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

349 *Ibidem*, p. 9.

fundidad dentro de su propia tradición”, presenta también un aspecto revolucionario.³⁵⁰ Como escritora mística, Teresa de Cartagena deseaba transmitir a los que, como ella, padecían una enfermedad, una serie de consejos para hacer de su dolor y de su aislamiento vías para encontrarse con Dios. Si bien nunca menciona que esta experiencia se le hubiera presentado en forma de éxtasis, sí estaba anclada en las sensaciones corporales y en la vivencia psíquica del sufrimiento, lo cual puede considerarse dentro del rango de las formas amorfas a las que hace referencia Scholem: no existen, de entrada, luces o sonidos en la experiencia de la monja; lo que existe es la oscuridad y el silencio, pero las tinieblas y la sordera se tendrán que transformar, en el camino, en una luz distinta a la de las visiones clásicas de la mística y en una escucha que va mucho más allá de lo físico.

Si seguimos a Scholem, encontramos que la reinterpretación simbólica realizada por el místico puede darse, bien a través de la atribución de nuevos sentidos a viejos símbolos, o bien por medio de la utilización de nuevos símbolos a los que se les atribuye un significado antiguo, pero en ambos casos “nos encontramos ante un proceso dialéctico en el que se ponen de manifiesto el aspecto conservador y el innovador de la mística en una relación recíproca”.³⁵¹ Tal proceso dialéctico, en su aspecto más innovador, tendrá como consecuencia que el místico se enfrente con las autoridades religiosas. Las características de dicho conflicto dependerán de las circunstancias de su época: aunque generalmente los místicos reverencien a la autoridad y no tengan, por principio de cuentas, una intención consciente de cuestionarla, terminará por evidenciarse que la están desafiando, en algunas ocasiones de manera radical.

En el caso de Teresa de Cartagena, ésta retoma precisamente símbolos de la tradición cristiana y los dota de un contenido específico. Aunque no tenemos noticia de que la burgalesa haya entrado en conflicto directo con sus superiores a causa de la difusión de su obra, hemos visto que está bien documentada la petición de traslado que realizó su tío Alfonso de la orden franciscana a una orden más estricta, misma que pudo estar motivada por su condición conversa, en el momento en que los franciscanos comenzaron a recelar de dicha condición. La autora nos revela también la respuesta desfavorable que tuvo su primer tratado por parte de autoridades intelectuales que sin duda estaban relacionadas con la esfera religiosa.

350 *Ibidem*, p. 24.

351 *Ibidem*, p. 25.

Un último factor cobra importancia en la dialéctica simbólica expuesta hasta aquí: se trata de la educación que recibe el místico, donde el guía espiritual ejerce una función primordial y se presenta como una figura prácticamente ineludible a lo largo de la historia del misticismo. Puesto que el místico crece dentro del marco de una autoridad religiosa, por mucho que se esfuerce en seguir un camino propio, no puede “rechazar fácilmente la herencia de sus padres” ni escapa a una “herencia secular”.³⁵² Aunque en los textos de Teresa de Cartagena, como señaló Hutton, no hay nada que pueda considerarse fuera del catolicismo y de la ortodoxia, el mismo estudioso hace hincapié en que las raíces judaicas de la autora influyen en su escritura y menciona como visibles en los tratados las huellas del pensamiento ascético judío, así como ciertos rasgos de iluminismo, fenómeno espiritual desarrollado en España, en parte, debido al pensamiento luliano; en parte, gracias al contacto con los sufís musulmanes. Hutton se remite a los análisis de Bataillon, según los cuales este movimiento o fenómeno espiritual habría tenido origen en los judíos conversos que entraron a la orden franciscana.³⁵³

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

Simbología mística en *Arboleda de los enfermos*

El prólogo o exordio del primer tratado de Teresa de Cartagena incluye el relato de la experiencia de la autora y la enumeración de los motivos que la han llevado a escribir esa obra en beneficio de quienes, como ella, están enfermos; asimismo, presenta una serie de reflexiones con respecto a la naturaleza de la enfermedad y

352 *Ibidem*, p. 16.

353 Hutton, “Introducción”, en Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 26.

las consecuencias que ésta tiene en el ser de quien la padece. Es en esta primera parte de la obra donde encontramos mayor contenido simbólico, mismo que permite a la autora comunicar con mayor plasticidad su vivencia, el sentido y motivación de su escritura, así como acercarse lo más posible al misterio de lo que se le ha revelado. Revisemos ahora cuáles son los símbolos que allí aparecen.

La isla

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

[G]ran tiempo ha, virtuosa señora, que la niebla de tristeza temporal e humana cubrió los términos de mi beuir e con vn espeso torbellino de angustiosas pasyones me lleuó a vna ýnsula que se llama “Oprobrium hominum et abiecio plebis” donde tantos años ha que en ella biuo, si vida llamar se puede, jamás pude ver persona que endereçase mis pies por la carrera de la paz, nin me mostrase camino por donde pudiese llegar a poblado de plazer. Así que en este exillyo e tenebroso destierro, más sepultada que morada me sintiendo, plogo a la misericordia del muy Altýsimo alunbrarme con la luçerna de su piadosa graçia, porque pudiese poner mi nombre en la nómina de aquello de quien es escrito: “Los que morauan en tiniebras y en sonbra de muerte, luz les es demostrada”.³⁵⁴

La isla aparece aquí claramente representando el aislamiento que ha sufrido la monja desde hace años. El plano más inmediato en el que se nos muestra es el espiritual, pues se dice que un “espeso torbellino de angustiosas pasyones” y una “niebla de tristeza temporal e humana” son las causas de éste. En tal abandono, Teresa no ha encontrado hasta ese momento quién la guíe de vuelta de esa isla hacia un sitio donde pueda reencontrarse con la paz y por eso ruega a la misericordia divina, de manera que pueda salir de la oscuridad de su ínsula y ver la luz. No obstante, en un segundo momento entendemos que no se trata solamente de una isla a donde van los pecadores como consecuencia de sus faltas; de lo que habla la autora es de un aislamiento particular, al que se ve confinado el enfermo. Recordemos que el cristianismo medieval entendió las enfermedades como designios divinos y estableció, a partir de la

354 Teresa de Cartagena, *Arboleda de los enfermos*, pp. 37 y 38.

relación cuerpo-alma, el paralelismo enfermedad física-corrupción interior: el enfermo ha sido elegido, entre todos los pecadores, para recorrer un camino que, por medio de la imitación del sufrimiento de Cristo, lo purifique de sus pasiones internas.

El simbolismo recurrente de la isla, de acuerdo con Chevalier y Gheerbrant, es el de un espacio al cual no se llega sino al término de un viaje por mar o por aire,³⁵⁵ al tiempo que, para Cirlot, representa precisamente el aislamiento, la soledad y la muerte.³⁵⁶ La autora dice que ha llegado a esa isla, cuyo nombre es “Oprobio de los hombres y tristeza de los pueblos”, arrastrada por un espeso torbellino hecho de angustias y de pasiones, cual si se tratara de un viaje forzado al final del cual no encuentra vida ni placeres: la isla, más que una morada, es una sepultura. También compara la autora el viaje a dicha isla con el exilio o destierro, al remarcar el carácter forzado del mismo, puesto que no es el enfermo quien elige su padecimiento, sino Dios quien se lo entrega como oportunidad de alcanzar la vida eterna. Este carácter forzado del exilio le imprime además la característica de la zozobra que siente aquel que deja atrás todo lo que ha conocido para comenzar una vida absolutamente nueva en una tierra extraña que no le asegura el sustento.

La imagen del exilio nos reafirma que el aislamiento de Teresa de Cartagena aúna lo espiritual a lo físico: las angustias y pasiones vienen dadas por la soledad que le ha causado dejar de escuchar los sonidos del mundo y que le impiden comunicarse con quienes la rodean. La autora dice: “quando estoy sola, soy acompañada de mí mesma e de ese pobre sentido que tengo, pero quando en compañía de otrie me veo, yo soy desanparada del todo, ca ni gozo del consorçio o fabla de aquéllos, nin de mí mesma me puedo aprouechar”. Más adelante apunta: “E donde el oÿr fallesçe, ¿qué tiene que ver el hablar? Quedará la presençia muerta e sola del todo”.³⁵⁷ A pesar del tenebroso panorama que nos presenta este primer símbolo, hay otro contenido que igualmente aparece en él: la isla también puede ser entendida como un centro espiritual:

La isla es un mundo reducido, una imagen del cosmos completa y perfecta, porque presenta un valor sacro concentrado. La noción se une ahí a la de templo y a la de santuario. La isla es simbólicamente un lugar de elección, de ciencia y de paz, en medio de la ignorancia y de la agitación del mundo profano. Representa

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

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

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

un centro primordial, sagrado por definición y su color fundamental es el blanco [...] la isla evoca el refugio.³⁵⁸

Teresa de Cartagena ha rogado a la misericordia divina para que ésta ilumine las tinieblas en medio de las cuales ha vivido; lo que busca es la “Luz verdadera que alumbr a todo omne”; una luz que es capaz de alumbrar su entendimiento, de desbaratar la niebla de la “pesada tristeza” y de convertir la isla en la que habita en una “buena e saludable morada para mí”.

Es así como, por intervención divina, el lugar simbólico puede sufrir una transformación radical. Esto no implica que la enferma restablezca el trato que antiguamente tenía con otras personas –“aunque poblar de vecinos no se puede”– ni tampoco que vuelva a gozar de los placeres temporales, de los cuales la isla es estéril.³⁵⁹ Sin embargo, la autora reconoce que al buscar en el sufrimiento un sentido más elevado, sí es posible acceder a un consuelo y, con ello, a la consecución de la gracia. Vale aquí recordar que, en la tradición clásica, en la que aparece la isla bienaventurada, que más tarde se asociaría con el Paraíso terrenal,³⁶⁰ las tinieblas que cubren esa isla solitaria, donde Teresa de Cartagena y cada uno de los enfermos son confinados, pueden volverse un lugar de refugio de los tormentos y tentaciones del mundo terrenal, por medio de la búsqueda de la luz, un centro sagrado donde pueda alcanzarse el conocimiento, el entendimiento de los misterios, que es la mayor aspiración del místico.

Hutton retoma las afirmaciones de Américo Castro sobre la recurrencia del tema de la huida del mundo y el desdén de los honores humanos en la literatura judeoespañola para aludir a la presencia de la tradición mística judaica en los tratados de Teresa de Cartagena. De acuerdo con la cábala hispanohebraica, el exilio forma parte de la creación y, más allá de presentarse como una prueba o un castigo para los hombres –como lo es la enfermedad en el cristianismo–, es una misión que debe cumplirse para que el alma humana pueda liberarse de sus ataduras terrenas, elevarse hacia la luz divina e integrarse en el todo cósmico.³⁶¹ El pueblo judío es desterrado para que sus habitantes puedan aspirar al perfeccionamiento de su alma; en este proceso, cada ser debe procurar salvarse a sí mismo, pero también salvar a sus prójimos, de la misma forma en que Teresa de Cartagena, al buscar un consuelo para su propia situación, elige compartirlo con el resto de la comunidad.

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

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

360 Cirlot, *op. cit.*, 255.

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

Así, pues, desde la mística hispanohebraica, el exilio se transforma en una luz que muestra “las fuentes ocultas de la sustancia vital de la creación”,³⁶² tal y como para la monja conversa las tinieblas de la enfermedad pueden ser disipadas por la iluminación divina que le permite entender su experiencia y hacer de ella una vía de redención. El exiliado que se separa dolorosamente de lo familiar y debe recomenzar su vida se ve impelido a interrogarse, a buscar el sentido de su destierro. De igual manera, Teresa se cuestiona el sentido de su enfermedad y se propone escribirlo para que otros puedan entenderlo también.

El árbol y la arboleda

La imagen de la isla da paso a la de la arboleda, pues la transformación de ésta de un sitio de tristeza y abatimiento en uno de refugio espiritual, en el cual no es posible que existan placeres temporales, sí permite, en cambio, que el espacio se pueble de lo que Teresa de Cartagena describe como una “arboleda de buenos consejos y espirituales consolaciones”. La autora busca consuelo en el Salterio de David y encuentra allí amonestaciones y consejos que le permiten llenar su soledad “de arboleda graciosa, so la sombra de la cual pueda descansar mi persona y reciba mi espíritu ayre de salud”.³⁶³ Puede notarse aquí, además de la continuidad entre un símbolo y otro, la estrecha relación entre la salud del cuerpo y la salud del alma, de la cual se deriva que la práctica médica y la terapéutica en el cristianismo medieval pasen por lo corporal, pero para dirigirse sobre todo a la salvación del espíritu.

Teresa compara su tratado con un sitio lleno de árboles, un lugar agradable que ofrece refugio de los sufrimientos y donde se pueden encontrar buenos consejos para obtener la salud, si no del cuerpo, sí del alma. El simbolismo del árbol ha sido uno de los más estudiados por la filología y la historia de las religiones; la mayoría de los análisis parten de la representación de los tres niveles del cosmos: el árbol es, así, el eje del universo, el *axis mundi* que pone en comunicación el plano celestial, el plano terrestre y el plano subterráneo. El árbol representa, asimismo, en diversas culturas, “la evolución vital, de la materia al espíritu, de la razón al alma santificada; todo crecimiento físico, cíclico o continuo [...] el sacrificio y la muerte, pero también el renacimiento y la inmortalidad”.³⁶⁴ En la tradición judeocristiana, el árbol simboliza la vida

362 *Idem.*

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

364 Chevalier y Gheerbrant, *op. cit.*, pp. 127 y 128.

del espíritu y es “protector en razón de su sombra”.³⁶⁵ La arboleda se presenta como el convencional *locus amoenus* correspondiente con el Paraíso terrenal. Dicho tópico aparece, por ejemplo, en los versos introductorios de los *Milagros de Nuestra Señora* de Berceo: “Yo, maestro Goncalvo de Verceo nomnado/ yendo en romería caecí en un prado/ verde e bien sentido, de flores bien poblado/ logar cobdiciadero para onme cansado”.³⁶⁶

Para el cristianismo, el árbol simboliza también la cruz, que, de la misma forma, representa la redención y, por lo tanto, el triunfo sobre la muerte. En esta dirección va Isabel Uría cuando nos proporciona valiosos ejemplos en los que este simbolismo se hace presente en los relatos de visiones medievales: en todos ellos aparece con las características del árbol cósmico. Es el caso de la historia de Alberico, monje de Montecassino del siglo XII, a quien, a los diez años, precisamente durante una enfermedad, se le presenta una paloma que le saca el alma por la boca y lo lleva volando al Infierno y luego al Paraíso, donde Alberico puede ver el árbol de la vida.³⁶⁷ Otro ejemplo se encuentra en el *Poema de Santa Oria* de Berceo, cuya fuente es, a su vez, un relato en prosa latina escrito por Munio y titulado *Vida de Santa Oria*. La santa, en la madrugada de la fiesta de santa Eugenia del año 1068, luego de haber escuchado los maitines, va a dormir y entonces se le presenta la visión de tres vírgenes mártires: Ágata, Eulalia y Cecilia, que llevan palomas en sus manos y le dicen que la llevarán al Cielo. Santa Oria sube con ellas por una escalera altísima, al final de la cual hay un árbol y figuras angélicas vestidas de blanco.³⁶⁸

A Teresa de Cartagena, el símbolo del árbol no se le presenta en una visión, pero sí constituye una referencia al conocimiento místico que su búsqueda espiritual le proporciona. No le interesa que su obra esté escrita con artificio y exquisita retórica, sino compartir con los otros lo que a ella se le ha revelado: “e non tanto me plaze ser estudiosa en ynquirir o buscar graçiosa eloquencia, quanto deseosa de manifestar a los que saberlo quisyieren, aquello que en mí manifesto paresçe, [que] a fin que como yo lo conosco, lo conoscan todos”.³⁶⁹ Este deseo de conocimiento compartido nos lleva a otro contenido del símbolo, manifestado igualmente en la obra. Como lo vimos en el caso de la isla, el árbol también presenta significaciones diversas para el judeocristianismo, incluso contrapuestas. Frente al árbol de la vida, ubicado al centro del Paraíso

365 *Ibidem*, p. 125.

366 Berceo, *Milagros de Nuestra Señora*, p. 3.

367 Uría, “El árbol y su significación en las visiones medievales del otro mundo”, p. 113.

368 *Ibidem*, pp. 116-117.

