



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

Madres y maestras espirituales: de Leonor López de Córdoba a Teresa de Jesús

María del Mar Cortés Timoner



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- NoComercial – SenseObraDerivada 4.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - NoComercial – SinObraDerivada 4.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0. Spain License.**

*Madres y maestras espirituales:
de Leonor López de Córdoba a Teresa de Jesús*

Tesis doctoral de M^a Mar Cortés Timoner
dirigida por la Dra. Rosa Navarro Durán



Programa «Poética del verso y de la prosa , ss. XII-XVII» (1998-2000)
para optar al título de Doctor en Filología Española

DEPARTAMENTO DE FILOLOGÍA ESPAÑOLA
Universitat de Barcelona

Barcelona, 2002

3.- TERESA DE CARTAGENA:

La primera mística en lengua castellana

Teresa de Cartagena destaca entre las primeras autoras castellanas del 1400 por la calidad de las obras que de ella conservamos. López Estrada³¹⁰ define a esta escritora como "la prosista preeminente en las letras castellanas" de la Edad Media. En cambio, Juan Marichal³¹¹ considera que "no puede mantenerse que Teresa de Cartagena sea una escritora auténtica [...] por simple carencia de un instrumento verbal cohesivo, por falta de retórica". Esta opinión no ha sido apenas secundada y hoy por hoy puede considerarse a Teresa de Cartagena una digna predecesora de la Santa homónima.³¹²

Conservamos dos tratados de reflexión religiosa y didáctico-moral que la escritora compuso en la segunda

³¹⁰ «Las mujeres escritoras en la Edad Media castellana», 1986, pp. 9-39.

³¹¹ *La voluntad de estilo*, Barcelona, Seix Barral, 1957, p.45.

³¹² En los últimos años se ha renovado el interés por Teresa de Cartagena. Varios estudiosos de la literatura medieval castellana y, especialmente, de la situación socio-cultural de la mujer en la Edad Media han dedicado interesantes artículos o apartados que se centran en algún aspecto de la obra de esta autora.

Desde finales del siglo XIX surgieron alusiones y estudios en torno a Teresa y a sus textos. Se deben considerar;

J. Amador de los Ríos, *Historia crítica de la literatura española*, Madrid, 1865, VII, pp. 173-179.

Ignacio Diego Parada, *Escritoras y eruditas españolas*, t.I, Tip. de M. Minueso, Madrid, 1881.

Manuel Serrano Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, Madrid, 1903, I, pp. 218-223, t.268 y 272 de BAE. En estas páginas se insertan, por primera vez, extensos fragmentos transcritos de los textos de la escritora.

Clara muestra del reciente interés que ha despertado Teresa de Cartagena es un simposio que se le dedicó el 30 de abril de 1999 en la Universidad Nacional de México. El simposio, en lengua inglesa, tenía como título: «Mujer, monja, conversa, sorda y autora»

mitad del siglo XV: *Arboleda de los enfermos*, que fue copiado por Pero López de Trigo en 1481, y *Admiración operum Dey*. Ambos textos se hallan en un códice, junto a dos obras más que no son de Teresa, conservado en la Biblioteca del Real Monasterio de El Escorial.³¹³ El texto que sigue a las obras de la autora es el tratado ascético *Vençimiento del mundo*, que también copió Pero López de Trigo y cuyo autor parece ser Alonso Núñez de Toledo.³¹⁴ La cuarta obra lleva por título *Dichos e castigos de profetas e filósofos que toda verdad fablaron* y sólo José Parada³¹⁵ la atribuyó a Teresa de Cartagena.

Casi todo lo que sabemos -que es poco e impreciso- de Teresa de Cartagena lo dicen sus textos. En las líneas introductorias a *Admiración operum Dey* leemos:

Aquí comiença vn breue tratado el qual co[n]uinientemente se puede llamar Admiración operum Dey. Conpúsole Teresa de

³¹³ Vid. P. Fr. Julián Zarco Cuevas, *Catálogo de los manuscritos castellanos de la Real Biblioteca de El Escorial*, Madrid, Imprenta Helénica, 1924, t. I, pp. 232-233. Al final de la *Arboleda de los enfermos* puede leerse: "Este tractado escribió Pero Lopes Trigo".

Hasta el día de hoy, sólo se ha publicado una edición en castellano completa de las obras de esta autora. Se trata de la edición de Lewis Hutton, *Arboleda de los enfermos. Admiración operum Dey*, Anejo XVI al BRAE, Madrid, 1967. Las citas a la obra de Teresa remiten a esta edición y se indicará entre paréntesis la página tras el número del folio del manuscrito. La cifra romana II señalará que la cita pertenece a *Admiración operum Dey*.

Agradezco a M^a Milagros Rivera que me informara sobre la tesis de la profesora E. Castro-Ponce «Teresa de Cartagena. *Arboleda de los enfermos. Admiración operum Dey*: Edición crítica singular». Por el momento, no he podido localizar esta tesis.

³¹⁴ Vid. Raúl A. Del Piero y Philip O. Gerike, «El "Vençimiento del mundo", tratado ascético del siglo XV: Edición», *Hispanofilia*, 21 (1964), pp.1-29.

³¹⁵ José Parada y Santín «Mujeres judías escritoras castellanas», *La Ilustración Española y Americana*, LXXX (1905), (pp. 54-58), p. 56.

Cartajena, religiosa de la Orden de [...] a petición e ruego de la Señora Doña Juana de Mendoza, muger del Señor Gomes Manrique. (f. 50r, p. 111).

El epígrafe pudo escribirlo la propia Teresa, pero es más probable que lo hiciera el copista. El encabezamiento la presenta como autora del tratado ("compúsole") y "religiosa", pero no puede leerse de qué Orden. Como ha subrayado Milagros Rivera,³¹⁶ el término religiosa no era necesariamente sinónimo de "monja" y podría aludir a la vinculación a una comunidad no reglada. La citada historiadora opina que podría haber sido canonesa agustina en el monasterio burgalés de San Ildefonso. Este convento lo había fundado Alonso de Cartagena en 1456.³¹⁷ Cabe decir que, en general, la crítica, suele considerar que Teresa habría ingresado en algún convento tomando los votos de clausura y de obediencia.

3.1 El convento de Teresa de Cartagena

No conocemos la Orden a la que Teresa de Cartagena perteneció. Según Francisco Cantera Burgos,³¹⁸ Lewis

³¹⁶ «La Admiración de las obras de Dios de Teresa de Cartagena y la Querrela de las mujeres», *La voz del silencio, I, (siglos VIII-XVIII)*, pp. 277-299.

³¹⁷ «Nobles y burguesas que escriben (1400-1560)», p. 27. María-Milagros aclara que las canonesas no hacían los votos de pobreza y, por tanto, no eran monjas.

³¹⁸ *Alvar García de Santa María y su familia de conversos*, CSIC, Instituto Arias Montano, Madrid, 1952.

J.Hutton³¹⁹ y Alan Deyermond,³²⁰ podría ser la franciscana (o vinculada a ella) por la referencia a San Francisco que aparece en la *Arboleda*.

Del muy glorioso **padre nuestro Sant françisco** que como duputados a negoçiaciones mundanas [...] (f. 32v, p. 81).

La autora cita varias autoridades masculinas, en especial a San Bernardo, San Gregorio, San Jerónimo y San Agustín, que fueron religiosos muy influyentes en la espiritualidad franciscana. Teresa se refiere a ellos como "sant" y/o "doctor", en el caso de San Agustín, también como "santýsimo" (p. 86, f.37r) y "santo doctor obispo" (p. 104, f. 46v). En cambio, cuando se menciona al santo seráfico aparece el demostrativo "nuestro". Esta referencia recuerda a la que hace Constanza a Santo Domingo,³²¹ el fundador de la Orden a la que pertenece. Cabe considerar que, Teresa de Cartagena -como se comentará más adelante- pertenecía a una importante familia judeoconversa y que, en un inicio, la Orden franciscana fue refugio de conversos y que el eminente sobrino de Teresa, Fray Iñigo de Mendoza, perteneció a esta Orden.

En general, los estudios más recientes dedicados a

³¹⁹ En la introducción a su edición, *op. cit*, pp.23-24. Hutton encuentra en la primera obra de Teresa reminiscencias de Ramon Llull, místico conectado con la espiritualidad franciscana, y cierto tono iluminista que no rebasa la ortodoxia católica.

³²⁰ «"El convento de las dolencias". The works of Teresa de Cartagena», *Journal of Hispanic Philology*, I (1976-77), (pp.19-29), p. 21 y «Spain's First Women Writers», p. 38.

³²¹ *Vid.* p. 172 del presente estudio.

la autora se decantan por la Orden franciscana.³²² R. Quispe-Agnoli³²³ ha notado en el segundo tratado de la autora "la predominante presencia del pensamiento agustiniano con tendencias platónicas" y ha expuesto la relación de las ideas del agustinianismo platónico y los principios de la Orden seráfica. En los textos de Teresa pueden encontrarse otros elementos propios de la espiritualidad franciscana; como la importancia de la facultad de la voluntad por encima del entendimiento, el cristocentrismo y la valoración de la humildad para acercarse a Dios. Aunque estos elementos también caracterizaron la Orden de San Agustín, que se ha sugerido como otra posible para nuestra escritora.

P. Sáinz Rodríguez³²⁴ duda entre la agustina o la franciscana, y M^a Milagros Rivera³²⁵ cree posible que Teresa hubiera ingresado en un convento de la Orden de San Agustín o, bien, de San Jerónimo (ambos santos aparecen aludidos en el texto), por ser Órdenes significantes para varias mujeres religiosas del 1400. Como se ha comentado antes, la estudiosa ha defendido recientemente la idea de que Teresa podría haber

³²² Vid., A. Deyermond, «El convento de dolencias: The works of Teresa de Cartagena», p. 21.

R. Surtz, «El llamado feminismo de Teresa de Cartagena», *Actas IV Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval, Studia Hispanica Medievalia III*, 1995, pp. 199-207, p.199.