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

terrenal y cuyos frutos dan la inmortalidad, se encuentra el árbol de la ciencia del bien y del mal,³⁷⁰ árbol de la muerte y del conocimiento.³⁷¹

Según Hutton, la imagen de una arboleda donde se pueden encontrar buenos consejos proviene de la obra del místico franciscano del siglo XIII Ramon Llull. En su *Blanquerna*, Llull escribe:

En cuanto Blanquerna se sentía recobrado, entraba en oración y en contemplación, o leía en los libros de la divina Escritura o en el Libro de contemplación, y así estaba hasta la hora tercia [...] Hecha su oración, durante una hora se iba holgando por el huerto y junto a la fuente, yendo por los lugares donde mejor pudiese alegrar su alma.³⁷²

Y en el *Árbol de la ciencia* apunta: “En desconsuelo y en llantos estaba Ramon bajo un bello árbol, y cantaba su desconsuelo, para alejar un poco su dolor [...] Y mientras así estaba desconsolado, en un bello valle abundante de muchas fuentes y bellos árboles...”³⁷³ Vemos aquí aparecer nuevamente el *locus amoenus*, pero esta vez Llull encontrará en ese sitio, a donde llega a llorar su desconsuelo, más que reposo, conocimiento. El *Árbol de la ciencia* es precisamente un esfuerzo por sistematizar y unificar todo el conocimiento humano a través de una síntesis entre las tres religiones monoteístas. Dividido en dieciséis secciones que pretenden abarcar todas las ramas del saber, en él encontramos un “Arbre moral”, en el que hace un recorrido por las virtudes, análogo al que Teresa de Cartagena presenta en su tratado.³⁷⁴

Ramon Llull fue, además, el primero de los místicos cristianos en tratar de incorporar a su religión la sabiduría de la cábala hebrea; recurrió con insistencia al simbolismo del árbol sefirótico, cuyas ramas son las diez sefirot, o emanaciones divinas, en las cuales se origina el orden de la creación. Tal y como hiciera dos siglos antes Llull, Teresa de Cartagena concibe su arboleda como un lugar donde se reconcilian vida y conocimiento, puesto que este último proviene, no del mundo, al cual ella, obligada por la sordera, ha dejado de voltear, sino de la revelación divina.

370 Chevalier y Gheerbrant, *op. cit.*, pp. 118 y 119.

371 Cirlot, *op. cit.*, p. 79.

372 *Antología de Ramon Llull*, vol. I, citado por Vega Esquerria, *Ramon Llull y el secreto de la vida*, p. 185.

373 Vega Esquerria, *op. cit.*, p. 207.

374 Hutton, “Introducción”, en Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 26.

El oído

En tercer lugar, la aparición en *Arboleda de los enfermos* del oído o de su órgano exterior, la oreja, se da primero en el nivel literal, dado que la autora se refiere a la pérdida del sentido de la audición que ha sufrido. La significación de este elemento avanza luego al sentido simbólico, puesto que a Teresa ya le es imposible escuchar físicamente. Después del exordio, continúa refiriéndose a la soledad que le causa pena y angustia, pero también apunta que, si aparta el pensamiento de “los temporales negocios [...] recojéndole en mi propio seno”, entonces puede ver su soledad como “soledad amable, soledad bienaventurada, soledad que me haze ser sola de peligrosos males e aconpañada de seguros bienes, soledad que me aparta de cosas enpeçibles e dañosas al ánima e avn al cuerpo no muy prouechosas”.³⁷⁵ Nuevamente es el aislamiento el punto de partida de la reflexión, pero aquí, ésta se dirige específicamente hacia el padecimiento de la sordera.

Teresa de Cartagena hace uso de la metáfora de mucha gente que habla en tropel, quienes, al darse cuenta de que hay otras voces cercanas, comienzan a hacer señas con la mano para callar y poder escuchar esas otras voces; algunos, sin embargo, no atienden la indicación hasta que un hombre discreto repite la seña; entonces, los que habían sido necios escuchan “por fuerça lo que de grado escuchar no querían”.³⁷⁶ De ese modo, dice Teresa haber estado envuelta “en el tropel de las fablas mundanas” y su entendimiento “bien revuelto” y “atado” a ellas; de esta manera, la mano de Dios le hizo señal “que callase y çecase las hablas mundanas”, y así ella calló por fuerza. Esta escucha forzosa tiene que ver, por supuesto, con el inicio de su sordera, ese momento en que ella deja de escuchar los ruidos exteriores y comienza a escuchar las realidades interiores, a tratar de entenderlas.

El sentido del oído y el órgano de la oreja simbolizan “la obediencia a la palabra divina”, la aceptación y comprensión de sus designios, cuyo paradigma es el momento de la anunciación, en el cual María acepta libremente y entiende el misterio de concebir al Mesías; la oreja es, pues, el órgano de la comprensión.³⁷⁷ Teresa de Cartagena refiere que, una vez privada de los ruidos y sonidos externos –“Ya soy apartada de las bozes humanas, pues mis orejas non las pueden oýr”–, en medio del silencio al que se ve confinada, es que pudo “inclinat la oreja de su entendimiento”;³⁷⁸ es decir, es entonces cuando pudo es-

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

376 *Idem.*

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

378 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, pp. 43 y 44.

forzarse en escuchar una realidad que está más allá de lo profano y comenzó a comprender las palabras divinas.

El simbolismo del oído en la tradición cristiana, en cuanto a comunicación pasiva, y a la recepción del mensaje divino, se confirma en san Pablo, quien declara que la fe se recibe por audición (*fides ex auditu*): el oído es un canal de la vida espiritual. Lo paradójico en Teresa de Cartagena, como en la mayoría de los místicos cristianos –aunque con ella de forma total y permanente–, es que el silencio sea una condición obligada y necesaria para escuchar, para acceder a la revelación. Vale la pena recordar a los pitagóricos y la importancia que daban al silencio. Esta ascesis antigua de la escucha se fundamentaba en la concepción del oído como el más pasivo de los sentidos, puesto que podemos cerrar los ojos, por ejemplo, a lo que no deseamos ver, pero resulta muy difícil dejar de escuchar; es a través del oído por donde se aprenden las virtudes, e incluso el más inquieto o desaprovechado de los alumnos recibirá algo de ellas cuando escuche a los maestros. Ligada a la ascesis de la escucha, me referí en capítulos anteriores a la *hesychía*, la ascesis de los padres y madres anacoretas, en la cual el silencio ocupaba un lugar muy importante: apartados en las soledades del desierto, en oración constante, estos ascetas transformaban el silencio en escucha, en espera de la revelación y de la *metanoia*, la conversión del alma.

El aspecto no pasivo del simbolismo del oído es el del habla: frente al discípulo que guarda silencio y escucha con atención, está el maestro, el filósofo o el sabio que ya está preparado, pues ha pasado por todo un proceso para transmitir su conocimiento. Así, por ejemplo, tras la revelación, el hesicasta del desierto hablará con palabras llenas de sentido. Para Teresa de Cartagena, el silencio forzado al que se vio confinada implicó también, de forma muy intensa, la obligatoriedad de callar. El habla sirve, según la autora, ya para loar y bendecir a Dios, ya para predicar su palabra, y si ella ha quedado privada del oído y, por extensión, del habla, es porque Dios tampoco ha querido que se ocupe “en ninguna fabla mundana” ni “en las conversaciones seglares”.³⁷⁹

Resulta sumamente interesante que, frente a esta aceptación de la ausencia de comunicación, Teresa no renunció a la escritura como forma de expresar sus pensamientos y de compartir el conocimiento de los misterios con quienes sufren, al cual ha tenido acceso a través de una vía ascética particular. Esto nos devuelve a las consideraciones de Scholem sobre lo ineludible que resulta, en el camino del místico, el intento de comunicar a los que lo rodean, a su comunidad, sus procesos, experiencias e iluminaciones. Igual que los padres del

379 *Ibidem*, pp. 41-43.

desierto o que los filósofos pitagóricos, Teresa de Cartagena tuvo que aguardar, vivir la dura experiencia del aislamiento, el rechazo y la enfermedad, así como aprender a inclinar su oído interior a Dios hasta estar lista para expresar a los otros su verdad. Hutton, quien dice encontrar ecos de la literatura medieval hispanohebrea en los tratados de Teresa, se remite al pensamiento del filósofo Salomó ben Jehuda, más conocido como Ibn Gabirol, quien habló de los cinco sentidos humanos, coincidiendo con los pitagóricos en que los hombres hacen más caso a lo que ven que a lo que oyen: ya que el oído influye más en el alma que la vista, aquellos que son disciplinados se abstienen de oír lo que no es saludable.³⁸⁰ Gabirol se expresa, asimismo, en términos de salud, de manera muy similar a Teresa: “¡O maravillosa caridad del Señor soberano, que tan manifiestas señales me muestra[s] para que escuche lo que a mi salud es necesario [...]”³⁸¹

También en los tratados de Maimónides, el gran filósofo y médico del siglo XIII, aparece la interpretación del verbo hebreo *shamá*, que significa oír, escuchar, comprender, pero también obedecer. Aplicado a Dios, *shamá* cobra el sentido de perfección y de la percepción de la ciencia.³⁸² Por otro lado, la cábala hispanohebrea señala que el lenguaje divino parte de una esencia interna hacia un sonido inaudible y luego hacia la articulación del habla: “Oír el álef es lo mismo que no oír nada: es la preparación para todo lenguaje audible”³⁸³ Así, la cultura judaica se nos aparece más atenta al sentido de la audición –la revelación se da por el oído–, en contraposición a la cultura grecolatina, más centrada en lo visual, característica que hereda el cristianismo, para el cual la revelación se da, generalmente, a través de la visión. De igual modo, para Teresa de Cartagena, el conocimiento parte de lo inaudible, del silencio, para luego dar forma a una comprensión de lo misterioso, a una revelación que no es visual, sino aprehensible a través “de la oreja del entendimiento”.

380 Solomon Ibn Gabirol, *The improvement of the moral qualities*, p. 36, citado por Hutton, “Introducción”, en Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 35.

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

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

383 El álef, primera letra del alfabeto hebreo, “denota el origen de todo sonido articulado y para los cabalistas representa la raíz espiritual de todas las letras [...]”. Muñiz-Huberman, *op. cit.*, p. 25, nota 16.

La casa, la ciudad y el convento

Aunque se trata de tres símbolos distintos, que de hecho aparecen bien diferenciados en el texto, la casa, la ciudad y el convento mantienen connotaciones similares y aparecen de forma sucesiva, enlazados con la reflexión sobre el silencio y la escucha interior. Una vez que Teresa ha inclinado el oído al entendimiento de las cosas divinas, las palabras que escucha resonar son: “Oye fija, e acata e ynclina tu oreja, oluida el pueblo tuyo e la casa de tu padre”,³⁸⁴ de las cuales se desprenderá una exégesis, leída por Francisco Márquez Villanueva como una clara huella de su condición de conversa. La interpretación cristiana tradicional del salmo no se refiere a la casa como “los hedificios o çircuyito de la casa en que mora”, sino como “la familia e multitud de gente”. Teresa de Cartagena piensa que Dios no nos pediría que olvidáramos ni que aborreciéramos a nuestro padre ni a nuestra familia, mandamiento que contradice a aquel otro que indica honrar a nuestros padres; siendo, entonces, la significación de la casa, “la turba multa de las cobdiçias temporales e humanas”.³⁸⁵

Esta significación se conecta con el siguiente símbolo, el de la ciudad, el espacio en donde habita esa multitud. Si una parte de los habitantes se levanta en armas, puede llegar a hacer mucho ruido, pero si el resto del pueblo se moviliza para calmarlos, la pequeña parte que se había levantado correrá peligro. La ciudad aparece, entonces, simbolizando nuestra conciencia: si una parte de ella, apegada a los placeres temporales y a la codicia, se subleva para hacer daño a nuestra alma, será rápidamente sofocada por el resto de nuestra voluntad, apegada a las cosas divinas. Como se supondría, hace falta que la ciudad esté bien resguardada y preparada para eventualidades de este tipo.

Los símbolos de la casa y la ciudad se ordenan en una “sintaxis simbólica” de tipo compositivo, lo que quiere decir que los símbolos se modifican por su vecindad y dan lugar a un significado más complejo, aunque el sentido de cada uno no se altere.³⁸⁶ La composición se vincula con el simbolismo del paisaje, en el cual, la ciudad terrena es un reflejo de la Jerusalén celestial.³⁸⁷ Hablamos de una geografía sacra que presupone la fundación de una ciudad con la fundación de una doctrina y con los seguidores –el pueblo– dispuestos a defenderla; al mismo tiempo, ya que debería pensarse en una ciudad medieval amurallada, los muros aparecen como una limitación dogmática, en conexión

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

385 *Ibidem*, pp. 44-45.

386 Cirlot, *op. cit.*, p. 46.

387 Chevalier y Gheerbrant, *op. cit.*, p. 309.

con la defensa de una fe.³⁸⁸ Ligados a esto aparecen los símbolos de la fortaleza y del castillo, recurrentes en la mística española del Renacimiento: el castillo es una morada sólida y a la cual es difícil entrar; por lo mismo, tiene la connotación de la seguridad. Al igual que la casa, aunque con mayor potencia, remite a la protección, al aislamiento y a la trascendencia –“la Jerusalén celeste toma la forma, en las obras de arte, de un fuerte erizado de torres y agujas, en la cima de una montaña”–;³⁸⁹ mientras que la fortaleza aparece continuamente como un refugio interior, “la caverna del corazón”, el “lugar de comunicación privilegiado entre el alma y la divinidad”.³⁹⁰ En la *Arboleda de los enfermos*, efectivamente, podemos encontrar que la “ciudad de la conciencia” es un reducto espiritual dentro del cual se lleva a cabo un combate análogo a la defensa de la fe que hace un pueblo; la autora lucha interiormente por liberar su conciencia, “llena de pecados”, tomada por un “negro pueblo” que permite la entrada a los vicios. A su vez, la casa que debe abandonar y olvidar es la morada del deseo y el “ábito de pecar”.³⁹¹

A continuación, Teresa pretende dirigir a sus lectores al “convento de los enfermos”, sitio a donde son llevados de manera forzosa los que tienen un padecimiento físico, igual que en la parábola en la que un hombre convida a muchos a una cena y todos se excusan, pidiendo, por esto, a su siervo que salga a la calle y busque a los pobres, a los enfermos y a los débiles para llevarlos a que participen de su banquete. Empero, la autora insta a quienes allí llegan a no dejarse llevar por la tristeza; por el contrario, los invita a estar alegres porque, a pesar de haber sido relegados a una situación en la cual nunca habrían querido estar, en sus almas mora la virtud.

Como la ciudad y la fortaleza, el claustro o convento simbolizan un centro espiritual y un sitio de intimidad con lo divino. Hutton relaciona la constante alusión que Teresa de Cartagena hace a la enfermedad como una situación que aparta al que la padece del resto de las personas, con el ascetismo judaico, el cual, debido a las continuas persecuciones y expulsiones del pueblo hebreo –a su vez, reflejo de la expulsión de los hombres del Paraíso–, tiende a considerar a aquellos marginados de la sociedad y a establecer en el interior del sujeto ese hogar que el destierro le ha arrebatado.³⁹² En los textos cabalísticos hispano-hebreos se habla de la *Shejiná*, la morada interior de Dios en el mundo, la pre-

388 Cirlot, *op. cit.*, pp. 133 y 134.

389 Chevalier y Gheerbrant, *op. cit.*, p. 261.

390 *Ibidem*, p. 506.

391 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 46.

392 Hutton, “Introducción”, en Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 34.

sencia divina que cada uno debe llegar a descubrir. Según Guénon, la cábala identifica la imagen del “Santo Palacio” con la morada del corazón, donde lo divino se manifiesta; el palacio es llamado también “Templo de Jerusalén” o “centro del mundo”.³⁹³ Desde esta perspectiva, el templo se reconstruye en el corazón de los hombres justos y la *Shejiná* viene a residir en ellos, con todo y que se encuentren en el mundo, esto es, en el exilio.³⁹⁴

Aunado a lo anterior, Hutton subraya como otro elemento clave para ligar la obra de Teresa de Cartagena con su origen converso el hecho de que, en la alusión a la casa ya analizada, se remarque la importancia del padre de familia y su función de docente. Otros estudiosos han notado la preferencia de la autora por los textos del Antiguo Testamento en detrimento de los Evangelios. Ambos puntos revelarían una posible resistencia a abandonar la tradición judaica que forma parte de su herencia familiar, a pesar de que todos sus parientes se hayan vuelto cristianos. Asimismo, nos recuerdan la afirmación de Scholem con respecto al peso que tiene la educación y los guías espirituales en la conformación de una dialéctica simbólica desde la cual el autor místico, sin abandonar su tradición, innova y transgrede. Así como para el cabalista comprender el sentido interior del texto sagrado implicaba un cambio radical en su personalidad y en su circunstancia, dejando de ser extranjero para convertirse en el “señor del palacio”,³⁹⁵ la exégesis y el proceso de comprensión articulado en la *Arboleda de los enfermos* permitió a la autora retornar del aislamiento, disipar las tinieblas de aquella isla a la que había sido confinada y encontrar una morada segura en ese “convento de las dolencias” en el que todos los enfermos pueden entrar.

393 Guénon, “El corazón del mundo en la Kábala hebrea”, en *Sobre Kábala y judaísmo*, §6-19.

394 “Recordad que rabí Simón dijo: El Santo, bendito sea, ha erigido arriba un palacio y también una ciudad sagrada. Es Jerusalén, la ciudad santa [...] Todos los mensajes que el Rey supremo envía aquí abajo, llegan por mediación de la Shekinah; y todos los mensajes que el mundo inferior manda al Rey llegan a la Shekinah, que los transmite al Rey” (*Zohar. Libro del esplendor*, p. 50b-51a).

395 Idel, *Cábala*, p. 305.

Admiración operum Dey y el conocimiento revelado

Teresa de Cartagena dedica una buena parte de su segundo tratado, *Admiración operum Dey*, a explicar su experiencia de adquisición del conocimiento: “como mi entendimiento vió e syguió al Salvador manificando a Dios”.³⁹⁶ En la *argumentatio* hace uso de la metáfora de la alegoría de la ceguera para referirse a la ignorancia espiritual, la cual debe combatirse en aras de alcanzar el verdadero saber. La imagen remite de inmediato a un tipo de sabiduría y de visión que escapa a los esquemas meramente racionales para aproximarse al misticismo. Se refiere, en este sentido, a las potencias del ánima: entendimiento, memoria y voluntad. El entendimiento es para ella la potencia más importante, puesto que no podemos amar lo que no conocemos. De este modo, la memoria y la voluntad tendrían que subordinarse, la primera para recordar lo que ya se conoce, la segunda para amar o aborrecer aquello que el entendimiento y la memoria le presentan. Ya que los varones y las hembras son criaturas racionales, esta jerarquización es válida para ambos, de manera que tanto hombres como mujeres aman su propio bien y aborrecen el mal que les acaece. De ahí deduce Cartagena como necesario mantener sano el entendimiento para que el individuo pueda discernir el bien y el mal, inclinarse al primero y rechazar el segundo.

Para desarrollar su idea sobre la salud del entendimiento, recurre a la teoría galénica de los cuatro humores, a los que empata con los cinco sentidos, pues, de la misma forma en que si alguno de los humores se desordena sobreviene la enfermedad, así también si se desordenan los sentidos, “e se exerçen demasiadamente en las cosas del siglo”, el entendimiento enferma³⁹⁷ y dicho padecimiento alcanza a las otras dos potencias, por lo tanto, al espíritu. Si bien, las potencias del ánima, en correspondencia con los cinco sentidos humanos, no se presentan en el texto a manera de símbolos, sí aparecen como conceptos médico-espirituales que le permiten a la autora dar fundamento a una experiencia muy personal de comprensión de los misterios. En este proceso de purificación de los sentidos referido por la autora, encontramos imágenes que conectan con la mística española anterior y posterior a la autora. Veamos cuáles son.

396 Teresa de Cartagena, *Admiración operum Dey*, p. 134.

397 *Ibidem*, p. 135.

El combate y la purificación

Hemos visto que cuando los sentidos permanecen impuros, afectan el equilibrio de las tres potencias del alma, donde la del entendimiento es la más importante entre éstas, porque de ella depende que el conocimiento llegue al espíritu o se aparte de él. Según Teresa de Cartagena, al estar el entendimiento privado de la salud, al individuo le sobreviene una ceguera espiritual:

E desta manera e por causa de los sentidos se çiegan los ojos del entendimiento, ca çiego se puede dezir el entendimiento de aquél que vehe la luz açidental del día e no vehe ni considera las tinieblas de la noche de su escuro beuir, las quales le apartan de la Luz verdadera e le llevan por pasos cont[a]dos a la eternal tiniebla.³⁹⁸

Al reparar en las similitudes entre los métodos ascéticos del cristianismo y los del islam, Así Palacios destaca que también en la mística musulmana la revelación está condicionada por el retiro del mundo que experimenta el místico.³⁹⁹ A través del estudio de los textos del místico sufí Ibn Arabi, Así destaca la imagen de un combate constante del alma contra los vicios, en aras de obtener a cambio las virtudes, así como de un camino del cual el asceta debe estar consciente que estará lleno de tribulaciones y amargura y en el que se debe buscar, ante todo, la perfección y no los estados místicos.⁴⁰⁰ Teresa de Cartagena, como lo hará más tarde Teresa de Ávila, considera el combate como parte primordial de su camino en busca de la luz. En medio de las tinieblas, la enfermedad es el reverso material de la solitaria lucha que se lleva a cabo dentro del alma. Así lo señala al inicio de *Admiración operum Dey*: “que por mi palabra soy debdora sy la soledad mí[a] se contentase con solos mis corporales afanes y no me causase compañía secreta e daños llena de ynteriores conbates y espirituales peligros”.⁴⁰¹

En la misma línea, la purificación por medio del sufrimiento corporal por la cual pugna la autora remite a la pureza del corazón que reclaman las tradiciones semíticas como condición para que éste pueda ser contenedor de la verdadera sabiduría: para la tradición hebrea, “el instrumento que tenemos

398 *Idem.*

399 *Vid.* Así Palacios, “Introducción”, en *El islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, pp. 5-28.

400 *Ibidem*, pp. 160 y 161.

401 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 112.

que utilizar para ver debe estar limpio”.⁴⁰² La purificación alcanza, por tanto, al cuerpo, que debe estar libre de enfermedad, así como para Teresa de Cartagena los humores corporales deben estar ordenados de forma que se procure también el orden de los sentidos, es decir, su apartamiento del pecado.

De igual manera, la perfección que busca la mística islámica debe pasar por la limpieza de siete miembros: “corazón, oído, ojos, lengua, manos, pies y tez, cuya purificación consiste en alejarlos de lo prohibido [...] lo reprochable [...] y lo dudoso”.⁴⁰³ Ibn Arabi aconseja el abandono de la propia voluntad, entendida como la muerte del amor propio, para entregarse con total obediencia y confianza a la guía de un maestro, cuya enseñanza permita subir hasta Dios. Dicho abandono implica, a su vez, un camino de purificación que presenta tres grados: purgación del sentido, purgación del corazón y purgación del espíritu. En tal camino son necesarias una serie de prácticas que Teresa de Cartagena considera en sus dos tratados: la penitencia y la mortificación, que, al mismo tiempo, implican la práctica del silencio, del aislamiento, del hambre y de la vigilia. A través de tales prácticas se consiguen las virtudes de la abstinencia, la abnegación y la humildad.⁴⁰⁴ La esencia de la perfección está colocada, para Ibn Arabi e igualmente para Teresa de Cartagena, en la renuncia a las cosas de este mundo por amor a Dios. Por ello, Teresa insiste en haber tomado “la cruz de la pasión que padesco en las manos del entendimiento ynterior” y en haber ido “en pos del Salvador con pasos de af[li]cción espiritual”.⁴⁰⁵ De esta forma, gracias a la voluntad que abandona las cosas del mundo, el intelecto concebido por Teresa de Cartagena debe elevarse a “contenplar e bien considerar las cosas de Dios”,⁴⁰⁶ movido exclusivamente por la divinidad, en un proceso de iluminación que alcanza los estratos más profundos del ser.

La luz y la iluminación

La luz aparece en muchas culturas tradicionalmente asociada con el espíritu: cuando éste asciende a niveles superiores, adquiere luminosidad. En ese mismo sentido, la luz representa la moralidad, la intelectualidad y las virtudes, con lo cual, en términos psicológicos, “recibir la iluminación es adquirir

402 Aya, *El arameo en sus labios. Saborear los cuatro Evangelios en la lengua de Jesús*, p. 127.

403 Shafik, “Filosofía y mística de Ibn al-‘Arif: Su Mifta al-‘ada”, p. 442.

404 Asín Palacios, *op. cit.*, pp. 161-164.

405 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 138.

406 *Ibidem*, p. 115.

conciencia de un centro de luz, y en consecución, de fuerza espiritual”⁴⁰⁷ La filosofía antigua, desde Platón, pasando por los estoicos, hasta llegar a los gnósticos, utiliza el simbolismo de la luz para referirse al conocimiento que penetra en el sujeto, y el cristianismo, a través de san Juan y de san Agustín, lo recupera igualmente.⁴⁰⁸

En las experiencias místicas monoteístas, el símbolo de la luz adquiere una gran importancia, puesto que representa el acceso a un conocimiento de la divinidad, generalmente vedado a la mayoría de los individuos e inaccesible por las vías de la racionalidad. La metáfora o símbolo de la iluminación se presenta de forma constante y alude al momento cuando el místico obtiene la revelación, la unión o la develación del misterio sagrado; es una noción fundamental en el misticismo cristiano, y así lo consigna el pseudo Dionisio cuando describe las etapas por las que atraviesa el místico. También las visiones a las que suelen referirse las místicas medievales van acompañadas de la dualidad luz-tinieblas, en la que el primer término implica, en general, el conocimiento de lo divino.⁴⁰⁹

En la mística musulmana, la luz adquiere una dimensión muy profunda. En el tratado *Mirsadulabad*:

El corazón del hombre se asemeja a una linterna de vidrio en la hornacina (*mishkat*) del cuerpo, y en el corazón se encuentra una lámpara (*misbah*), es decir, la conciencia más secreta (*sirr*). La luz reflejada por el vidrio irradia el aire al interior de la hornacina. Este aire significa las facultades carnales, mientras que los rayos que lo atraviesan y alcanzan las ventanas representan los cinco sentidos. Por difusiones sucesivas, la luz de Dios difunde belleza y pureza sobre las facultades más bajas, como también las más altas del alma humana y esto es lo que significa “luz de luz”.⁴¹⁰

La misma noción se encuentra en los textos de Ramon Llull, quien compara la luz de la fe con la comprensión humana, mientras que en el *Zohar* se habla de que el alma, al momento de la muerte, se purifica y recibe el “Beso de Amor infinito” que “la separa para siempre de las maldades de la carne y

407 Cirlot, *op. cit.*, p. 293.

408 Chevalier y Gheerbrant, *op. cit.*, p. 667.

409 Guglielmi, *Ocho místicas medievales (Italia, siglos XIV y XV)*. *El espejo y las tinieblas*, p. 79.

410 *Mirsadulabad*, p. 530, citado en Chevalier y Gheerbrant, *op. cit.*, p. 667.

la lleva inmediatamente a las alturas”, donde el alma vivirá para siempre en medio de la luz divina.⁴¹¹

Del mismo modo, López Baralt advierte que la imagen de la iluminación interior, que más tarde aparecerá en san Juan de la Cruz como la “llama de amor viva”, es común a toda la mística islámica; los sufistas la llamaron con diferentes nombres, entre ellos, el de *zawa'id*, que puede traducirse como “exceso de luz o de iluminación espiritual en el corazón”. El símbolo del corazón, como veremos, se encuentra en estrecha conexión con el de la luz; sin embargo, por ahora sólo referiré que la iluminación sufista se entiende siempre en relación con la acción divina de iluminar el intelecto con “las luces de la certeza mística”.⁴¹² El mismo Ibn Arabi insiste en que el místico debe alumbrar el corazón “con las lámparas de las virtudes celestiales y divinas hasta que la luz penetre en todos sus rincones”.⁴¹³ En síntesis, para los sufís, el intelecto puede asemejarse a una luz que se enciende dentro del corazón y que le permite al místico acceder a la sabiduría, aumentar su fe y elevar su entendimiento hacia Dios.

Recordemos que Teresa de Cartagena, a lo largo de su defensa, repite que el conocimiento que le ha permitido escribir su anterior obra, *Arboleda de los enfermos*, no lo ha adquirido por méritos propios, es decir, no por medio de la razón, sino por gracia divina, entendida como una “Virtud soberana” que “le esfuerça e alunbra”.⁴¹⁴ Lo que llega a conocer, entonces, no es de naturaleza externa, no se trata de un conocimiento de las cosas del mundo, sino de asuntos de naturaleza espiritual, de un conocimiento interno que llega a mover por completo su alma: “E quando escreuí aquel tractado que trata de aquesta ynteletual Luz e sobredicha çiençia, la cual es alabança e conoçer a Dios e a mí misma e negar mi voluntad e conformarme con la voluntad suya”.⁴¹⁵ Como la mayoría de los místicos españoles de las tres religiones, Teresa de Cartagena acepta que ninguna inteligencia, ni aun la más aguda, “es capaz de llevar a cabo lo que la intuición mística puede realizar con el simple amor”.⁴¹⁶

411 Bension, *El Zohar en la España musulmana y cristiana*, pp. 71, 92 y 93.

412 López-Baralt, “Simbología mística en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús”, pp. 42 y 43.

413 Ibn Arabi, *Mawaqú*, 160, citado en Asín Palacios, *op. cit.*, p. 423.

414 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 112.

415 *Ibidem*, p. 138.

416 Bension, *op. cit.*, p. 95.

El corazón

Hacia el final del tratado vemos aparecer el símbolo del corazón acompañando la disquisición de la autora sobre su proceso de conocimiento. Aunque la mención es breve, resulta sumamente significativa en el sentido de que en dicho símbolo llega a depositarse toda la carga de misticismo contenida en las imágenes del combate y de la luz que antes expliqué. Teresa de Cartagena apunta que cuando las potencias del ánima están equilibradas y sanas, y desean no desviarse del objetivo de contemplar las obras de Dios, el entendimiento debe dirigirse solamente hacia el interior del ser; utiliza en este punto, para ejemplificar lo contrario, la metáfora de la mujer que pasa demasiado tiempo fuera de su casa y por ello no cumple con las tareas que le corresponden, pero dice, además, que esa casa representa “el estudio ynterior de la secreta cogitación dentro de las paredes de coraçón”.⁴¹⁷ Durante el siglo xv, el corazón se colocó como lugar de sufrimiento y de martirio por excelencia, lo que dio lugar a la devoción por el Sagrado Corazón de Jesús, manifestado en una corriente mística y en otra psicológica, cuyos paradigmas textuales eran los escritos de san Buenaventura y la tradición agustiniana y pauliniana. El corazón como centro vital del ser se vuelve esencial en la poesía del amor cortés, donde personifica al amante; mientras que para las místicas es el lugar de experiencias excepcionales.⁴¹⁸

El símbolo del corazón continuamente acompaña al símbolo de la luz, puesto que la luz del espíritu, de la intuición intelectual o de la revelación brilla, como en la metáfora del *Mirsadulabad*, en el corazón, que a su vez es representado como una caverna.⁴¹⁹ El sufismo concibe el corazón, o *qalb*, de forma muy compleja: en primer término, como el centro más profundo del alma y como un órgano cuya naturaleza es, a la vez, física y espiritual, con la capacidad de conocer a Dios; para Ibn Arabi, el corazón es “la habitación de Dios”,⁴²⁰ y ya he mencionado que, según este místico, lo que corresponde al individuo que busca el conocimiento es alumbrar el corazón con virtudes. También piensa Ibn Arabi que el corazón es un órgano por completo receptivo y plástico, capaz de adquirir la forma en la que Dios se le revela: “así como la cera recibe la impronta del sello”.⁴²¹ La psicología musulmana habla, entonces,

417 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 138.

418 Guglielmi, *op. cit.*, pp. 124-127.

419 Chevalier y Gheerbrant, *op. cit.*, p. 341.

420 Asín Palacios, *op. cit.*, p. 371.

421 Citado en Satz, *Umbria lumbre. San Juan de la Cruz y la sabiduría secreta en la Kábala y el Sufismo*, p. 206.

de una “ciencia de los corazones” y sugiere que el corazón, además de ser una víscera, guarda los más secretos pensamientos y constituye la base de la facultad del entendimiento.⁴²²

En la tradición hebrea, el corazón simboliza la vida interior del sujeto y es el sitio de la comprensión más que del sentimiento, el lugar donde se llevan a cabo las operaciones de la mente,⁴²³ por ello, para indicar que se debe poner atención en algo, se dice “poner corazón”, mientras que “hablar al corazón” significa meditar y, de acuerdo con Midrash, “los ‘sabios de corazón’ tienen el espíritu de sabiduría”.⁴²⁴ El corazón es, pues, para las tradiciones semíticas, aquello con lo que se ve la realidad, puesto que, en el fondo, amar es comprender y comprender es amar. El Nuevo Testamento recoge el mismo sentido: “Y con el corazón entiendan”, dicen los Evangelios.⁴²⁵

Teresa de Cartagena imagina igualmente el corazón como un sitio cerrado y secreto, una habitación al interior de cuyas paredes el individuo realiza las operaciones del pensamiento y, por ello mismo, el sitio apto para recibir el conocimiento de lo divino, la tan anhelada iluminación. Además de esto, sus observaciones sobre las potencias del alma coinciden con las concepciones semíticas en lo relativo a que el entendimiento, potencia superior, se pone en funcionamiento en relación con el amor, ya que solamente podemos amar lo que conocemos. De todo lo anterior puede concluirse que, en tanto a Teresa de Cartagena no le interesa conocer “ni de filosofía ni de teología, ni de ninguna otra çiençia natural, syno solamente desta ya dicha devota e saludable sabiduría, la qual es saber conoçer e reduzir a la memoria los benefiços de Dios e saber conosçer e escudriñar e buscar [...] las ascondidas misericordias del Señor”,⁴²⁶ el conocimiento al cual se abre su corazón es más bien un conocimiento de los misterios que rebasa el saber aportado por todas las ciencias y que se distingue del conocimiento natural “por su carácter de certeza tan firme y de evidencia tan clara e inmediata”.⁴²⁷

422 Chevalier y Gheerbrant, *op. cit.*, p. 343. Escribe Ibn Arabi: “El corazón es una perla que mira a Dios./ El corazón es el lugar de la manifestación del/ Nombre y el Nombrado./ El corazón es un halcón o un pájaro maravilloso./ El corazón es el Ser de la Esencia de Dios” (citado en Satz, *op. cit.*, p. 206).

423 Aya, *op. cit.*, p. 126.

424 Chevalier y Gheerbrant, *op. cit.*, p. 343.

425 Mateo, 13:15.

426 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 129.

427 *Ibidem*, p. 216.