³²³ «"Anse maravillado que muger haga tractados": Defensa y concepción de la escritura en Teresa de Cartagena (siglo XV)», *Actas del VI Congreso Internacional de la AHLM*, t. II (Alcalá de Henares, setiembre 1995), Universidad de Alcalá, 1997, pp. 1227-1239, p. 1230.

³²⁴ *Antología de la literatura espiritual española, I, Edad Media*, Salamanca, Universidad Pontificia de Madrid, Fundación Universitaria Española, 1980.

³²⁵ «La Admiración de las obras de Dios de Teresa de Cartagena y la Querrela de las mujeres».

ingresado en el convento agustino de Burgos que su tío había fundado. Además, anota que existió una conexión especial entre las canonesas y los canónigos de San Agustín y la Universidad de Salamanca, donde pudo haber estudiado Teresa de Cartagena, y entre aquellos y la escritura mística.

Por otro lado, la Orden de San Jerónimo defendió una vida humilde y recogida con vocación eremítica. Atrajo el interés de varios religiosos de ascendencia judía y, además, del sector noble y poderoso de la sociedad castellana de la baja Edad Media, como los Manrique, los Mendoza y los vástagos de la familia real.³²⁶ Gómez Manrique -persona muy allegada a los Santa María- fundó el monasterio de Nuestra Señora de Fredesval que confió a la Orden jerónima por la que sentía admiración.³²⁷ También debe comentarse que fue protector del convento femenino franciscano de Calabazanos, en el que procesaron su hermana, que fue vicaria, y su hija.

La propia familia de Teresa de Cartagena se interesó por reformas y dotaciones a varios edificios religiosos. Don Pablo de Cartagena fundó el convento de dominicos de Burgos, en donde se enterraron varios familiares, como la madre de don Pablo, una hija y tres nietas de esta, así

³²⁶ Vid. José García Oro, IV Parte: «Conventualismo y Observancia» en R. García-Villoslada (dir), *Historia de la Iglesia en España*, III-1º, «La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI», Madrid, BAC, 1980, p. 244.

A. Castro también ha resaltado la importancia de la Orden jerónima entre los nobles y poderosos castellanos del siglo XIV y XV. Vid. *Aspectos del vivir hispánico*, Madrid, 1987, 2ª ed., cap. II.

³²⁷ Mansilla, Mon. Demetrio, *Catálogo del Archivo de la Catedral de Burgos*, CSIC, p. 19 n.24.

como Pedro de Cartagena y sus dos esposas.³²⁸ Alvar García, hermano de don Pablo, reformó el monasterio de la Orden de San Benito de San Juan en Burgos y ofreció ayuda económica a Santa María la Real de las Huelgas. En el ms. 18192 de la Biblioteca Nacional de Madrid, que Cantera Burgos cita en su trabajo,³²⁹ f. 2645 r-v, se lee que la familia de los Cartagena gastaron "sus haciendas" en servicio "de los Reyes, república y de la cristiandad, en azer y fundar iglesias, monasterios y obras pias insignias en la ciudad de Burgos, la iglesia de San Pablo de Domingo, el monasterio de San Ildefonso de monjas de San Agustín [...]". Por tanto los Cartagena se relacionaron con agustinos. Es probable que Teresa ingresara en algún convento prestigioso relacionado con su familia, incluso podría pensarse en Santa María Real de las Huelgas, o bien con la familia de los Manrique, entonces podría pensarse en el convento de Calabazanos.

Los estudiosos, en general, piensan que la enfermedad que padeció Teresa fue la causa de su ingreso -voluntario o forzado- en un convento. Por tanto, la vocación religiosa le habría llegado posteriormente, tal vez como una especie de revelación (conversión o crisis espiritual), como puede interpretarse por sus textos. Pero también podemos pensar que ya estuviera dedicada a la vida religiosa cuando le sobrevino la sordera. Esto no nos ha de extrañar viendo que varios miembros de su familia se vincularon al ámbito de la religión. La

³²⁸ Vid. J. Rodríguez-Puértolas, *Fray Iñigo de Mendoza y sus "Coplas Vita Christi"*, Madrid, Gredos, BRH, 1968, p. 28 n.64.

³²⁹ Alvar García de Santa María y su familia de conversos, p.135.

enfermedad podría haber conducido a nuestra escritora, si nos guiamos por una muy posible interpretación biográfica de sus tratados, a un ahondamiento de su fe cristiana. En toda caso, nos movemos en el ámbito de las probabilidades y las hipótesis, ya que no nos consta ningún documento que exprese el ingreso de Teresa, y la correspondiente fecha, en algún convento o monasterio concreto.

3.2 Linaje de Teresa de Cartagena

Retomando el hilo biográfico de Teresa de Cartagena, José Amador de los Ríos,³³⁰ Diego y Parada y Barreto,³³¹ Manuel Serrano Sanz³³² y Américo Castro³³³ aludieron a la posible pertenencia de esta religiosa a la culta familia influyente judeo-conversa de los García de Santamaría Cartagena (o Alvar García de Santa María). Su abuelo (1350?-1435), Selomo-Ha-Leví, sería el fundador del

³³⁰ *Historia crítica de la literatura española*, VII.

³³¹ *Escritoras y eruditas españolas* que cita el hijo del autor, José Parada y Santín en «Mujeres judías escritoras castellanas».

³³² *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*.

³³³ *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Barcelona, Crítica, 1983, 2ª ed., pp. 309-310 n.56. A. Castro se detiene en comentar un pasaje de la primera obra de Teresa en que se expresa la interioridad personal y lo relaciona con "un tronco hispano-islámico, muy antiguo y a la vez muy moderno". Por ello, el estudioso expone: "Me convendría mucho que doña Teresa de Cartagena descendiese de don Pablo de Santa María, es decir, de un judío converso. Algunos lo piensan, pero carezco de medios para aceptarlo o rechazarlo. Lo cierto es que maravilla encontrar en el siglo XV una confesión íntima, con conciencia y análisis del yo más íntimo, de "mi yo". De aquí a Santa Teresa no hay sino un paso".

ilustre linaje. Se convirtió el 21 de julio de 1390 adoptando (como homenaje al apóstol San Pablo) el nombre de Pablo de Burgos o García de Santa María. Disuelto su matrimonio judaico,³³⁴ se orientó hacia la carrera eclesiástica y fue nombrado obispo de Cartagena en 1402. Tomó el apellido patronímico "Cartagena" e inauguró el linaje de los Cartagena. El escudo de armas de este linaje es una flor de lis grande y plateada sobre fondo verde.³³⁵ Según Seidenspinner-Nuñez³³⁶ este escudo simboliza la descendencia de la familia de la Virgen. La estudiosa cita un documento de 1604 que otorga el "beneficio de limpieza de sangre" a Pablo Santa María y sus descendientes y menciona la milagrosa conversión del patriarca, que asumió el nombre de Santa María porque se le apareció la Virgen antes de su conversión.

El abuelo de Teresa estudió en la Universidad de París para obtener un doctorado en Teología. En la ciudad francesa conoció a Pedro de Luna, al que acompañó en su viaje a Aviñón para ser nombrado Papa. Es posible que don Pablo participara de las ideas humanistas que se cultivaban en Aviñón desde los años en que Petrarca había

³³⁴ Parece ser que se acogió al privilegio paulino que permitía disolver el matrimonio con una mujer que se opusiera a convertirse a la fe cristiana. Cfr. Ottavio Di Camillo, *El Humanismo castellano del siglo XV*, vers. cast. Manuel Lloris, Valencia, Fernando Torres Editor, 1976, p. 67 n.63.

³³⁵ Vid. Alberto y Arturo García Carraffa, *Enciclopedia Heráldica y genealógica Hispano-Americana*, t. XXIV, p. 206, donde, leemos que el linaje de los Cartagena procedería "de un judío converso llamado de Santa María, que llegó a ser Obispo de Cartagena y después Obispo de Burgos".

³³⁶ *The writings of Teresa de Cartagena*, Cambridge, The library of Medieval Women, 1998, p.4 n.8.

estado allí. En 1412, fue obispo de Burgos y, paralelamente a su importante papel en la Iglesia, fue figura política poderosa en las cortes de Enrique III y Juan II.

Parece ser que Pablo de Santa María incitó a su hermano mayor (1380-1460) a convertirse. Éste adoptó el nombre de Alvar García de Santa María y es sobre todo conocido en nuestras letras por haber iniciado la *Crónica de Juan II* (que continuaron Pero López de Ayala y Fernán Pérez de Guzmán) donde -como ya se ha comentado en el primer capítulo- alude a Leonor López de Córdoba como camarera y privada muy influyente de la reina Catalina de Lancaster.

De su matrimonio, don Pablo había tenido una hija y cuatro muchachos, entre ellos el reconocido humanista del XV, Alonso de Cartagena (1385-1456), que siguió la carrera eclesiástica y fue obispo de Palencia y de Burgos, oidor de la Audiencia del Rey, participó en el Concilio de Basilea y, además, fue doctor por la Universidad de Salamanca en Derecho Civil y Canónico. Ottavio Di Camillo³³⁷ resalta su labor intelectual en el movimiento humanista del siglo XV, labor que fue estimada por los humanistas italianos más importantes. Según el estudioso, la obra de don Alonso refleja las influencias de Séneca, Cicerón y de la Biblia (de forma relevante los textos paulinos). Ottavio Di Camillo considera a Alonso de Cartagena "un moralista bien versado en estudios clásicos y bíblicos y agudamente consciente de las tendencias culturales de su tiempo".³³⁸ Como su padre, fue

³³⁷ Vid. *El Humanismo castellano del Siglo XV*, p. 156.

³³⁸ *Ibid.*, p. 205.

figura política y religiosa de gran importancia. Según Verdín Díaz, "no hay decisión de importancia en materia política o religiosa en que Castilla durante la época de Juan II no haya considerado indispensable la intervención directa de Alonso de Cartagena (...)"³³⁹

El hermano de Alonso de Cartagena Pedro de Cartagena (1387-1478) hizo famosa carrera en las armas. De sus dos matrimonios le nacieron siete hijos y además reconoció tres ilegítimos.

Cantera Burgos encontró el testamento de don Alonso de Cartagena -datado en Santa Olalla el 6 de julio de 1453- en el que dejaba cierta cantidad de dinero a los hijos de su hermano don Pedro. En el testamento se lee: "Teresa moniali centum fl. ad allquod subsidium sustentacionis"³⁴⁰ Esta es la prueba decisiva que aclaró el linaje de Teresa de Cartagena; nieta³⁴¹ de don Pablo de Santa María, hija de Pedro de Cartagena (y su segunda esposa María de Saravia) y sobrina de don Alonso de Cartagena.

Teresa perteneció a una ilustre familia burgalesa judeoconversa que influyó en la vida eclesiástica, cultural y política de la Castilla del XIV y XV. De ese transfondo familiar nuestra autora habría podido extraer una considerable formación. Hay que tener en cuenta que, a lo largo de la Edad Media y el Humanismo, fue decisivo en la educación femenina la influencia del ambiente

³³⁹ «El Humanismo de Alonso de Cartagena», *Anuario Medieval*, 2 (1990), pp. 205-216, p. 206.

³⁴⁰ Cantera Burgos, *Alvar García de Santa María y su familia de conversos*, p. 537.

³⁴¹ Y no sobrina como expone López Estrada en «Las mujeres escritoras en la Edad Media castellana», p. 26.

familiar, especialmente de las figuras masculinas (padres, hermanos, esposos).

Puede que Teresa, como familiares suyos, estudiara en la Universidad de Salamanca -aunque no hay ningún documento que lo acredite-, por la alusión que ella misma hace en su primer tratado: "Y los pocos años que yo estudié en el estudio de Salamanca" (f. 46v, p.103). En esa Universidad estudiaron sus tíos Gonzalo, Alonso y Alvar García Sánchez de Santa María. Cantera Burgos explica que Gonzalo fue "doctor en Decretos por Salamanca y catedrático de prima"³⁴² y ya se ha comentado que don Alonso fue doctor en Derecho Civil y Canónico por la Universidad salmantina.

Debe tenerse en cuenta que, en la Edad Media, a la mujer no se le permitía ser educada en la universidades, por ello, "el estudio de Salamanca" que cita Teresa puede aludir a la recepción de lecciones en algún convento o casa particular. Como expone Melquíades Andrés,³⁴³ dominicos y franciscanos tenían cuatro tipo de casas para el estudio: las casas locales o de un convento concreto, provinciales o de cada provincia, generales (o interprovinciales) y las universitarias, que se habían incorporado a las Universidades para obtener grados académicos (los estudios generales de Salamanca se incorporaron en 1437 a la Facultad de Teología de la

³⁴² Cantera Burgos, *op. cit.*, p. 410.

³⁴³ *Historia de la Teología en España (1470-1570) I. Instituciones teológicas*, Roma, Iglesia Nacional Española, Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica, Monografías, núm. 7, 1962, pp. 98-99.

Universidad salmantina).³⁴⁴

No sabemos la fecha del nacimiento de Teresa. El estudioso Cantera Burgos opina que sería entre 1420-35 y A. Deyermond³⁴⁵ opta por un margen menor situado entre 1420-1425. La hermana de Teresa, Juana, fue casada con Diego Hurtado de Mendoza, y del matrimonio nació Fray Iñigo de Mendoza (otro nombre conocido en la cultura castellana) que también dedicó una obra a doña Juana Manrique, sus *Ceremonias de la Misa*.³⁴⁶ Por referencias que ofrece Cantera Burgos, Juana de Cartagena sería aficionada a la cultura ya que su tío Alvar la cita en el testamento por haberle dejado un "Boecio" que no había recuperado; así mismo, el hijo de Juana dedicó a su madre la obra *Vita Christi*, y conservamos en El Escorial una oración a nombre de Juana de Cartagena.³⁴⁷ Cabe anotar que el marido de doña Juana, Diego Hurtado de Mendoza, era primo de Juana de Mendoza, a quien Teresa dedica un tratado.

Esta escritora sufrió una dolorosa enfermedad que probablemente, como ya se ha comentado, podría ser la

³⁴⁴ Melquiades explica que en la Facultad de Teología de Salamanca se leía al Maestro de Sentencias (Pedro Lombardo), cuya obra fue libro de texto oficial hasta los estatutos de 1561 [*Historia de la Teología en España (1470-1579)*, pp.51-67]. Teresa de Cartagena cita a este autor medieval en la *Arboleda de los enfermos*, aunque dice haberlo oído nombrar en las predicaciones:

me acuerdo de vn tiempo, el qual era antes que mis orejas çer[r]asen las puertas a las bozes humanas, aver oýdo en los sermones traer por testigo y aprovaçión de sus dichos al Maestro de Sentençias. (f. 42v-43r, p. 96)

³⁴⁵ «El Convento de dolencias: the Works of Teresa de Cartagena», p. 103.

³⁴⁶ Cantera Burgos, *op. cit.*, p. 546.

³⁴⁷ J. Simón, *Bibliografía de la literatura Hispánica*, t.III, p. 346, núm. 2821.

causa que la llevó a ingresar, o ser ingresada por su familia, en una Orden.

El convento era, aparte del provechoso matrimonio (como el de su hermana), la otra digna salida para una mujer de buen linaje y una tranquilidad para la familia. Pero no sólo fue una solución para los miembros de la familia sino que, en muchas ocasiones, fue un destino buscado por la propia mujer, que valoraba el espacio más o menos autónomo y feminizado que podía ofrecerle la congregación de religiosas. En ese ámbito podía disponer más libremente del tiempo (y dedicarse a la lectura, la reflexión e, incluso, la escritura devota) y del propio cuerpo. Una mujer, especialmente si pertenecía a una familia noble y/o poderosa socialmente, debía hacer frente a un matrimonio predispuesto por los tutores masculinos y la obligación de dar a luz y criar varios hijos. Por otro lado, no debe infravalorarse la sincera piedad que muchas pudieron sentir y que las llamaría a la vida espiritual desligada de las preocupaciones terrenales.

Teresa de Cartagena deja entrever en sus textos que la sordera y otros padecimientos la alejaron de las cosas mundanas y la llevaron hacia una soledad física y psíquica:

la salut nos desenpara, los amigos nos oluidan, los parientes se enojan, e avn la propia madre se enoja con la hija enferma, y el padre abor[r]resçe al hijo que con continuas dolenças le ocupare la posada. (f. 19r, p.63)

Puede que Teresa decidiera por propia voluntad el ingreso en alguna comunidad religiosa que le permitiera

dedicarse al estudio y/o la devoción. Podría pensarse en alguna Orden terciaria, que ofrecía más autonomía y libertad espacial (no era obligatorio el voto de clausura) y temporal.

No se conoce el año en que falleció esta escritora y dónde se la enterró. Ni ella ni ninguna de las otras mujeres del linaje Cartagena apenas mereció atención, excepto si casó con algún ilustre hombre y, por tanto, fue medio para afianzar o extender el linaje y sus riquezas.

La historia habría deparado a Teresa, por ser mujer y además de familia judeoconversa, un segundo plano. Esto muestra su atrevimiento al escribir dos tratados de reflexión religiosa.

3.3 Obra de Teresa de Cartagena

3.3.1 Contexto cultural

La obra de esta autora surge en un contexto de ebullición político-cultural y espiritual que propiciará la difusión de obras moralistas, ascéticas y defensoras de una piedad interiorizada.

Para Lewis J. Hutton los tratados de Teresa, aunque no son de alta categoría creativa literaria, "son un importante reflejo del pensamiento y una buena muestra de la prosa del siglo XV en Castilla".³⁴⁸

Cabe destacar que en la Península, en el 1400, se

³⁴⁸ Introducción a la edición de la obras de Teresa de Cartagena, p. 8.

rompe la convivencia de las tres religiones, que conduce a la expulsión de los judíos en 1492 y a la eclosión de los conversos. Éstos aportaron nuevas visiones a la interpretación y a la expresión religiosa. Otro elemento a tener en cuenta es el contacto de los franciscanos con formas de espiritualidad islámica (contacto que propiciaría el iluminismo español, que fue un tipo de cristianismo interiorizado). En el siglo XV se desarrollan la corriente espiritualista de las reformas franciscana, agustina y dominicana y, en general, se difunde por Europa el deseo de una religiosidad más sincera y honda,³⁴⁹ que conduce a las observancias. Estas defienden la vuelta al sentimiento cristiano primitivo y evangélico.

Melquíades Andrés define este espíritu de reforma que se difundió, de forma generalizada, en la baja Edad Media con las siguientes palabras:

Entiendo por reforma aquel clamor fuerte, constante y universal de la Iglesia en Europa durante el último tercio del siglo XIV y durante todo el siglo XV, que se hizo tópico en oradores, poetas, reyes, obispos, sacerdotes y pedía la reforma de la Iglesia en su cabeza y en sus miembros, la del pueblo y del clero, la de la curia romana y de las órdenes religiosas. Su realización fué progresiva en los siglos XV y XVI.³⁵⁰

Surgen abundantes textos que ensalzan las virtudes de humildad, caridad y paciencia ante las tribulaciones.

³⁴⁹ Cfr. *Historia de la Teología en España (1470-1570) I. Instituciones teológicas*, p. 91.

³⁵⁰ *Ibíd.*

Se difunden varios tratados en torno a la oración mental, el comportamiento ascético y la devoción a Cristo crucificado. Se defenderá la lectura meditada de la Biblia y el ejemplo de santos y santas que desarrollaron una vida de contemplación, soledad y sencillez.

Claro ejemplo del nuevo sentimiento religioso es el texto conocido como *Imitación de Cristo* atribuido a Tomás de Kempis y finalizado en 1424.³⁵¹ Esta obra, que propugnaba una piedad interior y cristocéntrica, fue muy leída a lo largo de los siglos XV y XVI. Se imprimió por primera vez en 1472, pero circulaban por entonces abundantes copias manuscritas. Se editó en varias lenguas y se tradujo al castellano en 1493.