Si cabe, luego de hablar de los símbolos contenidos en los dos tratados, encajar el proceso de conocimiento al que se refiere la autora con las tres vías de la mística que expone el pseudo Dionisio, se debería señalar que el combate y la purificación corresponden a la vía purgativa, y que la iluminación llevada a cabo en el interior del corazón, una vez que éste está limpio por completo, atañe a la vía iluminativa. Teresa de Cartagena permanece en ese punto del camino ascendente hacia la divinidad, al menos en lo que toca al texto, que es, no obstante, la totalidad de lo que nosotros, lectores, podemos percibir. Eso es, finalmente, lo que nos basta para saber que los tratados pueden considerarse piezas clave de la literatura mística española y lo que resulta suficiente para sostener que su autora bebió de múltiples fuentes, inmersa como estaba en el crisol espiritual de su época.



LA PARRHESÍA
EN TERESA DE CARTAGENA
Y SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ

Situar la defensa del intelecto femenino que Teresa de Cartagena lleva a cabo en *Admiración operum Dey* en relación no solamente con una genealogía de escritoras medievales gracias a las cuales la querella de las mujeres tuvo lugar, sino también en relación con los textos y autoras posteriores que le dieron continuidad, me parece una buena forma de cerrar el análisis de las obras de mi autora. En este sentido, no quiero desaprovechar la oportunidad de poner en relación los tratados de Teresa con la obra de una de las autoras más paradigmáticas para la tradición hispánica de las defensas femeninas: se trata de nuestra décima musa, sor Juana Inés de la Cruz, quien con su famosa “Respuesta a Sor Filotea de la Cruz”, escrita en México en 1691, dos siglos después de la aparición del texto de Teresa de Cartagena, viene a culminar dicha tradición en pleno Barroco, indicando ya el camino hacia la Ilustración.

A lo largo de este último apartado, comentaré, en primer lugar, algunos de los puntos de encuentro más sobresalientes que pueden hallarse en ambos textos, de acuerdo con lo mencionado en el análisis de la *Admiración* hecho en el sexto capítulo y con algunos de los estudios más destacados en torno a la “Respuesta”, cuyo abordaje ha sido sumamente amplio, lo que ha dado lugar a una gran cantidad de interpretaciones, así como al debate en torno a la situación en la cual se encontraba su autora al escribirla y las consecuencias que ello tuvo en los últimos años de su vida. Posteriormente, me centraré en el concepto de *parrhesía*, o “decir veraz”, que Michel Foucault desarrolla como parte de sus

investigaciones sobre el cuidado de sí, e intentaré enlazar dicho concepto con las defensas de ambas autoras, que, desde la perspectiva a exponer, pueden ser consideradas como textos en los cuales este “decir veraz” ocupa un lugar fundamental.

La relación entre la obra de Teresa de Cartagena y la de sor Juana Inés de la Cruz ha sido tratada por varios críticos, quienes han destacado, en términos similares, las coincidencias temáticas y retóricas que desvelan ambos textos. En lo que respecta a los aspectos literarios, Kathleen A. Myers destaca que la mayoría de los estudiosos de la “Respuesta” se han centrado en el análisis de las formas legales y epistolares que se dan cita en la obra, así como en el uso irónico de la retórica de la humildad.⁴²⁸ Sor Juana, al igual que Teresa de Cartagena, estaba sujeta a unas convenciones retóricas que conocía a la perfección y de las cuales debía hacer uso para lograr responder adecuadamente a las reprensiones que el obispo de Puebla, Manuel Fernández de Santa Cruz, bajo el seudónimo de sor Filotea, colocaba en el prólogo a la *Carta Atenagórica*, una refutación de la monja al sermón sobre las finezas de Cristo del predicador jesuita Antonio Vieyra. En el prólogo de la *Carta*, publicada por el mismo Fernández de Santa Cruz, éste reprochaba a la monja el atrevimiento intelectual del que había dado muestra y la acusaba de haber abandonado los textos y los deberes religiosos para ocuparse de la literatura profana. Vemos entonces cómo la génesis de la “Respuesta” se aproxima a la de la *Admiración*, puesto que en ambos casos las autoras se proponen responder a las invectivas masculinas que, o bien no consideran posible que un entendimiento femenino pueda elaborar una obra de calidad, como en el caso de Teresa de Cartagena, o bien no creen adecuado que una mujer se ocupe de tareas intelectuales y de asuntos teológicos, como lo hace sor Juana.

En efecto, las autoras utilizan en repetidas ocasiones las mismas estrategias retóricas a lo largo de su argumentación. En lo relativo a los modelos genéricos de los que hace uso sor Juana, ya he señalado que la base sobre la cual se construye también la *Admiración* es el discurso legal o forense, cuya finalidad es presentar acciones pasadas para que se haga justicia sobre ellas, una justicia que, en el caso de las defensas, consiste en el reconocimiento de las capacidades intelectuales de las mujeres y su derecho al saber; en cuanto al modelo epistolar, si bien no se trata del principal patrón sobre el cual se construye el tratado de Teresa de Cartagena, éste muestra algunos rasgos epistolares al estar dedicado a Juana de Mendoça. Otro modelo textual que se ha

428 Myers, “Sor Juana’s respuesta: Rewriting the vitae”, p. 459.

destacado en la “Respuesta” es el género autobiográfico, común en los escritos de monjas de la época, quienes, en la mayoría de las ocasiones, escribían por mandato de su confesor. Sor Juana no escribe tanto “la historia de su vida” como “la historia de su inclinación” a las letras;⁴²⁹ Teresa de Cartagena, como se ha visto, proporciona poquísimos datos concretos sobre su vida, pero, en cambio, construye un relato sumamente personal sobre la experiencia de acceso al conocimiento en términos espirituales.

La retórica de la humildad es, según Myers, el otro aspecto textual de la “Respuesta” que ha sido analizado en reiteradas ocasiones. Al frente de este aspecto y de todas las fórmulas que lo componen se puede colocar el tópico de la escritura que obedece a la voluntad de Dios. En Teresa, tal tópico se nos muestra a través de la fórmula de “vos me coegistis”; ella, a partir del modelo de las autobiografías espirituales, en cuyo inicio se narra la conversión del autor, se aparta del relato religioso, así como lo hizo con los sucesos espirituales, y se concentra en justificar la necesidad de dedicarse a la vida intelectual de acuerdo con un llamado divino que le asegura, a su vez, la salvación. Alrededor de esta utilización irónica del tópico se despliegan las fórmulas de la escritura por obediencia, de la afectación de modestia y del *sermo humilis*. Mientras Teresa de Cartagena destaca la enfermedad y su “flaco y mujeril” ingenio como obstáculos para la escritura, sor Juana se inclina hacia la paradoja del silencio, la primera actitud que le viene en mente asumir, pues responder a sor Filotea es, según la autora, “algo que está por encima de sus fuerzas [...] que mejor sería callar, y al fin accede a continuar sólo porque su destinatario se lo merece”.⁴³⁰ De este modo, sor Juana cumple con la exigencia de emparejar su imagen con la del modelo de perfección religiosa, pero, al mismo tiempo, reafirma su derecho a escapar de ese modelo. Además, ambas autoras recurren al tópico de la *imitatio Christi* (imitación de Cristo): Teresa de Cartagena empareja el sufrimiento del enfermo con la pasión de Cristo, en tanto que sor Juana identifica la mortificación y el combate con su decisión de retirarse del mundo y tomar los hábitos como único camino para seguir su vocación intelectual.

Los aspectos extraliterarios identificables tanto en la defensa de Teresa de Cartagena como en la de sor Juana Inés de la Cruz pueden englobarse, desde mi punto de vista, en las condiciones conflictivas de escritura en medio de las cuales nacieron sus obras. Así, podemos ver que las dos autoras se encontraban en posiciones de subalternidad que las marginaba y dificultaba su acceso a la voz

429 *Ibidem*, p. 461.

430 Perelmuter Pérez, “La estructura retórica de la Respuesta a Sor Filotea”, p. 154.

pública. A su condición femenina se suman, en el caso de Teresa de Cartagena, la sordera y sus orígenes judeoconversos, sumamente problemáticos hacia el final de la Edad Media española, cuando la limpieza de sangre comenzaba a volverse una obsesión; en lo que atañe a sor Juana, su condición de hija ilegítima en la fuertemente jerarquizada sociedad novohispana. Ambas tienen, asimismo, una formación privilegiada para su época y escriben en el convento, el cual se erige como un espacio favorecedor para la escritura; además de esto, las dos gozan de la protección de figuras políticas prominentes.

Prácticamente no sabemos nada acerca de las circunstancias específicas que llevaron a Teresa de Cartagena a redactar el segundo de sus tratados, pues no contamos con más documentos que nos ayuden a reconstruir ese momento, con lo cual debemos avanzar a través de las escasas referencias encontradas en la misma obra. En cambio, para reconstruir las circunstancias de escritura de la “Respuesta”, hay muchos más elementos que, sin embargo, nunca resultan suficientes. José Pascual Buxó realiza un recorrido por las interpretaciones que de dichas circunstancias ha hecho la crítica del siglo xx, para la cual ha sido sumamente complejo establecer las coordenadas en medio de las cuales se encontraba sor Juana cuando redactó su texto, al destacar entre las interpretaciones aquellas que consideran los graves conflictos que pudo haber “entre ella y el arzobispo Aguiar y Seijas, así como entre éste y el obispo poblano Fernández de Santa Cruz, circunstancias que podrían explicar la súbita renuncia de la monja a toda actividad intelectual y su impulsiva entrega a la mortificación de los sentidos y anulación de la voluntad”.⁴³¹

Buxó señala las diferencias entre una visión conservadora, que lee en la “Respuesta” y en el posterior silencio literario de sor Juana un auténtico arrepentimiento de sus inclinaciones “paganas”, y una crítica laica que no considera que la monja hubiese renunciado de forma definitiva a su vocación intelectual. Finalmente, Buxó considera que, sin negar jamás la influencia que el episodio de sor Filotea tuvo en la “abjuración” de la monja, ésta fue consecuencia tanto de la estrategia disciplinaria que puso en marcha la jerarquía eclesiástica novohispana, como de la presión, “mucho más sutil y eficiente”, de los paradigmas de sacrificio y renuncia que correspondían a las mentalidades de la época y a los cuales finalmente sor Juana no podía escapar.⁴³²

Resulta innegable que sor Juana y Teresa evidencian en sus obras “una reflexión intelectual de tal fuerza social que podía atribuirse, en esa época, a

431 Buxó, “Sor Juana: monstruo de su laberinto”, en *Y diversa de mí entre vuestras plumas ando. Homenaje internacional a Sor Juan Inés de la Cruz*, p. 46.

432 *Ibidem*, p. 69.

la esfera masculina”, y que por tal razón fueron “obstaculizadas y atacadas, de plagio en el caso de Teresa, de escribir exclusivamente cosas mundanas, en el caso de Sor Juana, y por entrar en el terreno de la reflexión teológica, en el caso de ambas”.⁴³³ Además, es muy claro que las dos autoras despliegan un planteamiento acerca de “las diferencias entre las naturalezas masculina y femenina, el entendimiento femenino, el proceso de creación, y el derecho que tiene la mujer a una labor intelectual para la cual puede responder tan bien, o aún mejor en algunos casos, que los hombres”.⁴³⁴

La *parrhesía*, modalidad del cuidado de sí

Dentro de sus estudios sobre el cuidado de sí en la filosofía antigua, Michel Foucault se interesó por la *parrhesía*, palabra griega que puede traducirse como “decirlo todo” o “hablar libremente”.⁴³⁵ Foucault define en un primer momento la *parrhesía* como una modalidad del decir veraz, del hablar franco, y la considera un “tipo de acto mediante el cual el sujeto, al decir la verdad, se manifiesta [...] se representa a sí mismo y es reconocido por los otros como alguien que dice la verdad”.⁴³⁶ El filósofo estudia el acto de la *parrhesía* en la filosofía griega, específicamente en Sócrates y en el cinismo, y se pregunta bajo qué formas históricas es que el individuo, en el acto de decir la verdad, “se autoconstituye y es constituido por los otros como sujeto”.⁴³⁷

Recordemos que la cuestión filosófica del acceso a la verdad en Occidente, desde la Antigüedad y hasta la época moderna, aparece constantemente como condición para que el sujeto modifique su ser y logre alcanzar la tranquilidad espiritual, la revelación o la iluminación. Puesto que tal modificación del ser no puede ser alcanzada mediante un acto mecánico de conocimiento, el individuo debe hacer uso de una serie de técnicas y prácticas que involucran su cuerpo y su mente; en esta misma lógica, la *parrhesía* aparece como discurso de la verdad que el sujeto pronuncia con el fin de cuidar de sí y se presenta en

433 Quispe-Agnoli, *op. cit.*, p. 453.

434 *Ibidem*, p. 454.

435 Etimológicamente, la *parrhesía* es la actividad consistente en decirlo todo: *pan rhema*. Dos valores: uno peyorativo (decir cualquier cosa a la manera de los charlatanes) y otro positivo (decir la verdad sin disimulación ni reserva). Foucault, *El coraje de la verdad*, pp. 28 y 29.

436 *Ibidem*, p. 19.

437 *Idem*.

formas culturalmente reconocidas y tipificadas, que ya anteriormente he comentado al hablar de las tecnologías del yo: las confidencias, la confesión o el examen de conciencia, así como en prácticas frecuentemente recomendadas, tales como las epístolas morales y espirituales o las libretas de notas.

La *parrhesía* no debe confundirse, sin embargo, con las técnicas en las que toma forma, se trata más bien de una decisión “vinculada a uno mismo, a sus acciones y a su vida, es un decir verdadero que no presupone imposición o sometimiento sino, por el contrario, la libertad de elegir una forma de existencia en la que la propia vida es una manifestación de la verdad”.⁴³⁸ Tal decisión conlleva, para aquel que la pone en práctica, un riesgo que puede alcanzar diversos grados, hasta llegar incluso a ver amenazada su vida; esto sucede porque la verdad que lanza el sujeto se enfrenta constantemente al poder establecido. En ese sentido, la *parrhesía* fue, en un principio, una noción política, y el parresiasta, que decidía decir la verdad, se exponía al peligro de socavar su relación con el poderoso, con la cual su actitud requería también del coraje, de un valor sustentado en la certeza de que, al pronunciar su verdad, no solamente defendía su libertad para expresarse, sino que cumplía una obligación con la colectividad.

En un determinado momento de la Antigüedad, la *parrhesía*, sin perder sus condiciones de riesgo y de coraje, pasa de concebirse como una obligación definida con respecto a la ciudad o a las instituciones, es decir, como noción política, a definirse de acuerdo con la constitución de los individuos como sujetos morales. De este modo, ya no se trata de aplicar la verdad al conjunto de los ciudadanos, sino de transformar, a través de ella, la *psykhé*, el alma de los individuos, con la finalidad de salvarlos, de cambiar su *ethos*, lo cual significa que, a partir de entonces –Foucault sitúa ese momento de la cultura griega en el siglo v a. C.–, el alma se volverá el problema central de la filosofía, la moral y la política.⁴³⁹ Así es como la *parrhesía* asienta su relación con la pedagogía, con la dirección del alma y con la práctica médica, aspectos clave a lo largo de mi análisis de los textos de Teresa de Cartagena, especialmente de la *Arboleda de los enfermos*, al cual he procurado situar como una propuesta específica del cuidado de sí donde confluye la dirección espiritual y las concepciones médicas medievales.

Foucault coloca la *parrhesía* como forma de acceso al discurso veraz frente a lo que llama la “catártica de la verdad”, cuya existencia puede rastrearse desde el pitagorismo hasta la filosofía occidental moderna. Dicha catártica

438 Giraldo Díaz, “Modernidad y parrhesía. Michel Foucault y la cuestión de la resistencia como *éthos*”, p. 142.

439 Foucault, *El coraje de la verdad*, p. 86.

consiste en un “paso de lo puro a lo impuro, del pasaje de lo oscuro a lo transparente, el paso de lo transitorio y lo fugaz a lo eterno”.⁴⁴⁰ Mientras la catártica tiene como objeto la purificación del alma a través del sacrificio, la *parrhesía* no actúa solamente sobre el alma del sujeto, sino que, mediante un combate de la voluntad, actúa también sobre la vida, al situar éticamente al individuo. Así, el hablar franco se articula con el estilo de vida: frente a la rendición de cuentas sobre el alma que implica un discurso metafísico, se coloca el “dar razón de sí mismo” que otorga forma a la existencia; ambas modalidades del decir veraz se entrelazan, pues “no hay ontología del alma que no se haya asociado de hecho a la definición o a la exigencia de un estilo determinado de vida, [...] tampoco estilo de existencia, forma de vida que se haya elaborado o desarrollado sin referirse, de manera más o menos explícita, a algo parecido a una metafísica del alma”.⁴⁴¹

Ya anteriormente he explicado la conexión entre las prácticas del cuidado de sí, tal y como aparecen en el mundo grecolatino, especialmente en el periodo helenístico, en el cual se concentra Foucault, y las prácticas ascéticas del cristianismo; en el caso de la *parrhesía*, la relación es la misma, pues ésta se traslada de la filosofía antigua al cristianismo gracias a la relación establecida por el sujeto que dice la verdad con un interlocutor que debe escucharlo, a pesar de que las palabras del parresiasta puedan resultarle molestas e incluso ofensivas para sus intereses. Lo anterior significa que, para dar lugar a la *parrhesía*, se requiere, además de la aceptación del riesgo y del coraje del parresiasta, la presencia de otro “que escucha, que exhorta a hablar y habla”.⁴⁴² El pacto entre el individuo que asume el riesgo de decir la verdad y el otro que acepta escucharla, al cual Foucault llama “juego parresiástico”,⁴⁴³ adquiere en la cultura cristiana la forma del confesor o del director de conciencia.