La obra ofrece los intereses característicos de la *Devotio Moderna*, que fue el movimiento espiritual más importante en el contexto reformista de los siglos XIV y XV. Surgió en los Países Bajos a mediados del 1300 como contrapunto a las especulaciones y abstracciones teológicas, que se consideraron peligrosas para el espíritu de recogimiento.

³⁵¹ Actualmente se considera que el primer capítulo lo compuso Juan Zerbolt de Zutphen o Juan Schoonhoven, ambos discípulos del canónigo de Utrecht Gerard Groote, que fundó la corriente espiritual de la *Devotio Moderna*. El segundo y tercer tratado lo escribiría el propio Groote. La autoría del cuarto tratado es totalmente desconocida. El manuscrito definitivo data de 1441 y aparece firmado por Tomás Kempis, que refundió los cuatro tratados.

Vid. E. Miret Magdalena, pról. a Tomás de Kempis, *Imitación de Cristo (primer tratado)*, trad. atribuida a Fray Luis de Granada, Barcelona, Editorial Debate, 2000, pp. 29-30. [Las citas al primer libro o tratado de *Imitación de Cristo* remiten a esta edición].

La obra fue atribuida al predicador y teólogo francés Jean le Charlier de Gerson (1363-1429) como muestra la impresión catalana, de 1516, dedicada a Isabel de Villena. El tratado se inicia con el siguiente epígrafe: "E de la Imitació de Vostre Senyor Jesucrist. Compost per Johan Gerson, Conseller de la ciutat de Paris, dirigit a la Ilustre Senyora dona Ysabel de Uilena Abadessa del Monestir de la Trinitat de Ualencia".

La corriente espiritual -en palabras de Ricardo García-Villoslada-³⁵² "en el siglo XV y principios del XVI fertilizó en los escritos de Gerardo Zerbolt de Zutphen (1367-1398), Gerlac Peters (1378-1411), Tomás de Kempis (1380-1471), Juan Mombaer (1460-1501) y otros, [...]"

Los que difundieron la *Devotio Moderna* se preocupaban más por el ascetismo y la piedad personal y práctica que por el intelectualismo o los éxtasis místicos. Centraban su interés en la persona de Cristo y recomendaban la lectura de los Evangelios, las Sagradas Escrituras, los Sermones de San Bernardo, la *Vida de Cristo* de Ludolfo de Sajonia,... Se consideraba que la vida debía marcarse por la interioridad y los ejercicios espirituales periódicos que permitían perfeccionar el alma. La condición previa y fundamental para el progreso espiritual era la virtud de la humildad y la pureza de corazón. Se daba suma importancia al recogimiento, que surgía del deseo de soledad, intimidad, silencio y meditación.

A este complejo panorama espiritual se añan las influencias humanistas que van entrando en la Península. Aparecen nuevos tratamientos de los temas de la Fortuna, el Destino y la Providencia, y se revaloriza el pensamiento senequista del que fue importante divulgador Alonso de Cartagena.

En ese espacio religioso-cultural, destacarán en las letras castellanas las obras ascético y/o moralistas de Pero López de Ayala, el Marqués de Santillana, Juan de Mena, Alfonso Martínez de Toledo, Alonso de Cartagena, Fray Martín de Córdoba, don Pedro de Luna y Teresa de

³⁵² «Rasgos característicos de la "Devotio Moderna"», *Manresa*, 28 (1956), (pp. 315-350), p. 315.

Cartagena. Estos escritores tendrán en cuenta la Biblia, los Santos Padres, el Pseudo-Dionisio Aeropagita, Boecio, Petrarca, Boccaccio o/y autores clásicos como Séneca y Cicerón. También reciben la influencia de las lecturas más o menos coetáneas, como la *Imitación de Cristo*, la *Vida de Cristo* de Ludolfo de Sajonia y otros textos espirituales que provenían del norte de Europa.

3.3.1.1 Alonso de Cartagena y Teresa de Cartagena

De Teresa de Cartagena conservamos dos tratados de contenido ascético-moral. No sería extraño (y sí muy interesante) que entre los diversos manuscritos religiosos que guarda el Monasterio de El Escorial se descubriera alguna obra más de esta escritora. Los dos tratados ofrecen ciertas coincidencias con las ideas que Alonso de Cartagena expone en sus textos, especialmente en el *Oracional*, que dedicó al noble Fernán Pérez de Guzmán. El obispo comenta, en términos generales, que los sufrimientos físicos dificultan la labor intelectual:

Por ende no es innatural nin deue ser hauido por non razonable si la nuestra intellectiva potencia dexa o atibia el obrar ... o quando nesçesidades sensibles acaesçen al cuerpo [...] en las sus intelligibles especulaçones parezca tener mas puro e mas fuerte el entendimiento aquel, que pospuestos los corporales embargos, non les dexa esta ocçioso, mas fazele ocupar en el su natural exerçiõ.³⁵³

³⁵³ Para las citas al *Oracional* se remite a la edición de Silvia González-Quevedo, *op. cit.*, p. 44.

Su sobrina expresa la misma idea, pero tomando como referencia las propias molestias físicas, que le han dificultado el poder escribir. Al comienzo de su segundo tratado, pide disculpas a Juana de Mendoza por no haberle presentado anteriormente el texto prometido:

Acuérdome, virtuosa señora, que me ofresçí a escreuir a vuestra discreçión. Si he tanto tardado 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, antes avn la ynpide e contrasta. Sy considerardes, virtuosa señora, las enfermedades e corporales pasyones que de continuo he por familiares, bien conosçerá vuestra discreçión que mucho son estoradoras de los mouim[i]entos de la voluntad e no menos turbadoras del entendimiento, el qual fatigado e turbado con aquello que la memoria e natural sentimiento de presente le ofresçen, asý como costreñido de propia neçesydad, recoje en sý mesmo la deliberaçión de la voluntad con todos ynteriores mouim[i]entos. E tanto la detiene e detarda en la execuçión de la obra quanto vee que las sus fuerças yntelectuales son enflaqueçidas por causa de los ya dichos exteriores trabajos. E avn con todo esto ya sería pagada este debda 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 dañosa llena de ynteriores combates y espirituales peligros [...]

(II, pp. 111-112, f. 50r)

Su tío menciona las dos causas que conducen a la devoción. La primera y principal viene directamente de Dios, que llama a quien Él desea. La segunda causa proviene del acto de la voluntad personal. Una vez se entiende lo que es bueno, el cristiano debe querer dedicarse a la contemplación, la meditación y el

pensamiento de las bondades divinas y de la miseria humana.

Ca el bien quando lo entendemos e consideramos es objeto e fyn en que tiende nuestra voluntad porque entendiendo que es bien luego lo amamos.³⁵⁴

Por su parte, Teresa explica que Dios rectificó su voluntad e iluminó su entendimiento. A partir de entonces, comprendió que lo realmente importante era la salud espiritual y decidió seguir una vida contemplativa en la que ha tenido muy presente el sufrimiento de Cristo. Es decir, Teresa fue llamada a la devoción por voluntad divina.

E asý yo, enbuelta en el tropel de las fablas mundanas e bien rebuelto e atado mi entendimiento en el cuydado de aquéllos, no podía oýr las bozes de la santa doctrina que la Escritura nos enseña e amonesta; mas la piadat de Dios [...] hízome de la mano que callase. (pp. 40-41, ff. 3r-3v)

Dios le mandó la enfermedad y corrigió su voluntad desviada del bien.

¡O maravillosa caridat del Señor soberano, que tan manifiestas señales me muestra<s> para que escuche lo que a mi salud es neçesario, que no solamente es quita del oýr e fablar mío en las conversaciones del syglo, mas el deseo que me solía hazer no pequeño daño, con la piadosa mano de su piadosa diuinal graçia as del todo apartado de mí!

(p. 43, f. 5r)

³⁵⁴ Vid. pp. 110-111. La cita remite a la p. 110.

Ambos religiosos exponen de manera similar lo que la oración significa. Alonso de Cartagena la describe como "levantamiento de nuestro entendimiento en Dios con voluntad de nos allegar a El que siempre resulta alguna petición".³⁵⁵ A esta definición remite Félix G. Olmedo³⁵⁶ para considerar el *Oracional* como obra que "traza los cimientos de la gran escuela mística española".

Teresa de Cartagena, en *Admiración operum Dey*, explica en términos parecidos cómo sintió la llamada de Dios a la devoción:

asý fué levado mi entendimiento ante la presençia del Salvador, ca por estas ya dichas razones fué conplido e atraýdo a oraçión. Estonçes estamos propriamente en presençia de Dios quando deuotamente e atenta oramos.

(II, p. 132, f. 61v)

En el *Oracional* se defiende una espiritualidad interior y sincera donde la oración ocupa un lugar preeminente:

la rreligion tiene dos maneras de actos: los buenos son interiores e de dentro del omne e estos son los mas prinçipales; los otros son actos exteriores que se exerçen e fazen de fuera e son buenos, pero son secundarios e avidos en segundo logar. Ca han de proçeder de los de dentro ca en otra manera non serian meritorios los actos interiores pertenesçientes a la virtud de religion, son deuoçion e

³⁵⁵ p. 117.

³⁵⁶ «Don Alfonso de Cartagena (1384-1456)», *Manresa*, 28 (1958), (pp. 31-48), p. 35. Los místicos españoles bebieron de la espiritualidad reformista que conecta con el pensamiento del tío de Teresa de Cartagena.

oraçion.³⁵⁷

El obispo considera a los Santos Padres, especialmente a San Agustín, y a la Biblia como las principales autoridades. Además, acentúa la importancia del contenido por encima del estilo.