Al pensar cómo se articulan en el cristianismo las relaciones entre la catártica del alma y el hablar franco, que son variadas y flexibles, podemos ver en la metafísica cristiana, que siempre dirige su mirada hacia la vida, otra que se consigue por medio de la salvación, una conexión, constante a lo largo de los siglos, con estilos de existencia concretos como la vida ascética, la monástica o la vida del clero. ¿Cómo se presenta entonces la *parrhesía* en la cultura cristiana? ¿Cómo se enlaza con una forma específica de existencia que a su vez asegura el tránsito del alma hacia la vida eterna? Y finalmente, ¿cómo es que

440 *Ibidem*, p. 139.

441 *Ibidem*, p. 176.

442 *Ibidem*, p. 22.

443 *Ibidem*, p. 32.

se lleva a cabo, en dichas coordenadas, el juego parresiástico? Para responder a estos cuestionamientos, Foucault recurre a tres grupos de fuentes: los textos judeohelenísticos de los primeros siglos de la era cristiana, los textos neotestamentarios y los textos de los primeros ascetas que en el siglo III y IV se retiraron al desierto.

Así encuentra, en primer lugar, que los textos judeohelenísticos conservan el sentido tradicional grecolatino del decir veraz, presente “en la forma de osadía o coraje, y como consecuencia de una integridad del corazón”.⁴⁴⁴ En *De specialibus legibus*, Filón de Alejandría afirma estar de acuerdo con aquellas leyes que condenan los misterios y las prácticas ocultas, y se refiere al coraje que unas cuantas personas, puras de corazón, muestran al “decir las cosas útiles para todo el mundo”.⁴⁴⁵ Para los autores de estos textos, la *parrhesía* como práctica tiene que ver con la necesidad de mostrar abiertamente el culto religioso en contraposición a lo que sucede con los cultos místéricos paganos; además, los que pueden ser considerados parresiastas son aquellos que, habiendo purificado su alma, son capaces de hablar de las verdades de la fe a los otros, de mostrarles el camino hacia la salvación y llevar a cabo el juego parresiástico. Tal actitud del hablar franco, que no está por supuesto exenta del coraje que acompaña a la *parrhesía*, queda patente en los relatos de los mártires, quienes pierden la vida de manera violenta para dar testimonio de su fe.⁴⁴⁶ La *parrhesía* aparece también en Filón de Alejandría y en los textos de la Setena como una apertura del corazón, “una modalidad de la relación con Dios, modalidad plena y positiva”.⁴⁴⁷ Esto quiere decir que el alma pura se ofrece a la mirada divina y se eleva hacia él, con lo cual la *parrhesía* se liga a la plegaria y se entiende como un don divino o como la presencia de Dios: “Se llama *parrhesía* al ser mismo de Dios en su manifestación”.⁴⁴⁸ En los Proverbios se lee: “La sabiduría grita en las calles, eleva su voz en las plazas: grita a la entrada de los lugares ruidosos; en las puertas, en la ciudad, hace oír su palabra”.⁴⁴⁹

En la literatura neotestamentaria, la *parrhesía* no se entiende como la apertura del corazón o como modalidad de la manifestación divina; se trata más

444 *Ibidem*, p. 334.

445 *Idem*.

446 Foucault parafrasea el *Tratado sobre la providencia* de Juan Crisóstomo: “en medio de las persecuciones, las ovejas hicieron las veces de pastores, gracias a su parrhesía y coraje (*andreia*)”. *Ibidem*, p. 341.

447 *Ibidem*, p. 335.

448 *Ibidem*, p. 336.

449 *Ibidem*, p. 337. Proverbios I:20-21.

bien de una actividad humana que se presenta en la forma de la confianza que todo cristiano debe tener en el amor divino, o bien, en forma de una actitud valerosa que demuestra el individuo que predica el Evangelio. Entendida como confianza en la divinidad, se manifiesta también en la plegaria, pero ya no como apertura plena del alma hacia Dios, sino como certeza de que la voluntad de éste siempre se llevará a cabo –en este sentido, se trata de una confianza escatológica en la vida eterna–. Por otro lado, la *parrhesía* que corresponde a aquel que predica el Evangelio es una virtud apostólica mostrada en san Pablo, quien predica y debate “francamente” con los griegos en Jerusalén y en Damasco, aun cuando pone en riesgo su vida, de acuerdo con el testimonio de Bernabé. A partir del siglo IV, los valores positivos que hasta ese momento se le habían atribuido a la noción de *parrhesía* –actitud del cristiano con respecto a Dios y a los hombres, coraje de demostrar la fe y predicar la palabra a pesar de los peligros que esto implica– se irán poco a poco oscureciendo, debido a la instauración del principio de obediencia. Así, la apertura y la franqueza se mudarán por el temor a Dios y a los que lo representan en el mundo. Cuando el ascetismo quede finalmente integrado a la estructura institucional, el individuo acabará por perder su capacidad para relacionarse con Dios, para elevar hacia él su corazón sin intermediarios, y la *parrhesía* terminará por considerarse un defecto.

En textos ascéticos, tales como los *Apotegmas de los padres del desierto*, se plantea una serie de restricciones a la vida comunitaria relacionadas con el valor negativo de la *parrhesía*: por ejemplo, la prohibición de una relación muy cercana con el director de la comunidad que podría propiciar el escándalo o despertar el deseo de superioridad. La *parrhesía* deja de ser, pues, cuidado de sí para transformarse en negligencia de sí, en la actitud de confianza en el mundo que hace a las personas vivir de cualquier modo y frecuentar a cualquiera, lo que merma la búsqueda del otro mundo a la que el asceta debe consagrarse. Este valor negativo será, por supuesto, el que prime en los siglos posteriores, al permear las diversas formas de vida que el cristianismo ofrece y conservarse de manera particular en la vida monástica. Foucault ve en la oposición de valores positivos y negativos asignados a la *parrhesía* en el cristianismo un enfrentamiento entre dos grandes núcleos de la experiencia religiosa: por un lado, el polo parresiástico que, en los márgenes de la oficialidad, conservará la comunicación directa con Dios y la apertura del corazón, lo que dará lugar a la tradición mística; por el otro, el polo antiparresiástico que condena la confianza ante Dios o ante los superiores y exige el silencio y la obediencia, con lo que se funda la tradición ascética oficial, sustentada en el temor y en la exigencia de que el

sujeto descifre todos sus pensamientos. De esta manera, la *parrhesía* tiende el lazo entre la aspiración metafísica a la vida verdadera –la vida eterna– y un modo de existencia en el cual la obediencia al otro es crucial.

Lo que me interesa ahora, una vez expuesta la noción de *parrhesía* desde sus orígenes hasta su inserción en el cristianismo y en relación con el cuidado de sí, es retornar a las obras de Teresa de Cartagena y de sor Juana Inés de la Cruz para pensar de qué forma la defensa de la intelectualidad femenina realizada por las autoras puede entenderse, en el marco de dicha noción, como un hablar franco, como un acto parresiástico en el que se ponen en juego los factores del desafío a la autoridad, el valor de decir la verdad aun frente al peligro, así como determinados modos de existencia, en los cuales el silencio y la obediencia se enfrentan a la necesidad de hablar con la verdad.

Teresa y sor Juana, parresiastas

La *parrhesía* se constituye constantemente como una actitud opuesta a la retórica en lo que toca el lazo establecido entre el que habla, lo que se dice y el receptor del discurso. La retórica pretende ejercer una relación de poder sobre el que escucha, moverlo o convencerlo; por su parte, el lazo tendido en la *parrhesía* también provoca un efecto en el receptor, pero no a través de la apariencia, sino de la franqueza. Por lo tanto, el efecto de la *parrhesía* es el de la ofensa ante la verdad, y en este sentido, el hablar franco “inaugura la posibilidad de una ruptura del vínculo entre el hablante y la persona interpelada por él”.⁴⁵⁰ Me parece necesario hacer esta aclaración, puesto que las dos obras que me ocupan se enmarcan por completo dentro de los modelos genéricos y retóricos que exigían sus épocas. Lo anterior dificultaría, sin lugar a dudas, encajar el concepto de *parrhesía* en la interpretación de los textos que ahora propongo, y me obligaría a permanecer en el campo de lo que ya ha sido explorado.

No obstante, considero que la dificultad puede sortearse si se toma en cuenta el señalamiento de Foucault con respecto a que la *parrhesía* no debe entenderse como “una técnica bien definida, que equilibra la retórica y es simétrica respecto a ella”.⁴⁵¹ La *parrhesía* es, ante todo, una actitud, y el parresiasta no es un profesional como el orador, aunque su hablar franco puede involucrar determinados aspectos técnicos que competen a diversas figuras u

450 *Ibidem*, p. 33.

451 *Idem*.

“oficios”, tales como la profecía, la tarea del sabio o la docencia. De este modo, es posible entender que la *parrhesía* no aparece en estado puro y podríamos encontrarla en un discurso que también haga uso de la retórica. Lo anterior significa que la utilización de la noción de *parrhesía* en el análisis de los textos no tiene que ser necesariamente restrictiva, mucho menos si pensamos que todos los textos, desde la Antigüedad hasta el siglo de sor Juana, estaban sujetos a convenciones muy difíciles de romperse; por ello, desde una visión filológica, la tarea del intérprete debe encaminarse a explicar cómo podían convivir en el mismo espacio textual condiciones contradictorias y de qué manera una cierta noción cultural o filosófica aparece en un texto con las características específicas que le otorga su momento histórico.

Tanto la *Admiración* como la “Respuesta” coinciden estructuralmente con las técnicas del cuidado de sí que pasaron de la Antigüedad al cristianismo, al integrar elementos propios de la confesión, el examen de conciencia, de los tratados morales y espirituales en el caso de Teresa de Cartagena, y de la epístola dirigida a un confesor en el caso de sor Juana. Una primera marca textual localizable en las dos obras, que da pie a pensar el modo como la *parrhesía* se hace presente, es la referencia al silencio, mediante el cual se establece un juego parresiástico donde el interlocutor o los interlocutores de las autoras se ven compelidos a escuchar la verdad que éstas consideran un deber pronunciar, y que se trata, al final de cuentas, del hecho de que las mujeres son tan capaces como los hombres –y a veces más, según sor Juana– de realizar un trabajo intelectual.

Recordemos que en su argumentación acerca de la complementariedad entre el hombre y la mujer, Teresa de Cartagena hace uso del tópico de la corteza y el meollo, pues sostiene, de acuerdo con el primer relato del Génesis, que los dos sexos fueron creados por Dios en las mismas condiciones y que a las mujeres corresponde el estudio en los espacios íntimos, cerrados, siendo el meollo que sostiene la corteza del árbol; mientras que a los hombres les atañe la voz pública, siendo ellos esa corteza. Así, Teresa de Cartagena considera que el entendimiento femenino, en consonancia con la función propia de su sexo, debe quedarse dentro de la casa, del espacio íntimo, en el silencio que propicia “el estudio ynterior”, mismo que se lleva a cabo en forma de una “secreta cogitacion dentro de las paredes del corazón”.⁴⁵²

En este pasaje clave de la *Admiración operum Dey* es visible la oposición entre la *parrhesía* de textos neotestamentarios y la de los textos judeohelenísticos: por un lado, a los hombres les corresponde el testimonio tal y como éste

452 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 138.

aparece en el Nuevo Testamento, es decir, la actitud valerosa del que predica públicamente; de la misma forma en que Pablo, arriesgando su vida, predicaba y discutía con los griegos. En tanto que para las mujeres, la *parrhesía* se da en la forma de la plegaria interior, aunque no solamente se refiere Teresa a la plegaria elevada hacia Dios para aceptar su voluntad; más allá de eso, la autora entiende el proceso de conocimiento como la apertura del corazón de Filón de Alejandría, esto es, como un don divino, como una modalidad plena de comunicación con Dios que no requiere de intermediarios, y con ello se acerca a la actitud mística propia de lo que Foucault ha llamado el “polo parresiástico” del cristianismo y se coloca, a su vez, en los márgenes de la oficialidad.

Como sabemos, Teresa de Cartagena dirige su defensa a los “prudentes varones” maravillados de que una mujer sorda haya podido escribir una obra como *Arboleda de los enfermos*. La dedicatoria a Juana de Mendoça es un recurso gracias al cual Teresa autoriza su discurso para lograr finalmente dirigirse a unos receptores que, instalados dentro de los límites de esa oficialidad, no conciben y, por lo tanto, censuran la capacidad femenina para la reflexión y la escritura. Si bien la argumentación de Teresa se encamina en un principio hacia la demostración de que, aun y cuando Dios “dio algunas preminencias al varón más que a la henbra”,⁴⁵³ ésta termina por ser el complemento de aquél. Poco a poco la autora abandona dicho debate y se dirige hacia una reflexión que roza el campo de lo teológico y termina por considerar a Dios el interlocutor más importante, por encima de todos los intelectos humanos, incluidos los de sus detractores.

Es sobre todo en este rasgo donde reside el peligro del hablar franco de Teresa. Aun en la situación de marginalidad o subalternidad que le proporcionaba su estatus de mujer, de conversa y de enferma, se atreve no solamente a afirmar la teoría de la complementariedad de los sexos, enfrentándose al andamiaje de la tradición aristotélica que seguramente estaba en el horizonte de los varones que la leyeron, sino que se arriesga mucho más al entrar en el terreno de la teología y afirmar que ha llegado a conocer la más alta sabiduría, que es Dios, y que su *Arboleda de los enfermos* trata sobre “aquesta ynteluetual Luz e sobredicha çiençia la qual es alabança e conoçer a Dios e a mí misma”;⁴⁵⁴ es decir, la posibilidad de comunicación abierta y directa que los enfermos pueden establecer con Dios al conocerse a sí mismos, al cuidar de sí.

De su atrevimiento resaltan dos cuestiones relacionadas con la *parrhesía*: una es que Teresa de Cartagena haya considerado un deber moral transmitir a

453 *Ibidem*, p. 116.

454 *Ibidem*, p. 138.

los enfermos, en su primer tratado, la sabiduría a la cual había tenido acceso, para cumplir, así, con la obligación de verdad que el parresiasta asume con los miembros de su comunidad y reafirme sin dudar ese conocimiento en su segundo tratado. La segunda queda abierta al ámbito de la especulación, pues conocemos muy poco acerca de las consecuencias personales, intelectuales y literarias que tuvo la aparición de *Admiración operum Dey*. A pesar de que Teresa escribió su obra una o dos décadas antes de la expulsión de los judíos y del comienzo de la persecución a los conversos, el clima de sospecha y de vigilancia sobre éstos ya se dejaba sentir, sin olvidar que no solamente en la España de la época, sino en varios sitios y momentos durante la Baja Edad Media, las mujeres fueron perseguidas y condenadas por irrumpir en el espacio teológico reservado a los hombres.⁴⁵⁵ No puede, por tanto, descartarse que la escritora se haya enfrentado en algún momento con las autoridades eclesiásticas, en medio de una atmósfera turbulenta en la cual la Inquisición española empezaba ya a entrar en funciones.

En su “Respuesta” al obispo Manuel Fernández de Santa Cruz, sor Juana parte también del silencio para dar lugar a su hablar franco. Tras las primeras fórmulas de humildad que nos ponen en contexto sobre la situación en la que la monja se encuentra tras la publicación de la *Carta Atenagórica*, y tras haberle recriminado el obispo su afición a las letras profanas,⁴⁵⁶ sor Juana explica que, en un primer momento, se encontraba determinada a callar ante el prólogo de Fernández de Santa Cruz, pero finalmente se decidió a redactar una respuesta:

Perdonad, Señora mía, la digresión que me arrebató la fuerza de la verdad; y si la he de confesar toda, también es buscar efugios para huir de la dificultad de responder, y casi me he determinado a dejarlo al silencio; pero como éste es cosa negativa, aunque explica mucho con el énfasis de no explicar, es necesario ponerle algún breve rótulo para que se entienda lo que se pretende que el silencio diga; y si no, nada dirá el silencio, porque ése es su propio oficio: decir nada.⁴⁵⁷

La paradoja que sor Juana presenta parte precisamente de la necesidad de colocarse frente a su interlocutor en la posición de humildad que éste le

455 El de la beguina Marguerite Porète es un ejemplo paradigmático: tras haberse negado a renunciar a las propuestas teológicas que expuso en su libro *El espejo de las almas simples*, y luego de un largo juicio, fue quemada en la hoguera en París en 1310.

456 “Así yo diré: ¿de dónde, venerable Señora, de dónde a mí tanto favor? ¿Por ventura soy más que una pobre monja, la más mínima criatura del mundo y la más indigna de ocupar vuestra atención?”. Sor Juana Inés de la Cruz, “Respuesta a Sor Filotea”, p. 20.

457 *Ibidem*, p. 22.

exige, al apelar a la indignidad que cualquier respuesta que de ella provenga tendrá a los ojos del obispo y, por extensión, de toda la jerarquía eclesiástica. No obstante, sor Juana acaba por considerar que, aunque mediante el silencio también se emite un mensaje, a pesar de que precisamente su naturaleza es no decir nada, es necesario explicar dicho silencio. La paradoja se transforma, entonces, en esa ironía que muchos críticos ya han estudiado en la “Respuesta”, y concluyen, las más de las veces, que sor Juana menciona el silencio, no porque considere que su inteligencia no puede elaborar una respuesta digna, sino porque, al contrario, desea hacer patente la necesidad y la prerrogativa de usar su voz para defender su natural inclinación.

He ahí el primer indicio de una actitud parresiástica en la “Respuesta”: si a la religiosa se le exige callar, entonces ella hablará con franqueza, asumiendo una *parrhesía* que se acerca también a la que mencionan los textos judeohelenísticos, una apertura del corazón. Sin embargo, a diferencia de Teresa de Cartagena, no será a Dios a quien sor Juana dirija su discurso, sino a su confesor: “Pero quiero que con haberos franqueado de par en par las puertas de mi corazón, haciéndonos patentes sus más sellados secretos, conozcáis que no desdice mi confianza lo que debo a vuestra venerable persona y excesivos favores”.⁴⁵⁸ Con ello, es posible pensar en la naturaleza profundamente transgresora del discurso desplegado en la “Respuesta” en términos de la transformación que la *parrhesía* tuvo dentro de las estructuras institucionales de la Iglesia y de la pastoral cristiana, puesto que la actitud de franqueza que sor Juana asume para con su superior, no obstante la reiteración de fórmulas de humildad y de empequeñecimiento, desemboca invariablemente en la ruptura del precepto antiparresiástico que prohíbe tener una relación cercana y abierta con el director espiritual. Tal precepto, originado en el siglo v, aún formaba parte de la vida monástica y conventual en la época de la autora.

Lo más grave de la transgresión recae ciertamente en que la confianza que sor Juana muestra ante el obispo revela una actitud y una conciencia de superioridad intelectual, manifestada en su afirmación de que haber nacido hombre no asegura la aptitud para dedicarse al trabajo intelectual, pues entre los varones también hay necios que deberían callar: “y es que estudian mucho y digieren poco, sin proporcionarse al vaso limitado de sus entendimientos”.⁴⁵⁹ El juego callar-responder da cuenta del coraje de la verdad en sor Juana, pues si el deseo y el mandato masculino indican que como mujer debe guardar si-

458 *Ibidem*, p. 28.

459 *Ibidem*, p. 63.

lencio, la monja optará no sólo por hablar, sino por resignificar, a través de sus palabras, tal imposición: “Para sus interlocutores, éste consiste en acallarle las letras humanas. Y para ella, ¿qué significa el silencio? Lectura y estudio, único modo de satisfacer su ‘inclinación’ irreprimible”.⁴⁶⁰ La obediencia inicial queda entonces transformada en “decir veraz”, en *parrhesía*.

La resignificación, además, coloca la consideración de que a las mujeres no les corresponde el ámbito de lo público, sino de lo privado –“que el leer públicamente en las cátedras y predicar en los púlpitos, no es lícito a las mujeres; pero que el estudiar, escribir y enseñar privadamente, no sólo les es lícito, pero muy provechoso y útil”–,⁴⁶¹ cerca del argumento de Teresa de Cartagena, que reserva el espacio íntimo para el sexo femenino. Sor Juana no hace referencia a la teoría de la complementariedad entre el hombre y la mujer, pero sí lleva mucho más lejos y de una forma mucho más explícita su intención de acercarse al terreno de la teología, con lo que se muestra su discurso más desafiante que el de Teresa de Cartagena, pues para ella no se trata ya solamente de estudiar las santas Escrituras dentro de los límites permitidos a las religiosas, sino de adentrarse “a la cumbre de la Sagrada Teología; pareciéndome preciso, para llegar a ella, subir por los escalones de las ciencias y artes humanas”.⁴⁶² Todo esto implicaría, es de suponerse, que los receptores de la “Respuesta”, colocados en el polo antiparresiástico desde donde se exige el temor, el silencio y la obediencia, se sintieran no solamente ofendidos, sino que juzgaran amenazada su autoridad y reaccionaran ante ello. Desde una posición antiparresiástica es que a los detractores de sor Juana les sería posible acusarla de una negligencia de sí que implicaba tener demasiada confianza en el mundo, representado por los textos y el saber profanos.

Sor Juana asumiría el riesgo y sabría darle la vuelta a la obligación, al colocar el silencio como requisito para la adquisición del conocimiento: “de no querer tener ocupación obligatoria que embarazase la libertad de mi estudio, ni rumor de comunidad que impidiese el sosegado silencio de mis libros”.⁴⁶³ Empero, el peso del aparato inquisitorial caería con demasiada fuerza sobre ella y el mandato del temor acabaría por imponerse sobre su hablar franco,⁴⁶⁴ por lo

460 Illades, “Poética del silencio en la Respuesta a Sor Filotea de la Cruz”, p. 28.

461 Sor Juana Inés de la Cruz, *op. cit.*, p. 61.

462 *Ibidem*, p. 33.

463 *Ibidem*, p. 31.

464 Linda Egan encuentra en la “Respuesta” “55 usos de las palabras temor y miedo, y otras parecidas como censor, herética, perseguida, castigar, juzgar, sentencia, salvo-conducto, horror, amenaza, prohibición, ‘pecadores como yo’, ‘no quiero ruido con el Santo Oficio’,

que transformaría un silencio, que podríamos calificar de “activo” –el silencio necesario para el estudio–, en otro donde ni el conocimiento ni la escritura tienen ya cabida. Vale aquí el cuestionamiento sobre el sentido ético de la *parrhesía* en la “Respuesta”, pues no hay indicios de un deber moral hacia los otros como sucede con los textos de Teresa de Cartagena. Creo que esto tiene relación con el debate acerca de si hay en las obras de sor Juana anticipaciones “feministas” o si ésta formula solamente su defensa en términos individuales. Finalmente, me parece que el sitio desde el cual se enuncia la defensa no resulta tan relevante como el hecho mismo del posicionamiento tan enérgico de sor Juana frente a una estructura tan poderosa como la de la Iglesia novohispana, posicionamiento que es por sí mismo una postura ética y una muestra de valentía, motivada por una profunda inquietud por el conocimiento y una necesidad de transmitir ese saber. Es acerca de la voluntad de enseñar que aparece en los textos y de cómo ésta se vincula con las diferentes modalidades del “decir veraz” que me interesa hablar en la parte final de este último capítulo.

Mujeres y maestras

En las epístolas de san Pablo aparece en varias ocasiones el término *parrhesía* para referirse a la confianza que el apóstol tiene de hablar con los destinatarios de sus cartas. También aparece la *parrhesía* relacionada con hablar libremente, hablar con valentía o sin temor, en el sentido que ya antes he señalado, el de dar testimonio de Cristo públicamente, aun frente al riesgo de la persecución y de la muerte.⁴⁶⁵ La acción de dar testimonio junto a la actitud de la *parrhesía* tiene claramente relación con la enseñanza, y la discusión acerca de si ésta le corresponde solamente a los hombres o si también puede ser ejercida por las mujeres se extenderá a lo largo de toda la Edad Media. La exégesis patristica y altomedieval interpretó en las epístolas paulinas dos actitudes con respecto a las mujeres: una a partir del pasaje de Gálatas en que se habla de la igualdad entre hombres y mujeres frente a Cristo: “No hay judío o griego, no hay siervo o libre, no hay varón o mujer, porque todos sois uno en Cristo Jesús”;⁴⁶⁶ otra a partir del pasaje de Corintios que cita sor Juana en la “Respuesta”: “Mulieres in Ecclesijs taceant,

‘tiemblo de decir’, persecución, tormento, Inquisición”. Egan, “Donde Dios todavía es mujer: Sor Juana y la teología feminista”, en *Y diversa de mí entre vuestras plumas ando. Homenaje internacional a Sor Juana Inés de la Cruz*, p. 329.

465 Hack, “Parrhesía: semantizaciones en el Nuevo Testamento”, pp. 158 y 159.

466 Gálatas, III:28.

non enim permittitur eis loqui”⁴⁶⁷ Estas dos actitudes se corresponden con las dos versiones de la creación del hombre y la mujer presentes en el Génesis y que mencioné en el análisis retórico de la *Admiración operum Dey*: el primer relato, correspondiente a la tradición sacerdotal, redactado después del exilio de Babilonia, en el cual el hombre y la mujer son creados en igualdad, frente al segundo relato, en realidad el más antiguo y que corresponde a la tradición yahvista, en el que la mujer es creada a partir de la costilla del hombre.⁴⁶⁸

Durante los primeros siglos del cristianismo, autores como Filón de Alejandría y Orígenes habrían intentado salvar la distancia entre los dos pasajes paulinos, favoreciendo así a las mujeres. La Alta Edad Media heredó dicha exégesis y no fue sino hasta el siglo XII, al haber pasado por el tamiz de las concepciones griegas y árabes, y tras el triunfo de las teorías aristotélicas en la Universidad de París, que la interpretación misógina de las epístolas triunfaría, con lo que se emparejaría la prohibición del magisterio para las mujeres con la concepción de la mujer como varón frustrado. Tanto Teresa de Cartagena como sor Juana Inés de la Cruz se enfrentan a tal exégesis misógina y rescatan en sus defensas la interpretación patrística y altomedieval para hacer valer su derecho, no sólo al conocimiento, sino también a la enseñanza.

Teresa de Cartagena responde a sus sorprendidos detractores que la sabiduría proviene solamente de Dios y no puede pensarse que éste “no lo puede enseñar a quien quisiere”.⁴⁶⁹ La escritora afirma que no solamente porque alguien lo ame y le sirva, “ha de ser hecho súpitamente Maestro en Teología ni Doctor en Leyes ni Bachiller en Cánones”, pero si alguien hay que desee obtener ciencia y sabiduría, y se acerca con una actitud adecuada a la “escuela” de Dios, entonces puede aprender sin distinción de sexo: “Dios enseña e enseñará a qualquier varón e enbra que con amor e reverença e humilldad viniere a su escuela”.⁴⁷⁰ Todo este razonamiento se encuentra apoyado en una cita de Pablo: “Donde abundó el delito, ende sobreabundó la graçia”, que Teresa de Cartagena interpreta como la posibilidad de que la gracia divina llene los vacíos de nuestros defectos sin atender “al estado de la persona, que sea varón o enbra; ni la dispusyçión e abilidad del entendimiento”.⁴⁷¹

Teresa también recuerda a sus lectores que el conocimiento se transmite de alumno a maestro y para llegar a ser lo segundo se tuvo que haber sido lo

467 “Las mujeres callen en las iglesias, porque no les es dado hablar” (Corintios, XIV:34).

468 Saranyana, “La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII a XIII)”, p. 277.

469 Teresa de Cartagena, *op. cit.*, p. 128.

470 *Idem.*

471 *Ibidem*, pp. 123 y 124.

primero en algún momento: “Ca si bien lo considerasen, fallarían que los que agora son maestros, en otro tiempo fueron discípulos, e aquéllos cuyos discípulos fueron, otro maestro los mostró”.⁴⁷² Con esta afirmación, y habiéndose ya colocado como digna de la gracia divina para acceder al conocimiento, Teresa se legitima indirectamente como maestra, pues precisamente eso es lo que ha sido en la *Arboleda de los enfermos*, al preocuparse por transmitir su propia experiencia a los enfermos. En este sentido, el magisterio de Teresa de Cartagena entrelaza, de acuerdo con las modalidades del “decir veraz” estudiadas por Michel Foucault,⁴⁷³ la figura del parresiasta con la del profeta, que actúa como mediador entre la divinidad y la humanidad, pues ayuda a los hombres a ver en medio de la ceguera –o, en este caso, a escuchar en medio de la sordera espiritual–, y también con la figura del sabio, que prefiere permanecer en el retiro silencioso, hablando solamente cuando lo considera absolutamente necesario o cuando es forzado a ello; ambas exigencias son sentidas en distintos momentos por Teresa, quien en su primer texto se esfuerza por transmitir la sabiduría adquirida a través del sufrimiento y en el segundo se ve forzada a defender dicha sabiduría.

En lo que respecta a la “Respuesta”, a la cita del famoso pasaje de san Pablo, donde el apóstol manda que las mujeres callen en la Iglesia, le sigue otra cita del mismo Pablo que sor Juana utiliza como contrapeso: “Anus similiter in habitu sancto, bene docentes”.⁴⁷⁴ Una vez presentados varios ejemplos de mujeres doctas, tomados de la tradición bíblica, de la grecolatina y de la historia contemporánea, mismos que sirven para demostrar que las mujeres pueden igualar o superar en inteligencia a los hombres, sor Juana interpreta los pasajes de Pablo para probar que las mujeres no son solamente dignas de adquirir conocimiento, sino que también pueden transmitirlo. Así, en una síntesis que recuerda a la de los primeros exégetas cristianos, sor Juana considera que la prohibición de san Pablo no es absoluta, pues se limita a vedar la participación pública de las mujeres, es decir, “el leer [...] en las cátedras y en

472 *Ibidem*, p. 127.

473 “Es cierto, puede suceder que en estas cuatro grandes modalidades del decir veraz (el decir veraz profético, sabio, técnico y ético o parresiástico) correspondan ora a instituciones, ora a prácticas, ora a personajes que es posible distinguir con bastante claridad [...] Puede suceder –y sucederá muy a menudo, más que a la inversa– que esos modos de veridicción se combinen unos con otros y se los reencuentre en formas de discursos, tipos institucionales, personajes sociales que mezclan entre sí los modos de veridicción”. Foucault, *El coraje de la verdad*, p. 42.

474 Sor Juana Inés de la Cruz, *op. cit.*, p. 61. “Las ancianas asimismo, en un porte santo, maestras de lo bueno” (Epístola a Tito, III).

los púlpitos”;⁴⁷⁵ no obstante, el mismo apóstol señala que es bueno y recomendable que las mujeres escriban y enseñen en privado, aunque tales actividades sólo pueden ser llevadas a cabo por algunas cuantas: “claro está que esto no se debe entender con todas, sino con aquéllas a quienes hubiere Dios dotado de especial virtud y prudencia y que fueren propectas y eruditas y tuvieren el talento y requisitos necesarios para tan sagrado empleo”.⁴⁷⁶ Como Teresa de Cartagena, sor Juana apela a un don que es otorgado a ciertos individuos, pero, a diferencia de la burgalesa, considera que no basta con la humildad, sino que hay otros requisitos y talentos necesarios para el trabajo intelectual, requisitos que tampoco llenan todos los hombres, pues hay quienes por haber asistido a las escuelas “piensan que son sabios [...] en no siendo muy doctos y virtuosos y de ingenios dóciles y bien inclinados”.⁴⁷⁷ A éstos, a pesar de su sexo, habría que prohibirles igualmente interpretar las Sagradas Escrituras.

Este último argumento lo completa la autora con un pasaje de la epístola a los Romanos en la que Pablo dice: “Dico enim per gratiam quae data est mihi, ómnibus qui sunt intervos: Non plus separe quam oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem: et unicuique sicut Deus divisum mensuram fidei”.⁴⁷⁸ Sor Juana interpreta que las palabras del apóstol van dirigidas a los hombres tanto como a las mujeres, puesto que el mandato de callar es aplicable a todos aquellos que no son aptos para el estudio. Más adelante vuelve sobre el tema y cita: “Audi Israel, et tace”,⁴⁷⁹ sentencia que va dirigida también a todos los que quieran aprender, para lo cual es condición, como ya la había afirmado Teresa de Cartagena, el silencio. De este modo, la monja puede reafirmar que las Escrituras autorizan a las mujeres el estudio y el magisterio en el ámbito privado, y menciona a otras mujeres que lo han llevado a cabo; de la tradición bíblica: Marta, María, Marcela, María –madre de Jacob–, Salomé; y entre las mujeres santas coloca a la cabeza a Teresa de Ávila. Y aunque remata este pasaje señalando que ella misma no se atreve a enseñar, pues eso sería mucha presunción, puede interpretarse que en realidad se sentía con pleno derecho de hacerlo.

475 *Idem*.

476 *Idem*.

477 *Idem*.

478 *Ibidem*, p. 63. “Pues por la desgracia que me ha sido dada, digo a todos los que están entre vosotros que no sepan más de lo que conviene saber, sino que sepan con templanza y cada uno cómo Dios repartió la medida de la fe” (Romanos, XII:3).

479 *Ibidem*, p. 70. En el pasaje de Job al que parece hacer referencia sor Juana, aparece la apertura del corazón: “Escucha, Job, mis palabras, pon atención a mis discursos. Ya ves que he abierto mi boca y he comenzado a hablar. Mi corazón me dicta palabras de sabiduría que pronunciaré con claridad” (Job, XXXIII:1-3).

La argumentación de sor Juana en torno al magisterio femenino entreteje la modalidad del “decir veraz” representada por el parresiasta, que interpela constantemente, llegando incluso a ser insoportable para su interlocutor con la figura del mismo sabio que acompaña al magisterio de Teresa de Cartagena, pues sor Juana también prefiere el estudio silencioso y retirado –“todas las impertinencias de mi genio, que eran de querer vivir sola; de no querer tener ocupación obligatoria que embarazase la libertad de mi estudio, ni rumor de comunidad que impidiese el sosegado silencio de mis libros”-.⁴⁸⁰ Sin embargo, más cercana al mundo y señalada por el polo antiparresiástico de la Iglesia por haber preferido el conocimiento profano, no encaja con el modo profético del “decir veraz”. Tiene, en cambio, su actitud, rasgos propios de la figura del docente, aquel que, al haber adquirido los saberes pertenecientes a una tradición, debe enseñarlos. Para Foucault, el docente del mundo grecolatino no corre el peligro del parresiasta, pues su labor se encuentra limitada a la transmisión de un conocimiento, muchas de las veces práctico, que es necesario para su comunidad. A sor Juana, no obstante, aunque poseedora de un enorme saber que abarcaba lo religioso y lo profano, pero colocada en la encrucijada del mundo barroco novohispano, la labor de la docencia, deseada y consciente, le sería finalmente negada y la llevaría a firmar su retractación.