Por ende los Santos Doctores que de aquella eloquencia mucho sabian dexaron el estillo sobervio de aquellos gentiles que tanto a sus ingenios querian atribuyr, que de actoridat de otro alguno non se curavan; mas en us palabars propias ponian el vigor e fuerças de sus ocasiones e fablas e retornáronlo en otra mas firme manera; ca aunque de la eloquencia sean muchos fornidos, pero adotáronlo todo so las vanderas de la *Santa Escripura*. E por esto Gregorio, Ambrosio, Agustino, Jeronimo e los otros sabios famosos que catolicamente escrivieron e su sçiençia e santidat todo en uno juntaron, aunque de mucha eloquencia e de naturales sçiençias en algunos logares basteçieron sus libros, pero todavia retornan e fundan sus dichos en la *Santa Escripura* [...] ³⁵⁸

Su sobrina también valora la piedad interior y el mensaje devoto por encima de la forma. En el inicio de la *Arboleda de los enfermos*, expone que no atenderá al estilo o a la retórica sino al contenido devoto que quiere transmitir,

no e curado de mirar tanto en la polidez de las palabras quanto en declarar la realitat de la verdat; e non tanto me plaze ser estudiosa en ynquirir o buscar graçiosa eloquencia, quanto deseosa de manifestar a los que saberlo quysieren,

³⁵⁷ p. 107.

³⁵⁸ p. 49.

aquello que en mí manifiesto paresçe [...] (f. 2v, p. 39)

Más adelante hablará de los peligros del preocuparse demasiado por los estudios y el buen hablar, porque conducen al pecado de soberbia: "la quarta rayz de sobervia sy es graçiosa eloquencia e muy aleuado entender o yngenio", (p. 77, f. 30r). San Gregorio Magno, a quien Teresa de Cartagena cita varias veces, en el prólogo-dedicatoria a las *Moralia* había expuesto que en la realización de su obra había rechazado "el follaje de las palabras" porque el que quisiera comentar la Biblia debía evitar "la ligereza de una locuacidad infructuosa, porque en el templo de Dios está prohibido plantar bosques".³⁵⁹ San Gregorio prefería atender al contenido doctrinal en detrimento de un estilo más árido. Los otros tres Padres de la Iglesia occidental también defendieron la forma sencilla y simple para transmitir el mensaje devoto.

Teresa de Cartagena, cuando presenta el tratado de *Arboleda de los enfermos*, especifica que tomará los *Salmos* de David como primera guía en su devoción. Hacia la mitad del tratado, se menciona a Job como el mejor ejemplo del sufrimiento padecido con virtuosa paciencia. Y a lo largo del texto se refleja el conocimiento de los *Evangelios*, de los *Proverbios* y de la doctrina de los cuatro Padres de la Iglesia latina: San Agustín, San Jerónimo, San Ambrosio y San Gregorio Magno.

Ottavio Di Camillo³⁶⁰ conecta el interés de Alonso de Cartagena por las Sagradas Escrituras y los Santos Padres

³⁵⁹ Cfr. *Obras de San Gregorio Magno*, traduc. cast., Paulino Gallardo, introduc., notas e índices Melquiades Andrés, Madrid, BAC, 1958, p. 34.

³⁶⁰ *El Humanismo castellano del siglo XV*, p. 159.

con su situación de converso, ya que el escritor consideraría a estas autoridades más cercanas, que los clásicos, a la nueva religión que había surgido en Israel, y sentiría cierto orgullo por la antigüedad hebrea y su expresión en la Biblia. En el caso de Teresa, las influencias intelectuales y espirituales de su familia y sus raíces hebreas también podrían explicar su preferencia por remitir a la autoridad bíblica y la de los Padres de la Iglesia.

También debe considerarse la posible influencia de la reforma espiritual, que aconsejaba la lectura meditativa de las Sagradas Escrituras, subrayaba el interés en el contenido y no en el estilo de los textos y que llegó a menospreciar el estudio universitario, la honda especulación y el alarde retórico.

Como explica Melquíades Andrés, la reforma española tuvo como "órgano más importante" las observancias de órdenes y centros religiosos y a lo largo de la segunda mitad del siglo XV y principios del XVI difundió obras que insistían en un comportamiento humilde, ascético, "en la práctica metódica de las virtudes y desarraigo de los vicios, el alargamiento del tiempo dedicado a la oración vocal, la práctica sistemática de la oración mental".³⁶¹

3.3.1.2. La *Devotio Moderna*

En la *Imitación de Cristo*, libro clave en el ambiente de reforma, se defendía el conocimiento sencillo

³⁶¹ Vid. introducción general a su edición de Osuna, *Tercer Abecedario Espiritual*, Madrid, BAC, 1977. El fragmento citado se halla en la p.6.

de Dios, que se fundamentaba en el afecto y la experiencia personal. Se avisaba que debía valorarse el contenido de los textos bíblicos y devotos sin atender al estilo ni a la autoría.

En las Sagradas Escrituras se debe buscar la verdad y no la elocuencia. Cualquier escritura se debe leer con el espíritu que se hizo, y más debemos en ellas buscar el provecho que no la sutileza. De tan buena gana debemos leer los libros sencillos y devotos como los profundos. No te cures de mirar si el que escribe es de grande o pequeña ciencia, más convidete a leer el amor de la pura verdad. No cures quién lo ha dicho, mas mira qué tal es el dicho.[...] En diversas maneras nos habla Dios, sin aceptar personas [...] ³⁶²

A estas ideas parece remitir la escritora burgalesa en su segundo tratado, cuando sale al paso de los que dudan de su autoría. Ella expondrá que la sorpresa que ha despertado la *Arboleda de los enfermos* surgió de la atención hacia la autora, mujer y enferma, y no hacia el contenido, que es lo que debe valorarse. Teresa expondrá que el verdadero autor es Dios y que el tratado responde al deseo de alabar las misericordias divinas.

E como quier que la buena obra que antel sujeto de la soberana Verdad es verdadera e çierta, non enpeçé mucho si nel acatamiento e juyzio de los onbres vmanos es avida por dubdosa, como ésta, puede estragar e estraga la sustança de la escritura, e avn paresçe evacuar muy mucho el beneficio e graçia que Dios me hizo. Por ende a onor y gloria deste soberano e liberal Señor de cuya misericordia es llena la

³⁶² *Imitación de Cristo (primer tratado)*, cap.V, p. 59.

tierra, e yo, que soy un pequeño pedaço de tierra, atréuome presentar a vuestra grand discreción esto que a la mí pequeña e flaca por agora se ofresçe. (II, p. 114, f. 51v)

La escritora utiliza constantemente expresiones de humildad y expone la concepción de que todo proviene de Dios. Rechaza los intereses mundanos que en un pasado le habían atraído y que sólo le causaron infelicidad. La autora visualiza el anterior estado de postración en el destierro a una isla solitaria que habrá aprendido a valorar.

Asý que en este exillyo e tenebroso destierro, más sepultada que morada me sintiendo, plogo a la misericordia del muy Altýsimo alunbrame con la luçerna de su piadosa graçia, (f. 1r, p.37)

Dios le hizo entender, a través de la enfermedad, lo que era apropiado para su salud espiritual. También la obra atribuida a Kempis expone que las tribulaciones pueden encaminar las almas hacia el bien porque les hace ver el poco valor de la vida terrenal, que es una especie de destierro.

Bueno es que algunas veces nos vengan cosas contrarias: porque muchas veces atraen el hombre al corazón, para que se conozca desterrado y no ponga su esperanza en cosa del mundo.³⁶³

El autor considera que los humanos son exiliados que malviven en la tierra porque su verdadera patria es el mundo celestial. Ellos fueron expulsados de ese lugar

³⁶³ *Ibid.*, cap. XII, p. 75.

bienaventurado a causa del Pecado Original, que la tradición cristiana adjudica principalmente a Eva, que es la madre de la humanidad.

Gozan los moradores del cielo las dulzuras de aquella vida; gimen los desterrados hijos de Eva por las grandes tristezas y amarguras de éste.³⁶⁴

Similar expresión utiliza Teresa de Cartagena para referirse a los humanos y a su desdichada vida terrenal. Los hombres y las mujeres son "desterrados hijos de Eva en este valle de lágrimas" (II, f. 56r, p.122).

Como es lógico esperar en un tratado ascético, el autor de la *Imitación de Cristo* aconseja rechazar el ocio y emplear el tiempo libre en ejercicios devotos:

Nunca estés del todo ocioso: mas lee, o escribe, o reza, o piensa, o haz algo de provecho común [...] una cosa conviene más a uno que a otro.³⁶⁵

La autora burgalesa tiene en cuenta esta idea cuando justifica la composición de la *Arboleda* para evitar el ocio (que puede ser causa de pecado si se une a la soledad que su enfermedad le causa) con un fin devoto. La obra pretende dar cuenta de la misericordia y el poder de Dios.

³⁶⁴ trat.III, cap. 48, p. 156 en *La Imitación de Cristo*, trad. Agustín Magaña Méndez, Biblioteca Cristiana Planeta Agostini, Madrid, 1996. Remiten a esta edición las citas sucesivas a los libros II, III y IV de la *Imitación de Cristo*.

³⁶⁵ *Ibid.*, cap XIX, p. 95.

quiero fuir de la vçiosidat porque non pueda trauar casamiento con la soledat, ca sería vn pelygroso matrimonio. [...] pues asý es que esta tan esquivada e durable soledat apartar de mí no puedo, quiero hazer guerra a la [o]cçyosidat ocupándome en esta peque[ña] obra [...] (p. 39, f. 2v)

Teresa enfrenta la verdadera sabiduría que reside en el amor a Dios y el conocimiento adquirido en las universidades, que puede conducir al pecado de soberbia y vanidad.