Sor Juana Inés de la Cruz y Teresa de Cartagena representan, pues, el modelo de pensadoras, parresiastas y maestras, compartido seguramente con otras tantas mujeres que han escrito y enseñado en medio de circunstancias adversas a lo largo de siglos, haciendo suya la condición propia del cuidado de sí que dicta que sólo puede alcanzarse una vida verdadera si el “desciframiento de la verdad” se pone en práctica sobre el propio ser, aunque ello implique arriesgar un lugar de prestigio, una posición social o incluso la propia vida.

480 *Ibidem*, p. 31.

A MODO DE CONCLUSIÓN: TERESA Y LA APERTURA DEL CORAZÓN

A seiscientos años de distancia de su escritura y vistos desde la óptica bajo la cual hemos colocado en las páginas anteriores los dos tratados de Teresa de Cartagena, éstos acabarían por aparecer en los lindes de la heterodoxia, lo cual no significa que las ideas contenidas puedan ser calificadas de transgresoras en todos los casos. En esta ambivalencia o paradoja reside buena parte del interés que dichas obras presentan para la historia literaria, la filología y la historia de las ideas. Esquivas a una lectura totalizante, *Arboleda de los enfermos* y *Admiración operum Dey* aparentan ser obras sencillas, pero, a final de cuentas, nos descubren la posibilidad de múltiples niveles de interpretación, gracias a los cuales se nos muestran algunas fisuras en los imaginarios, discursos y experiencias de la cultura hispánica del siglo xv.

A lo largo de este libro pudimos transitar por las dimensiones retórica y filosófica de los tratados; confirmamos, en primer término, que los dos fueron contruidos sobre la base de la retórica y del discurso clásicos. Los tópicos analizados en *Arboleda de los enfermos* nos remiten directamente a los tratados consolatorios de Séneca, cuya filosofía era, por aquel entonces, bastante apreciada, en el marco de la vuelta al estoicismo que los conversos llevaron a cabo, misma que ha sido entendida por los críticos y por los historiadores como una reacción al sentimiento de exclusión que éstos experimentaban, pues estaban situados en lo que Gilman llamó una “tierra de nadie”, es decir, rechazados tanto por aquellos que habían decidido permanecer en la fe judía, como por

los cristianos nuevos. De este modo, podríamos pensar que la recurrencia al senequismo en el primer tratado de Teresa puede justificarse a partir de las ideas que flotaban en el aire intelectual de su época y con las que ésta podría haber tenido contacto también a través de la relación intelectual con su tío Alonso de Cartagena, quien no sólo conocía la filosofía del cordobés, sino que se convirtió en uno de sus principales traductores.

Como a Séneca y a los filósofos de la Antigüedad, a Teresa de Cartagena no le interesaba que su discurso cayera en la mera especulación. Por el contrario, su reflexión acerca de la enfermedad tiene como objetivo ser llevada a la práctica, servir como terapéutica para que los enfermos puedan transfigurar su sufrimiento y encontrar una salud que es, más bien, propia del alma, en consonancia con la mentalidad medieval, que no podía concebir los acontecimientos corporales separados de los espirituales. *Arboleda de los enfermos* es, desde esta perspectiva, otro eslabón en la historia del concepto y de las prácticas del cuidado de sí, cuya continuidad entre la Antigüedad y la Edad Media no se detuvo con el establecimiento del monacato, sino que siguió su desarrollo en los umbrales de la modernidad. Sin embargo, en este punto, las tecnologías del yo que la Iglesia había utilizado durante siglos para el control de las subjetividades, tales como la confesión o el examen de conciencia, se manifiestan en formas y en ámbitos fuera de lo convencional y que apuntan hacia territorios de los cuales la institución acabará por desconfiar definitivamente, tales como el misticismo o el iluminismo. Estos fenómenos pueden entenderse a manera de componentes o derivaciones de la *devotio moderna*, en buena medida desarrollada por los conversos y compañera de un primer humanismo finalmente desechado en favor del proyecto de la Inquisición y de la pretensión de limpieza de sangre. La propuesta espiritual de Teresa de Cartagena se enmarca también en esta corriente, que además proponía, como lo hace la monja, una complementariedad entre la vida activa y la vida contemplativa.

El análisis retórico de *Admiración operum Dey*, por su parte, trasluce de igual forma, e incluso más claramente que la *Arboleda*, una estructuración de acuerdo con el discurso clásico, con todas sus partes. Los tópicos que la autora introduce en el tratado encajan a la perfección con el modelo de las obras filóginas surgido en los últimos siglos de la Edad Media, con lo que hizo frente a la abundante literatura misógina, y en el contexto de la querrela de las mujeres. Así, Teresa de Cartagena insiste una y otra vez en el uso del tópico del *sermo humilis* y de todas sus variantes; estrategia necesaria desde su condición de género para autorizar su escritura y justificar que el impulso docto no proviene de sí misma, sino que es, ante todo, un llamado divino. Igual que otras

escritoras, anteriores y posteriores a ella, logra, a través de esta estrategia, desplegar una compleja argumentación acerca de la capacidad de las mujeres para el trabajo intelectual, que contradice, por supuesto, todo intento por declarar que su entendimiento es “flaco e mugeril”. En su caso, el trasfondo filosófico de esta argumentación es el de la teoría de la complementariedad de los sexos, enfrentado a la doctrina aristotélica de la polaridad de los sexos, triunfante por aquellos años en las universidades europeas.

Me parece que, si consideramos las ideas en torno a la espiritualidad y el derecho de las mujeres a escribir que Teresa de Cartagena sostiene, así como el hecho de que ésta escribía en medio de cambios intensos, no podía haber mejor manera de cerrar mi investigación que colocando los tratados junto a la obra de sor Juana Inés de la Cruz. Teresa y sor Juana quedarán, luego de este esfuerzo de interpretación, conectadas en mi memoria como parresias-tas, es decir, como mujeres que eligieron una particular modalidad de expresión de sus subjetividades, una actitud del hablar franco que implicaba un enfrentamiento con las autoridades y con el poder. No obstante el castigo que los “prudentes varones”, representantes de los valores del viejo cristianismo, en el caso de la primera, o la institución inquisitorial, en el caso de la segunda, dejarían caer sobre ellas, las dos prefirieron defender una verdad surgida del salto a las profundidades que cada una en su forma muy propia había dado. Ambas tomaron, en ese mismo sentido, la prerrogativa de ser maestras, cuando optaron por una interpretación de las sentencias de Pablo sobre la capacidad de las mujeres para enseñar que desafiaba nuevamente la religiosidad tradicional de su ámbito.

La habitación cerrada con la que Teresa de Cartagena representaba su corazón, en la que por largo tiempo se recluyó y meditó en las oscuras razones de su padecimiento, acabó por abrirse para que ésta hablara con plena franqueza del proceso que había llevado a cabo, para atreverse a entrar en el ámbito público y realizar una propuesta filosófica y espiritual propia. En el judaísmo, la revelación se da a través del oído –y no de la vista, como en el cristianismo–, mientras que para las culturas semíticas, el corazón es el órgano del conocimiento, donde ocurre la iluminación. Así, pues, cuando Teresa dice que ha inclinado la oreja de su entendimiento, porque su oreja corporal ya no le sirve, da cuenta de la verdad que se le ha revelado y dice también que su corazón ha llegado a comprender aquello que por medios racionales es incomprendible. Sus primeros lectores acabarían por ser hostiles ante esta apertura, pues no sólo se trataba de una mujer sorda, era asimismo una conversa. Tal vez nosotros, en una atmósfera distinta, podamos inclinar con ella nuestro oído interior y escucharla más claramente.



BIBLIOGRAFÍA

Obras citadas

- Alejandría, Filón de, *Obras completas*, vol V. Madrid, Trotta, 2009.
- Apotegmas de las madres del desierto*. Palma de Mallorca, José de J. Olañeta, editor, 2006 (ed. Martí Àvila i Serra).
- Berceo, Gonzalo de, *Milagros de Nuestra Señora*. Barcelona, Crítica, 1997.
- Biblia Vulgata. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, 12^a ed.
- Cartagena, Alfonso de, *Los cinco libros de Séneca*. Murcia, Tres Fronteras Ediciones, 2012 (ed. José Luis Villacañas Berlanga).
- Cartagena, Teresa de, *Arboleda de los enfermos. Admiración operum Dey*. Madrid, Anejos del Boletín de la Real Academia Española, Anejo XVI, 1967 (ed. Lewis Hutton).
- Cruz, sor Juana Inés de la, “Respuesta a Sor Filotea”, en *Obra selecta*. Barcelona, Planeta, 1987, pp. 425-463.
- Epístolas de San Pablo apóstol, traducidas de la Bulgata é ilustradas con notas, sacadas de los Santos Padres y expositores sagrados*. Madrid, Imprenta de Josef Collado, 1804 (ed. Francisco Jiménez).
- La mujer en el Talmud. Una antología de textos rabínicos*. Barcelona, Riopiedras Ediciones, 2005 (eds. Aurora Salvatierra y Olga Ruiz Morell).
- Libro de Job. México, CONACULTA, 2011 (introd. y ver. de Francisco Serrano).
- Luna, Álvaro de, *Libro de las virtuosas e claras mujeres*. Madrid, Cátedra, 2009.

- Maimónides, *Guía de los perplejos I* (pról. Angelina Muñiz-Huberman). México, CONACULTA, 1993.
- Norwich, Juliana de, *Libro de visiones y revelaciones*. Madrid, Trotta, 2002 (ed. y trad. María Tabuyo).
- Pizan, Christine de, *La ciudad de las damas*. Madrid, Siruela, 2018, 2ª ed. (trad. Marie-José Lamarchand).
- Poréte, Margarita, *El espejo de las almas simples*. Madrid, Siruela, 2005 (ed. Blanca Garí).
- Rodríguez del Padrón, Juan, *Obras completas*. Madrid, Editora Nacional, 1982.
- Sagrada Biblia. México, Librería Parroquial, 1970, 7ª ed.
- San Agustín, “Sermón CXXX. La multiplicación de los panes” (trad. Pío de Luis Vizcaíno, o.s.a). En línea: https://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/discorso_166_testo.htm
- San Jerónimo, *Epistolario*, vol. I. Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993 (trad. Juan Bautista Valero).
- Séneca, *Cartas a Lucilio*. México, UNAM, 1980 (introd. Carlos Montemayor).
- , *Dialogorum liber XII. Ad Helviam matrem de Consolatione*. Payot Lausana-París, 1928 (introd. Charles Favez).
- , *Dialogues*, tome III: *Consolations*. París, Les Belles Lettres, 1967 (introd. René Waltz).
- , *Tratados morales*, tomo I: *De la vida bienaventurada. De la tranquilidad del ánimo. De la brevedad de la vida*. México, UNAM, 1991, 2ª ed. (introd. José M. Gallegos Rocafull).
- Valera, Diego de, *Tratado en defensa de las virtuosas mujeres*. Madrid, El Archipiélago, 1983.
- Zohar. *Libro del esplendor*. México, CONACULTA, 2010, 3ª ed. (ed. Esther Cohen).

Estudios citados

- Alberte, Antonio, *Retórica medieval. Historia de las artes predicatorias*. Madrid, Centro de Lingüística Aplicada Atenea, 2003.
- Alcalá-Galán, Mercedes, “Escribir desde los márgenes: la escritura como milagro en las Vidas de las monjas”. *eHumanista. Journal of Iberian Studies*, 29, 2015, pp. 639-659.
- Alfonso Pinto, Esther Fátima, “Dignidad de la persona y vindicación del intelecto femenino en los escritos de Teresa de Cartagena, Teresa de Jesús y Juana Inés de la Cruz”. *Revista Multidisciplinaria Semestral*, núm. especial

- III Congreso de la Asociación Iberoamericana de Personalismo, 2015, pp. 306-315.
- Álvarez Turienzo, Saturnino, “Clave epistemológica para leer a Fray Luis de León”, en *Academia Literaria Renacentista. I. Fray Luis de León. Actas de la I Academia*. Salamanca, Universidad de Salamanca, 1981, pp. 23-45.
- Álvarez Valdés, Ariel, “Ester y Judit: entre la identidad judía y el rechazo”. *Cuestiones Teológicas*, 33, 79, enero-junio, 2006, pp. 173-192.
- Amram, Rica, *Judíos y conversos en el reino de Castilla. Propaganda y mensajes políticos, sociales y religiosos (siglos XIV-XVI)*. Valladolid, Junta de Castilla y León, 2009.
- Araiza, Jesús, “La noción aristotélica de vida contemplativa (*bíos theoretikós*). *Ethica nicomachea* X 7 y IX 9: vivir, sentir y pensar”. *Conjectura*, 16, 1, enero-abril, 2011, pp. 34-45.
- Archer, Robert, *Misoginia y defensa de las mujeres. Antología de textos medievales*. Madrid, Cátedra, 2001.
- Asín Palacios, Miguel, *El islam cristianizado. Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Madrid, Hiperión, 1981, 2ª ed.
- Aya, Abdelmumin, *El arameo en sus labios. Saborear los cuatro Evangelios en la lengua de Jesús*. Barcelona, Fragmenta Editorial, 2013.
- Barlés Báguena, Elena, “El monasterio: espíritu y forma”, en *Los monasterios aragoneses*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2000, pp. 29-80.
- Bataillon, Marcel, *Erasmus y España*. México, Fondo de Cultura Económica, 1950.
- _____, “L’Espagne religieuse dans son histoire”. *Bulletin Hispanique*, LII, 1950, pp. 5-26.
- Beltrán Almería, Luis, “Tobías y la protonovela”. *RILCE. Revista de Filología Hispánica*, 30, 1, 2014, pp. 73-85.
- Bension, Ariel, *El Zohar en la España musulmana y cristiana*. Editorial Renacimiento, 2009.
- Bratsch-Prince, Dawn, “La fuerza del prólogo: la traducción catalana del *Liber de modo bene vivendi ad sororem* de Antoni Canals”, en *Actas del XI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. León, Universidad de León, 2007, pp. 349-355.
- Buxó, José Pascual, “Sor Juana: monstruo de su laberinto”, en *Y diversa de mí entre vuestras plumas ando. Homenaje internacional a Sor Juan Inés de la Cruz*. México, Colmex, 1993 (ed. Sara Poot Herrera y Elena Urrutia), pp. 43-70.

- Caballero Navas, Carmen, “Mujeres, cuerpos y literatura médica medieval en hebreo”. *Asclepio. Revista de Historia de la Medicina y de la Ciencia*, LX, 1, enero-junio, 2008, pp. 37-62.
- Cabanes Jiménez, Pilar, “La medicina en la historia medieval cristiana”. *Especulo. Revista de Estudios Literarios*, 32, marzo-junio, 2006. En línea: <https://biblioteca.org.ar/libros/151667.pdf>
- Cantera Montenegro, Enrique, “La mujer judía en la España medieval”. *Espacio, Tiempo y Forma*, serie III, Historia Medieval, 2, 1989, pp. 37-64.
- Caro Baroja, Julio, *Los judíos en la España moderna y contemporánea I*. Madrid, Istmo, 2000, 4ª ed.
- Casillas García, José Antonio, “La polémica sobre los derechos de la estirpe Cartagena al convento de San Pablo: un caso típico de defensa de la ‘honra’ familiar”. *Boletín de la Institución Fernán González*, 224, 2002, pp. 129-146.
- Castro, Américo, *La realidad histórica de España*. México, Porrúa, 1982.
- Certeau, Michel de, *La fábula mística. Siglos XVI-XVIII*. México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- Chevalier, Jean y Gheerbrant, Alain, *Diccionario de símbolos*. Barcelona, Herder, 1999, 6ª ed.
- Cid Luna, Perfecto, “Materia y forma de la consolación senequiana (II)”. *Cuadernos de Filología Clásica y Estudios Latinos*, 16, 1999, pp. 107-140.
- Cirlot, Juan Eduardo, *Diccionario de símbolos*. Barcelona, Siruela, 1997.
- Cohen, Esther, *Con el diablo en el cuerpo. Filósofos y brujas en el Renacimiento*. México, UNAM-Taurus, 2013.
- Curtius, Ernst Robert, *Literatura europea y Edad Media latina*, tomo I. México, Fondo de Cultura Económica, 1975.
- Deyermond, Alan, “El convento de las dolencias: The works of Teresa de Cartagena”. *Journal of Hispanic Philology*, 1, 1, 1976, pp. 19-29.
- Díaz Genis, Andrea, “La filosofía como ‘cura del alma’ y la educación para la sabiduría”. *Fermentario*, núm. 4, 2010. En línea: <http://www.fermentario.fhuce.edu.uy/index.php/fermentario/article/view/42>
- Egan, Linda, “Donde Dios todavía es mujer: Sor Juana y la teología feminista”, en *Y diversa de mí entre vuestras plumas ando. Homenaje internacional a Sor Juan Inés de la Cruz*. México, Colmex, 1993 (ed. Sara Poot Herrera y Elena Urrutia), pp. 327-340.
- Fernández Dueñas, Ángel, “Cristianismo y medicina”, en *Patrimonio inmaterial de la Cultura Cristiana*. San Lorenzo del Escorial, Instituto Escurialense de Investigaciones Científicas y Artísticas, 2013 (coord. Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla), pp. 105-118.