E asý como por su perfecta caridad nos ama verdaderamente, asý por su grand misericordia e bondad nos enseña e influye en nuestros entendimientos e ánimas aquella sola sabiduría que para conosçer e amar e cobrar los verdaderos bienes avemos menester. Ca estas otras naturales çiençias buenas son, pues Dios las cría e las ynxirió en el entendimiento de los onbres. Pero sabemos que muchos de los que aquestas çiençias supieron se perdieron e otros muchos de los que no las sabían se salvaron. Pues solamente aquélla es verdadera çiençia que nos enseña e endereça e atrae a conosçer e amar e desear el verdadero Bien, e aquesta sabiduría no l[a] niega Dios a quien la desea e busca con entrañable cuydado. (II, p. 128, ff. 59r-v)

En la Primera parte de la *Imitación a Cristo*, se rechaza de forma más rotunda el valor de los estudios y se elogia la persona que no aspira a investigar ni acumular conocimientos, sino a vivir devotamente. La verdadera sabiduría pertenece a Dios y Él la difunde a los humanos.

Callen todos los doctores, no me hablen las criaturas en tu presencia: tú solo me habla. Quanto alguno fuere más ungido

consigo y más sencillo en su corazón, tanto más y mayores cosas entenderá sin trabajo: porque de arriba recibe la lumbre de la inteligencia. El espíritu puro, sencillo, constante no se distrae aunque entienda en muchas cosas: porque todo lo hace a honra de Dios, y esfuérsase a estar desocupado en sí de toda curiosidad.³⁶⁶

El que se preocupa por estudiar las ciencias puede olvidar el comportamiento virtuoso y, por tanto, no prepararse adecuadamente para la vida eterna. Se valora la facultad de la voluntad por encima de la intelectualiva porque lo importanté es saber amar a Dios y seguir su voluntad.

¡Cuántos perecen en este siglo por su vana ciencia, que curan poco del servicio de Dios, y porque más eligen ser grandes que humildes, por eso se hacen vanos en sus pensamientos! Verdaderamente, es grande el que se tiene por pequeño y tiene en nada la cumbre de la honra [...] verdaderamente es sabio aquel hace la voluntad de Dios y deja la suya.³⁶⁷

Como es característico de la espiritualidad bajomedieval, la virtud de la humildad y la sencillez es ensalzada. El filósofo y teólogo alemán Johann Eckart (1260-1327), que se considera el padre de la mística renana y que fue seguido doctrinalmente por Ruysbroec,³⁶⁸

³⁶⁶ Cfr. Tomás de Kempis, *Imitación de Cristo (primer tratado)*, I tratado, cap. III, p. 54.

³⁶⁷ *Ibid.*, p.57.

³⁶⁸ Este autor de los Países Bajos fue tenido muy en cuenta por los iniciadores de la *Devotio Moderna*. [Vid. Guy-Marie Oury, *Histoire de la Spiritualité Catholique*, Chambray, France, Editions C.L.D., 1993, pp. 163-165]. En cuanto a los pensadores de la escuela alemana (Eckart, Suso, Taulero), José María Moliner ha explicado que los autores de la *Devotio Moderna* recogieron de aquellos lo que

Suso (+1366) y Taulero (+1361) (los tres fueron autores que influyeron en los iniciadores del *Devotio Moderna*), había defendido que la pobreza de espíritu y la humillación fundamentan la elevación espiritual.

cuanto más pueda humillarse una persona, tanto más alta será [...] cuando Nuestro Señor quiso hablar sobre todas las bienaventuranzas, puso a la cabeza de todas ellas la pobreza en espíritu, y ella era la primera en señal de que toda bienaventuranza y perfección, sin excepción alguna, comienzan con la pobreza en espíritu.³⁶⁹

San Agustín, el Santo Padre que más se citará en el ambiente reformista, ya había subrayado la centralidad de esa virtud en el comportamiento del cristiano. Éste tenía como modelo supremo de la humildad a Cristo, que se había sacrificado por amor a la humanidad y se había hecho "médico en humildad". Él ofreció un alimento que sana espiritualmente y que alimenta "a los que imiten la humildad del Señor".³⁷⁰

El elogio del comportamiento humilde desembocará, en ocasiones, a la crítica de los intelectuales que se envanecen de su saber. En el contexto de la *Devotio Moderna* se elogiará la piedad sincera que ofrece un saber fundamentado en la caridad y la conciencia de la

pudieron pero quisieron "evitar sus métodos y teorías tenebrosas y difusas". [Cfr. *Espiritualidad Medieval. Los mendicantes*, Burgos, «El Monte Carmelo», Facultad de Teología del Norte de España, Sede de Burgos, 1974, p. 250].

³⁶⁹ Cfr. *Pláticas instructivas* en Maestro Eckhart, *Obras alemanas. Tratados y sermones*, trad., introd. y notas Ilse M. de Brugger, Barcelona, Edhasa, 1983, pp. 148-150.

³⁷⁰ Cfr. *Obras completas de San Agustín*, XXVI 6º, trad., notas e índices Pío de Luís, Madrid, BAC, 1985, p.60.

inferioridad humana ante su Creador. La voluntad adquiere protagonismo como la facultad humana que permite desear el bien divino sin necesidad de buscar razones ni desarrollar especulaciones. El propio conocimiento se basa en el amor y conduce al temor de Dios y al desprecio de las vanidades mundanas, como se lee en la *Imitación de Cristo*.

Por cierto mejor es el rústico humilde que sirve a Dios, que el soberbio filósofo que, dejando de conocerse, considera el curso del cielo. El que bien se conoce, tiénese por vil y no se deleita en loores humanos. [...] No tengas deseo demasiado de saber: porque en ello se halla grande estorbo y engaño. [...] Si te parece que sabes mucho y entiendes muy bien, ten por cierto que es más lo que ignoras.³⁷¹

3.3.1.3. Tras la estela de Ramon Llull

El gran místico medieval Ramon Llull (1232-1316) refleja en su obra una espiritualidad afectiva coincidente en muchos aspectos con la franciscana y, por tanto, no es de extrañar que en ella hallemos ideas y expresiones semejantes a las de Teresa de Cartagena.

L. Hutton ya indicó en su edición algunas coincidencias que pueden observarse entre los textos lulianos y los tratados de Teresa.³⁷² Esas semejanzas

³⁷¹ *Imitación de Cristo*, pp. 51-52.

³⁷² *Cfr.* introd. a su edición de los tratados de Teresa de Cartagena, pp. 24-26. Hutton habla de la conexión espiritual que se halla entre Ramon Llull, los sufíes musulmanes y los franciscanos partidarios del iluminismo. Sugiere la posibilidad de que Teresa de Cartagena estuviera ligeramente influenciada por la corriente del iluminismo, que se originó entre conversos franciscanos: "En

pueden responder a la vinculación de la escritora a la Orden seráfica o, bien, a la lectura de autores que influyeron en la nueva espiritualidad y que habían recibido cierta influencia de la espiritualidad del religioso mallorquín. Debe considerarse, además, que Llull defendió un cristianismo interiorizado coincidente en varios elementos con el de los escritores ascéticos y místicos castellanos del XVI, con los que Teresa -como se verá más adelante- guarda ciertas conexiones doctrinales.

Ramon Llull aunque valoraba la facultad del entendimiento para acercarse a Dios, también había subrayado la importancia de la voluntad y el afecto. En *El libro de amigo y Amado* había expuesto,

Decía el amigo que la ciencia infusa procedía de voluntad, devoción y oración, y que la ciencia adquirida procedía de estudio y de entendimiento. Y por esto se discute cuál es la ciencia que llega antes al amigo, cuál le es más agradable y cuál es mayor en el amigo.³⁷³

Como nuestra escritora burgalesa, el místico mallorquín menciona en varias ocasiones las tres facultades del alma tal como San Agustín las nombró: entendimiento, voluntad y memoria. Las tres tienen sus propias funciones en la vida contemplativa y pueden recibir la ayuda de Dios en su trabajo de perfección.

términos muy generales podemos ver en la obra de Teresa de Cartagena huellas del iluminismo [...] Aunque se puede vislumbrar en los escritos de Teresa de Cartagena un hálito de iluminismo, se debe tener en cuenta que no hay nada en su obra que no sea católico y ortodoxo". [Ibíd., pp. 26-27].

³⁷³ *Libro de amigo y Amado*, traduc. Martín de Riquer, introd., Lola Badia, Barcelona, Planeta, 1993, p. 63.

Anudábanse los amores del amigo y el Amado con memoria, entendimiento y voluntad, a fin de que el amigo y el Amado no se separasen; y la cuerda con que se anudaban los dos amores era de pensamientos, fatigas, suspiros y llantos.³⁷⁴

Elevaba el Amado el entendimiento del amigo para que entendiese sus excelsitudes, y para que inclinase su memoria a recordar sus faltas, y la voluntad a menospreciarlas, y para que ascendiese a amar las perfecciones del Amado.³⁷⁵

En *Admiración operum Dey* se aconseja recoger y armonizar las potencias del alma permitiendo así la elevación hacia Dios, que envía sus dones para ayudar en la perfección espiritual.

porque con estos tres poderíos, entendimiento, memoria e voluntad, la ánima nuestra es alçada al alto e se esfuerça contra la humana flaqueza a subir e obtener e cobrar el verdadero Bien para que fué criada. [...] Quando el entendimiento, memoria e voluntad acuerdan en vno e se dan de buena gana a este meritorio e buen exerçio, no niega el soberano Señor su santa graçia [...] (II, f. 65r, p. 140).

Como Tomás de Kempis y Teresa de Cartagena, el autor mallorquín considera de forma positiva las tribulaciones porque pueden provocar el rechazo de lo temporal y, además, ponen a prueba la virtud de cada uno.

Sembraba el Amado en el cuerpo del amigo trabajos, tribulaciones y fatigas. Sanaba el amigo su cuerpo con

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 38.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 50.

esperanza, devoción, paciencia y consuelos.³⁷⁶

El místico habla de cómo Dios puede llamar a la devoción de la Cruz, o también llamada Árbol de la Vida. El cristiano debe tener muy presente el acto de amor y sacrificio de la Crucifixión.