- Fernández-Galiano, Dimas, “Un monasterio pitagórico: los terapeutas de Alejandría”. *Gerión*, 11, 1993, pp. 245-269.
- Fernández López, Sergio, *El Cantar de los Cantares en el humanismo español. La tradición judía*. Huelva, Universidad de Huelva, 2009.
- Foucault, Michel, *El coraje de la verdad. El gobierno de sí y de los otros II*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2010.
- _____, *El origen de la hermenéutica de sí. Conferencias de Dartmouth, 1980*. México, Siglo XXI, 2016.
- _____, *La hermenéutica del sujeto*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002.
- _____, *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona, Paidós/ICE-UAB, 1990.
- Gerli, Michael E., “The ambivalent converso condition. A review article of the evolution of converso literature: The writings of converted Jewish of Medieval Spain”. *Calíope*, 9, 2, 2003, pp. 93-102.
- Gilman, Stephen, *The Spain of Fernando de Rojas. The intellectual and social landscape of La Celestina*. Princeton, Princeton University Press, 1972.
- Giordano, María Laura, “«La ciudad de nuestra conciencia»: Los conversos y la construcción de la identidad judeocristiana (1449-1556)”. *Hispania Sacra*, LXII, 125, enero-junio, 2010, pp. 43-91.
- Giraldo Díaz, Reinaldo, “Modernidad y parrhesía. Michel Foucault y la cuestión de la resistencia como éthos”. *Estudios Filosóficos*, 44, diciembre, 2011, pp. 137-147.
- Glatzer, Michael, “Crisis de fe judía en España a fines del siglo XIV y principios del XV”, en *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Valladolid, Ámbito Ediciones, 1995 (ed. Ángel Alcalá), pp. 55-68.
- Gómez Redondo, Fernando, *Historia de la prosa medieval castellana III. Los orígenes del humanismo. El marco cultural de Enrique III y Juan II*. Madrid, Cátedra, 2002.
- Grabau, Joseph, “Sobre el ascetismo cristiano. Ejercicios espirituales en las Confesiones de san Agustín”. *Augustinus*, 61, 240-241, 2016, pp. 129-163.
- Guéron, René, *Sobre Kábala y judaísmo*. En línea: <https://psicolog.org/ren-gunon-sobre-kbala-y-judasmo-indice.html>
- Guglielmi, Nilda, *Ocho místicas medievales (Italia, siglos XIV y XV). El espejo y las tinieblas*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2008.

- Gurruchaga Sánchez, Marina, "Algunas observaciones acerca de los *Tratados de Séneca traducidos por Don Alonso de Cartagena* (Ms. 37 B.M.P.)". *Fa-ventia*, 19-2, 1997, pp. 131-140.
- Gutiérrez Rodilla, Bertha M., "Las mujeres y la medicina en la Edad Media y el primer Renacimiento". *Cuadernos del CEMYR*, 23, 2015, pp. 121-135.
- Hack, Viviana, "Parresía: semantizaciones en el Nuevo Testamento". *Circe*, 11, 2007, pp. 163-161.
- Idel, Moshe, *Cábala*. México, Siruela y Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Illades, Gustavo, "Poética del silencio en la Respuesta a Sor Filotea de la Cruz". *Signos Literarios*, 7, enero-junio, 2008, pp. 9-38.
- Jiménez Jiménez, Luis Felipe, *En los albores del sujeto pedagógico*. Zacatecas, Universidad Autónoma de Zacatecas y Miguel Ángel Porrúa, 2007.
- Kenig, Evelyne, *Historia de los judíos españoles hasta 1492*. Barcelona, Paidós, 1995.
- Kim, Yonsoo, *El saber femenino y el sufrimiento corporal de la temprana Edad Moderna*. Arboleda de los enfermos y Admiración operum Dey de Teresa de Cartagena. Córdoba, Universidad de Córdoba, 2008.
- Kim, Yonsoo y Seidenspinner-Núñez, Dayle, "Historicizing Teresa: Reflections on new documents regarding sor Teresa de Cartagena". *La Coronica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures & Cultures*, 32/2, 2004, pp. 121-150.
- Laín Entralgo, Pedro, *Historia de la medicina*. Barcelona, Salvat, 1978.
- Le Goff, Jacques, *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Barcelona, Gedisa, 1994, 3ª ed.
- Le Goff, Jacques y Nicolas Truong, *Una historia del cuerpo en la Edad Media*. Barcelona, Paidós, 2005.
- Lillo Redonet, Fernando, "La *consolatio de caecitate* en la literatura latina". *Helmantica. Revista de Filología Clásica y Hebrea*, 54-55, 164-165, 2003, pp. 369-390.
- Lomba Fuentes, Joaquín, "El estoicismo y la literatura moral andalusí". *Medievalia*, 14, agosto, 1993, pp. 26-39.
- López-Baralt, Luce, "Simbología mística en San Juan de la Cruz y en Santa Teresa de Jesús". *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 30, 1, 1981, pp. 21-91.
- Marcos Celestino, Mónica, "Las *Consolaciones* de Séneca". *Estudios Humanísticos. Filología*, 20, 1998, pp. 69-84.
- Márquez Villanueva, Francisco, "Cartagena y Ávila: las dos Teresas". *eHumanista*. Conversos, 2, 2014, pp. 35-53.

- _____, *De la España judeoconversa*. Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2006.
- Mata López, Isabel, “Del dolor y otras pasiones: análisis hermenéutico de una inscripción hispanohebrea del siglo XIII”. *Cauriensia. Revista Anual de Ciencias Eclesiásticas*, VII, 2012, pp. 33-39.
- Mauss, Marcel, *Sociología y antropología*. Madrid, Tecnos, 1971.
- Molina Gómez, José Antonio, “El monacato cristiano en Siria. Introducción, problemas y propuestas”. *Antigüedad y Cristianismo. Romanización y Cristianismo en la Siria Mesopotámica*, 15, 1998, pp. 379-397.
- Mortara Garavelli, Bice, *Manual de retórica*. Madrid, Cátedra, 1991.
- Muñiz-Huberman, Angelina, *Las raíces y las ramas. Fuentes y derivaciones de la cábala hispanohebrea*. México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Myers, Kathleen A., “Sor Juana’s respuesta: Rewriting the vitae”. *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos*, 14, 3, Presencia y ausencia de la mujer en las letras hispánicas, primavera, 1990, pp. 459-471.
- Oz, Amos y Fania Oz-Salzberger, *Los judíos y las palabras*. Madrid, Siruela, 2014.
- Paredes Osuna, José Antonio, “El pecador en el jardín de la salud: La contribución de la medicina a la configuración del modelo antropológico medieval y el carácter filosófico de su sentido”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 20, 2003, pp. 5-32.
- Pastore, Stefania, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*. Madrid, Marcial Pons Historia, 2010.
- Pearson, Hillary, “Santa Teresa la conversa: Are there Jewish influences in the writings of Teresa of Avila?”. Conferencia impartida en el Congreso “Mystical Theology and Spirituality in the Carmelite Tradition”. St. Mary’s University, Twickenham, Londres, junio de 2015. En línea: <https://www.stmarys.ac.uk/research/centres/inspire/docs/jewish-influences.pdf>
- Perelmuter Pérez, Rosa, “La estructura retórica de la Respuesta a Sor Filotea”. *Hispanic Review*, 51, 2, primavera, 1983, pp. 147-158.
- Pérez Cortés, Sergio, “Sueños eróticos y ejercicios espirituales entre los hombres del desierto. Los sueños de san Jerónimo”. *Sociológica*, 24, 69, enero-abril, 2009, pp. 13-42.
- Quispe-Agnoli, Rocío, “De Teresa de Cartagena a Sor Juana Inés de la Cruz: hacia una tradición hispánica de literatura femenina”. *Boletín del Instituto Riva Agüero*, 24, 1997, pp. 453-466.

- Ríos de la Llave, Rita, “Mujeres conversas e identidad en la Castilla medieval (1449-1534): del orgullo por el linaje judío al disimulo de los orígenes”. *Anuario de Estudios Medievales*, 42, 2, julio-diciembre, 2012, pp. 823-836.
- _____, “Porque aunque a las mujeres les está proyvido el predicar, no les está proyvido aprender y leer y hablar en cosas de Dios, particularmente entre sí: La instrucción cristiana de las mujeres conversas en los siglos xv y xvi”. *eHumanista*, 4, 2016, pp. 179-193.
- Rivera-Garretas, María Milagros, “La documentación de Teresa de Cartagena en Santa Clara de Burgos (1446-1452) y otros datos”, en *La Corona catalanoaragonesa, el Islam i el món mediterrani. Estudis d’Història medieval en homenatge a la doctora Maria Teresa Ferrer i Mallol*. Barcelona, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 2012 (eds. Josefina Mutgé Vives, Roser Salicrú I Llunch y Carles Vila Aulesa). En línea: <http://www.mariamilagrosrivera.com/ineditos/documentacion-teresa-cartagena/>
- _____, “La Querella de las mujeres: una interpretación desde la diferencia sexual”. *Política y Cultura*, 6, 1996, pp. 25-39.
- _____, “Los testamentos de Juana de Mendoza, camarera mayor de Isabel la Católica, y de su marido el poeta Gómez Manrique, corregidor de Toledo (1493 y 1490)”. *Anuario de Estudios Medievales*, 37, 1, enero-junio, 2007, pp. 139-180.
- _____, “Teresa de Cartagena: la infinitud del cuerpo”. *Acta Historica et Archaeologica Mediaevalia*, 20-21, 1999, pp. 755-766.
- Rodríguez Barral, Paulino, “Contra *caecitatem iudeorum*: el tópico de la ceguera de los judíos en la plástica hispánica”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 12, 2007, pp. 181-209.
- Round, Nicholas G., “La ‘peculiaridad literaria’ de los conversos. ¿Unicornio o snark?”, en *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Valladolid, Ámbito Ediciones, 1995 (ed. Ángel Alcalá), pp. 557-576.
- Salvatierra Ossorio, Aurora, “La mujer en el mundo judío”. *Scripta Fulgentina: Revista de Teología y Humanidades*, VIII, 15-16, 1-2, 1998, pp. 95-114.
- Saranyana, Josep-Ignasi, “La discusión medieval sobre la condición femenina (siglos VIII a XIII)”. *Medievalia*, 50, 2018, pp. 275-258.
- Satz, Mario, *Umbría lumbre. San Juan de la Cruz y la sabiduría secreta en la Kábala y el Sufismo*. Madrid, Hipérior, 1991.
- Scholem, Gershom, *La Cábala y su simbolismo*. México, Siglo XXI, 1998, 10ª ed.
- Shafik, Ahmed, “Filosofía y mística de Ibn al-‘Arif: Su Mifta al-sá‘ada”. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 29, 2, 2012, pp. 433-448.

- Surtz, Ronald E., “Características principales de la literatura escrita por judeoconversos: algunos problemas de definición”, en *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Valladolid, Ámbito Ediciones, 1995 (ed. Ángel Alcalá), pp. 547-555.
- Teja, Ramón, “Fuge, tace, quiesce: el silencio de los Padres del desierto”. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 19, 2007, pp. 201-207.
- The Hebrew Bible in Fifteenth-century Spain*. Leiden-Boston, Brill, 2012 (eds. Jonathan Decker y Arturo Prats), pp. 151-176.
- Torres, Juana, “Mujeres y altares: entre la Roma pagana y la Roma cristiana”, en *Mujeres en silencio: el monacato femenino en la España medieval*. Aguilar de Campo, Fundación Santa María la Real del Patrimonio Histórico, 2017.
- Uría, Isabel, “El árbol y su significación en las visiones medievales del otro mundo”. *Revista de Literatura Medieval*, 1, 1989, pp. 103-122.
- Van Beysterveldt, Antoni, “Revisión de los debates feministas del siglo xv y las novelas de Juan de Flores”. *Hispania*, 64, 1, 1981, pp. 1-13.
- Van Veen, Manon, “La mujer en algunas defensas del siglo xv: Diego de Valera y Juan Rodríguez del Padrón y los mecanismos de género”, en *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, vol. IV. Granada, Universidad de Granada, 1995.
- Vargas Martínez, Ana, “La Ciudad de las Damas de Christine de Pizan: obra clave de la Querrela de las Mujeres”, en *La Querrela de las Mujeres I. Análisis de textos*. Madrid, A. Almudayna, 2009 (coord. Cristina Segura Graiño), pp. 21-46.
- Vega Esquerri, Amador, *Ramon Llull y el secreto de la vida*. Madrid, Siruela, 2016, 3ª ed.
- Vélez-Sainz, Julio, *La defensa de la mujer en la literatura hispánica. Siglos xv-xvii*. Madrid, Cátedra, 2015.
- Vernant, Jean-Pierre, *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*. Barcelona, Ariel, 1983.
- Vicente García, Luis Miguel, “La defensa de la mujer como intelectual en Teresa de Cartagena y Sor Juana Inés de la Cruz”. *Mester*, 18, 2, 1989, pp. 95-104.
- Villa Prieto, José, “Afrontar el destino: fortuna, providencia y moralidad en los tratados castellanos de la Baja Edad Media”. *Erasmus. Revista de Historia Bajomedieval y Moderna*, 3, 2016, pp. 157-180.
- Villoslada, Ricardo G., “Rasgos característicos de la *Devotio Moderna*”. *Manresa. Revista de Información e Investigación Ascética y Mística*, 28, 108, julio-septiembre, 1956, pp. 1-36.

- Ynduráin, Domingo, “La crítica histórica y literaria de Américo Castro y su escuela: hacia una evaluación”, en *Judíos. Sefarditas. Conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Valladolid, Ámbito Ediciones, 1995 (ed. Ángel Alcalá), pp. 577-586.
- Zubillaga, Carina, “De la enfermedad a la salud: prácticas y metáforas médicas en el contexto del Ms. Esc. K-III (*Libro de Apolonio, Vida de Santa María Egipciaca, Libro de los tres Reyes de Oriente*)”. *Estudios Humanísticos. Filología*, 37, 2015, pp. 175-188.
- Zuriaga Senet, Vincent F., “El dolor como triunfo. Sacrificio, tortura y liberación en las mártires cristianas”. *Dossiers Feministes*, 16, 2002, pp. 157-177.

Estudios consultados

- Alcalá-Galán, Mercedes, “Escribir desde los márgenes: la escritura como milagro en las *Vidas* de las monjas”. *eHumanista. Journal of Iberian Studies*, 29, 2015, pp. 639-659.
- Cortés Timoner, Ma. del Mar, “Fue levado mi entendimiento: Teresa de Cartagena y la escritura mística en femenino”. *Scripta. Revista Internacional de Literatura i Cultura Medieval i Moderna*, 8, 2016, pp. 148-163.
- , “La predicación en palabras de mujer: Teresa de Cartagena y Juana de la Cruz”, en *Actas del VIII Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Santander, Consejería de Cultura del Gobierno de Cantabria, 2000, pp. 571-582.
- , “Poner riquezas en mi entendimiento: sor Juana Inés de la Cruz y sor Teresa de Cartagena”. *Lectora. Revista de Dones i Textualitat*, 10, 2004, pp. 377-392.
- , *Teresa de Cartagena, primera escritora mística en lengua castellana*. Málaga, Universidad de Málaga, 2004.
- Foucault, Michel, *El gobierno de sí y de los otros*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Hadot, Pierre, *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Madrid, Siruela, 2006.
- Hussar, James, “The Jewish roots of Teresa de Cartagena’s *Arboleda de los enfermos*”. *La Corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*, 35, 1, otoño, 2006, pp. 151-169.
- Nelson Novoa, James W., “Seneca in Sefarad on the eve of the Expulsion. A Fifteenth Century Senecan florilegium in Aljamiado”. *Hispania Judaica*, 10, 2014, pp. 193-207.

- Pernoud, Régine, *Cristina de Pizán*. Palma de Mallorca, José de J. Olañeta Ed., 2000.
- Séneca, *Diálogos. Consolaciones a Marcia, a su madre Helvia y a Polibio. Apocolocintosis*. Madrid, Gredos, 1996 (trad. Juan Mariné Isidro).
- Serrano y Sanz, Manuel, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde 1401 a 1833*, vol. I y II. Madrid, Rivadeneyra, 1903-1905.
- Vélez-Sainz, Julio, “De las líneas espirales a la ‘Piramidal, funesta’: Sor Juana Inés de la Cruz y la matemática post-euclidiana”. *BHS*, 92, 2015, pp. 519-528.

TERESA DE CARTAGENA, ESCRITORA Y CONVERSA
La primera defensa femenina de la literatura hispánica

Primera edición 2024
(versión electrónica)

El cuidado y diseño de la edición estuvieron
a cargo del Departamento Editorial
de la Dirección General de Difusión y Vinculación
de la Universidad Autónoma de Aguascalientes.