Azotaba el Amado el corazón del amigo con ramas de amor a fin de hacerle amar el árbol del que el Amado desgajó las ramas con que hiere a sus amadores; en este árbol sufrió muerte, dolencias y afrentas para restaurar el amor en los amadores que había perdido.³⁷⁷

Nuestra escritora explica en sus dos tratados cómo, a través de la enfermedad, fue llevada a la devoción de la Cruz. Desde entonces recuerda constantemente el amor y la misericordia que Dios mostró y sigue mostrando a los elegidos para seguirle.

trabajo tomar la cruz mía, que es el tormento esta cotidiana plaga, en las manos del contentamiento interior. E llevándola en los onbros de la flaca humanidad con asaz pena, ¿qué hago otra cosa syno seguir al Salvador non con pasos corporales, mas con los afectos del ánima, cor<r>iendo en el olor de los enguentos suyos que son las sus preçiosas llagas, de las quales Él, por su grant caridad, quiso ser vngido e quiere vngir a los que pa[ra] sý escoje? (II, f. 64r, p. 137)

La imagen de llevar en los propios hombros la Cruz

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 31.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 57.

de Cristo remite al Evangelio (Mateo 16, 24),³⁷⁸ y será repetida por los autores ascético-místicos medievales y del Siglo de Oro para llamar a la penitencia y a la devoción humilde y sincera. Se trata de tomar como modelo los sufrimientos y sacrificios que Jesucristo padeció por la Humanidad, como ejemplifica el texto atribuido a Kempis, que se conoce precisamente por el título *Imitación de Cristo*. En el capítulo 12 del segundo libro leemos:

Toma, pues, la cruz, sigue a Jesús y llegarás a la vida eterna [...] Porque al poner voluntariamente el hombro a la cruz, el dolor de cada tribulación se transforma en confianza de recibir después la divina consolación.³⁷⁹

En varios textos espirituales se expondrá que la vida terrenal debe considerarse como destierro o peregrinación hacia la eterna. Para conseguir la salvación del alma, el cristiano debe evitar las vanidades del mundo y purificar su interior. Esta idea aparece en la Biblia con la imagen del camino estrecho que conduce a la bienaventuranza (Mateo 7, 13-14).³⁸⁰ Teresa de Cartagena lo tiene presente cuando expresa que los sufrimientos nos acercan a la salvación.

378

Entonces dijo Jesús a sus discípulos: "El que quiera venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome su cruz y sígame".

³⁷⁹ *La Imitación de Cristo*, trat. II, cap. 12, p.82

380

13 Entrad por la puerta estrecha, porque ancha es la puerta y espaciosa la senda que lleva a la perdición, y son muchos los que por ella entran. 14 ¡Qué estrecha es la puerta y qué angosta la senda que lleva a la vida, y cuán pocos los que dan con ella!

Ca no ay otro camino derecho para yr a paraíso syno el padesçer de angustias y tribulaçiones, y por estrecho camino se alla la ancha y espaçiosa holgança durable. (f. 25v, p.71)

Ramon Llull ya había aconsejado que el cristiano debía aceptar e incluso desear el dolor para acercarse a Dios.

Cuanto más estrechos son los caminos por los que va el amigo hacia su Amado, más anchos son los amores; y cuanto más estrechos son los amores, más anchos son los caminos. Y por esto de todas suertes experimenta el amigo, por su Amado, amores, trabajos, fatigas, placeres y consuelos.³⁸¹

3.4. Teresa de Cartagena y la reforma espiritual en España

En la investigación que realizó Sor M. Thèrese Olabarrieta³⁸² sobre la influencia del religioso mallorquín en los primeros místicos castellanos, se constatan múltiples coincidencias entre Ramon Llull o Raimundo Lulio y Francisco de Osuna (además de otros escritores místicos como Garsias de Cisneros, Alonso de Madrid, Alfonso de Orozco, Bernardino de Laredo y San Pedro de Alcántara).

De la misma manera que la estudiosa establece una línea de continuidad entre el místico medieval, Osuna y Teresa de Jesús, también podríamos añadir a Teresa de

³⁸¹ *Libro de amigo y Amado*, pp. 83-84.

³⁸² Sister Miriam Thèrese Olabarrieta, S. C. N., *The Influence of Ramon Llull on the Style of the Early Spanish Mystics and Santa Teresa*, A Dissertation (of Philology), Washington, D.C., The Catholic University of America Press, 1963.

Cartagena como eslabón de esa cadena de piedad interiorizada y afectiva. No sería inoportuno pensar que la escritora burgalesa (sobre todo si pertenecía a la Orden seráfica) leyera algún texto de Llull, cuya mística se ha relacionado con la franciscana. Además, ambos religiosos pudieron absorber influencias de la espiritualidad oriental, que alimentó parte de la mística franciscana reformista.

3.4.1 El recogimiento

Las obras de Teresa de Cartagena conectan con el espíritu de reforma bajomedieval y el movimiento de la *Devotio Moderna*. Sus tratados valoran una piedad personal e interior, que permite la comunicación directa con Dios. Estos elementos se defenderán en las letras castellanas a partir, sobre todo, de los autores ascéticos y místicos de la primera mitad del siglo XVI que se vinculan con la llamada vía espiritual del recogimiento.

Podemos encontrar ideas y expresiones semejantes en la obra de esta escritora y en uno de los primeros textos que se conectan con la espiritualidad del recogimiento y que fue compuesto en catalán con el título *Espill de la vida religiosa*. Son especialmente interesantes las conexiones que pueden observarse entre las ideas de la escritora burgalesa y el *Tercer abecedario espiritual* de Francisco de Osuna así como con el tratado *Aviso y reglas cristianas...* de Juan de Ávila. Estos dos autores reflejan en su obra y en su vida la influencia de la corriente reformadora que en tierra española originaría, a finales del 1400, el recogimiento.

Melquíades Andrés considera el recogimiento como la primera mística que floreció en la Península y que fundamenta los escritos místicos del segundo Renacimiento Español. Se originó en la observancia franciscana y conecta con el deseo de vuelta al Evangelio y a la Regla primitiva auténtica. Defiende la idea de que el hombre debe aislarse del mundo, controlar sus sentidos, desarrollar una actitud introspectiva para conocerse a sí mismo y comunicarse en su interior con el Señor. Las virtudes fundamentales que deben tenerse en cuenta para la perfección espiritual son la humildad y la obediencia.

El recogimiento recibió influencia de los autores de la *Devotio Moderna*, pero, además, valoró la experiencia individual y no siempre se detuvo en la dramatización de la Pasión. El recogimiento coincide con el erasmismo en cuanto a la valoración de la individualidad, la interiorización y la crítica a los comportamientos hipócritas y a la excesiva atención por los gestos externos.

En términos generales, los autores del recogimiento se alimentaron de las influencias de la *Devotio Moderna*, el Humanismo, la tradición espiritual medieval, la lectura bíblica y de la doctrina de San Agustín, San Jerónimo, San Francisco, San Gregorio y San Buenaventura. Precisamente, ¿no podemos rastrear estas influencias en los tratados de Teresa de Cartagena?.

3.4.1.2 *Espejo de religiosos*

Spill de la vida religiosa es un libro de contenido doctrinal ascético-místico cuyo autor es desconocido. La

obra se ha atribuido al jerónimo catalán Miguel de Comalada, pero Melquíades Andrés³⁸³ también considera posible que el autor fuera un religioso de la Orden franciscana.

El texto tuvo amplia difusión por España y Europa, se compuso en catalán y se tradujo al castellano en 1533 por un religioso jerónimo que amplió el texto. A las dos ediciones catalanas le siguieron doce en castellano, cinco en latín, diez en holandés, ocho en inglés, tres en alemán, dos en italiano e irlandés, una en polaco y otras dos en danés y portugués respectivamente. La versión castellana que he consultado,³⁸⁴ impresa en Burgos en 1554, lleva por título *Tratado llamado el Deseoso y por otro nombre Espejo de religiosos* y remite a la traducción de 1533.

Según Melquíades Andrés, esta obra se inserta en el movimiento espiritual de reforma y se sitúa "en el tránsito que conduce de una vida religiosa de signo ascético y eminentemente activa, a una espiritualidad afectiva, interiorista, orientada a la oración mental y a la experiencia."³⁸⁵ En este sentido, podemos establecer conexiones entre *Espejo de religiosos* y los tratados de Teresa de Cartagena, que pueden considerarse a medio camino de la ascética medieval y la valoración de la

³⁸³ Vid. «La mística del recogimiento» en *Místicos Franciscanos Españoles I, Vida y escritos de San Pedro de Alcántara*, ed. prep. Rafael Sanz Valdivieso, Madrid, BAC, 1996, p. XXXVI.

³⁸⁴ Se conserva en el Fondo Antiguo de la Biblioteca de la Universitat de Barcelona con la signatura C 222-5-8. Las citas al texto remiten a esta impresión, y su localización se indicará entre paréntesis tras el fragmento reproducido o comentado.

³⁸⁵ *Los Recogidos. Nueva visión de la Mística Española (1500-1700)*, Madrid, Fundación Universitaria Española, Seminario "Suárez", 1975, p. 78.

experiencia personal e interior de la fe, que caracteriza la espiritualidad del recogimiento.

3.4.1.2.1 El viaje interior

Espejo de religiosos se inicia con la salida del religioso Deseoso de su celda conventual para ir hacia el desierto. Allí se encuentra con un pastor que le habla del bondadoso caballero Amor de Dios, que se hospeda en la Casa o Palacio de Caridad. Deseoso decide viajar en busca de esa Casa y para ello le acompaña un perro llamado Voluntad, que le ha cedido el pastor. A lo largo del camino se encontrará con figuras femeninas y masculinas alegóricas que responden a virtudes, vicios o comportamientos de los cristianos. En ocasiones, las figuras se hallan cerca o en el interior de casas o monasterios, que también remiten a conceptos espirituales. Se expondrán las relaciones que se establecen entre los diversos conceptos a través de la imagen del parentesco y del linaje. Es el caso de la abadesa Humildad, que tiene por padre a "Menosprecio de sí", por abuelo a "Conosimiento de sí" y por abuela la "Noticia de Dios" (f.XVII v- XVIII r).

Teresa de Cartagena también desarrolla el recurso de la alegoría y la imagen del parentesco³⁸⁶ para expresar

³⁸⁶ Como ha explicado E.R.Curtius, este tipo de metáforas (que el estudioso llama "de personas") llegan a la literatura medieval por medio de la retórica romana y la tradición eclesiástica y llegan a configurar genealogías morales complejas.

Metáforas clásicas y metáforas bíblicas vienen a confluir en los escritos patrísticos. [...] Las metáforas de persona son tan características de la tardía Antigüedad pagana como de los escritores eclesiásticos.

conceptos espirituales, aunque no con la complejidad novelesca que aparece en *Espejo de religiosos*. Nos explica que la tristeza excesiva y los placeres mundanos tienen "grantde amor e parentesco, e avn las más vezes ellos mesmos la engendran y paren" (f. 16v, p. 59). En cambio, la prudencia es virtud que "syenpre trae consigo buen familia" (f. 24r, p. 69). En cuanto a la "genealosis" del pecado de soberbia, debe decirse que "proçede de seys principales rayzes" (f. 29r-v, p. 76), que son: un linaje importante, buena forma física y valentía, tener juventud y belleza, contar con buena elocuencia y gran ingenio, haber acumulado diversas honras mundanas y, por último, tener riquezas materiales.

El autor de *Espejo de religiosos* también avisa contra la vanagloria, que es representada como una abadesa que se halla a la puerta del convento de Humildad para tentar a los cristianos con sus propias monjas ("Concuspicencia de la carne", "Concuspicencia de los ojos", "Soberbia" y "Malicia") (f. XXVIII r).

Los monasterios por los que el verdadero devoto debe pasar para llegar al de Caridad son: el de Humildad, que fue el primero en construirse y es el primer lugar donde Deseoso reposa, el de Justicia, el de Prudencia, el de Fortaleza, el de Templanza, el de la Fe y el de la Esperanza. Pero Deseoso puede tomar el atajo del camino de Paciencia si mora una temporada en el monasterio de Humildad. A partir de este convento se fundaron los otros, es decir, la virtud de humildad es el fundamento de las virtudes cardinales y teologales y, por ello, adquiere suma importancia en la perfección del personaje.

Cfr. E. R. Curtius, *op. cit.*, t. I, pp. 194-195.

Teresa de Cartagena también llama la atención sobre estas siete virtudes pero las imagina formando un solo edificio, en el que destaca la virtud de paciencia.

[La paciencia tiene] fundada su casa sobre las quatro virtudes cardinales e sube por esta escala derecha a las teologales, las quales nos guían derechamente al Señor de las virtudes, el qual es Amador de las paciencias, Salud uerdadera de los enfermos y glorioso Reposo de los trabajados, (f. 49v, pp. 108-109)

En el primer capítulo de *Espejo de religiosos*, se nos cuenta como el protagonista llega al monasterio que rige la abadesa Humildad junto a sus siete hijas (que responden a comportamientos adecuados para ejercitarse en la virtud de humildad): "Confesión de nuestra propia miseria poquedad", "Deseo de menosprecio", "Gozo de menosprecio", "Simplicidad", "Obediencia" y "Castidad". Deseoso pasará una temporada en el monasterio para aprender de esas siete religiosas. Antes de reemprender el viaje se saciará de los dos tipos de frutos del árbol que se halla en medio del huerto del monasterio. Los frutos son "Desconfianza de sí mismo" y "Confianza de Dios" y ayudarán a Deseoso a llegar, por el difícil camino de Paciencia, al "Real Palacio" en el que se hospeda el Señor.

Como puede observarse, la obra se abre con el tema de la búsqueda de Dios metaforizado en el viaje que pone a prueba y perfecciona el alma del devoto. Por su parte, *la Arboleda de los enfermos* se introduce con la imagen de la autora desterrada a una isla árida y desierta, que puede convertirse en una agradable arboleda si se sigue la voluntad de Dios y se consideran los beneficios que

los enfermos pueden alcanzar con la virtud de paciencia. Se trata de aprovechar el sufrimiento para perfeccionar el alma y prepararla para la comunicación con el Señor. De esta manera, el enfermo podrá alcanzar un estado de serenidad interior semejante al reposo en una arboleda. Teresa de Cartagena ve la enfermedad como un viaje interior que purifica el alma del doliente y le acerca a Dios.

las dolencias [...] dan de las espuelas, haziendo cor[r]er por este sobredicho camino [que lleva al omne a la vida eternal]. Ca avnque paresçe de nuestro acatamiento quel doliente se está quedo en la posada, más camino anda de quanto pe[n]samos, y avn estando en la cama preso de hiebre, o sea de otra qualquier [p]enosa *dolencia*, yo creo que él anda más de çinquenta jornadas. (ff. 26r-26v, p. 72).

La escritora considera que los enfermos deben agruparse en el "convento de dolientes" que rige la abadesa o "santa e honorable perlada" Paciencia (f. 45r, p. 100),³⁸⁷ que conduce al enfermo a dar gracias a Dios por sus sufrimientos beneficiosos para el alma. De forma similar, en *Espejo de religiosos* leemos como Humildad es abadesa del monasterio en el que se tiene siempre presente el pensamiento de Dios y de sus misericordias. A medio camino de este monasterio y de la Casa de Caridad se halla un sendero -llamado Paciencia- difícil, oscuro, abrupto que Deseoso debe atravesar para poner a prueba la virtud de paciencia y perfeccionarse en ella.

Los dos escritores subrayan el beneficio espiritual que ofrece el padecimiento en la vida terrenal, si se

³⁸⁷ Vid. también: f. 18r, p. 61; f. 19v, p. 63 y f. 21r, p. 65.

ejercita la virtud de paciencia. Exponen la paradoja de que la enfermedad es medicina para el alma. En la obra catalana leemos que "la enfermedad recibida por Dios en paciencia es como purga con que se purgan los malos humores de los vicios" (f. LIV r). En la *Arboleda de los enfermos* se dice que los dolores físicos pueden "purificar de los malos humores" porque son "xarope confaçonado e hordenado de aquel soberano Fisyco" (f.28r, p. 75). Teresa considera que la enfermedad "haze purgar el ánima de todos siete males humores [...]" (f. 29r, p. 76), que son los pecados capitales.

Es probable que ambos escritores tuvieran presente la doctrina de San Gregorio, al que citan en varias ocasiones y que fue autor importante en el contexto de la reforma española. En el capítulo XII de su *Regla Pastoral*, el papa Gregorio Magno había expuesto los beneficios espirituales de la enfermedad, que "llama con insistencia al alma al conocimiento de sí misma". Propuso que se recordara a los enfermos que el dolor "lava los pecados cometidos, reprime los que podían cometerse, y que, arracándolas de las llagas exteriores, clava en el alma conmovida las llagas de la penitencia, conforme a lo que está escrito (Prov. 20, 30): *Púrganse los males por las llagas y con incisiones que penetran hasta las entrañas.*"³⁸⁸

San Gregorio expondrá, como posteriormente el autor anónimo y Teresa de Cartagena, que el devoto debe ser paciente en las tribulaciones y considerar los sufrimientos que Cristo pasó para salvar la humanidad:

³⁸⁸ *Obras de San Gregorio Magno*, p. 168.

Para que los enfermos conserven la virtud de la paciencia se les debe exhortar a que continuamente consideren cuántos males soportó nuestro Redentor por sus criaturas; como aguantó tantas injurias que le inferían sus acusadores; cómo El [...] recibió las bofetadas de los que le insultaban, [...] ³⁸⁹

Tanto para Teresa como para el autor de *Espejo de religiosos*, el devoto debe fundamentar su comportamiento en la humildad y la paciencia a imitación de Cristo.

La escritora burgalesa dice que quiere "seguir al Salvador [...] con los afectos del ánima, co[r]riendo en el olor de los enguentos suyos que son las sus preciosas llagas, de las cuales Él, por su grant caridad, quiso ser vngido (...)" (II, f. 64r, p. 137). En el texto anónimo, se explica que los verdaderos devotos deben aceptar tanto las consolaciones que Cristo envía como los sufrimientos, que remiten a los que el propio Hijo de Dios tuvo que padecer:

Y sino gustaremos por experiencia en nuestra carne a Jesu açotado, cansado, trabajado, muerto de sed y de hambre, pobre, angustiado, deshonorado, muerto y crucificado, como ladrón y malhechor (no lo gustaremos) dulce, amable, amoroso, Rey de la gloria, Príncipe de paz". (f. XXIIIIr)

San Bernardo (autor muy leído en el contexto de la reforma española) había expuesto la necesidad de tener siempre presente el sacrificio por amor de Jesucristo. En un sermón en torno a la Pasión había dicho:

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 169.

yo me acordaré, mientras tuviere hálito de vida, de los trabajos que [Cristo] sufrió predicando, de su cansancio caminando, de sus tentaciones ayunando, de sus vigiliando orando, de sus lágrimas compadeciéndose. Me acordaré también de sus dolores, de las afrentas, salivas, bofetadas, burlas, ignominias, clavos y demás cosas semejantes a éstas que por El y sobre El pasaron. Tengo ya un modelo a quien imitar y un guía a quien seguir; [...] Feliz aquel que por amor a la justicia encauza todas las pasiones de su cuerpo, para padecer por el Hijo de Dios todo lo que padece, de modo que falte en su corazón la queja y esté en su boca la acción de gracias y la voz de alabanza.³⁹⁰

El inicio de perfección espiritual conlleva un comportamiento ascético y el rechazo de lo mundano. Al comienzo de la obra catalana se nos cuenta como Deseoso llega a un prado situado "en vn lugar muy seco, fragoso y áspero" que significa que "los principios de las virtudes son difficultosos y, por esso, tiene asiento fragoso y áspero a los principiantes y porque han de ser sin humildad de deleytes tiene el campo muy seco" (f. VI r). En medio de ese prado se halla el monasterio de Humildad, que refrena las malas inclinaciones, y allí Deseoso iniciará su perfección. Los principiantes, para entrar en ese monasterio, deben "cerrar las ventanas y puertas de los sentidos exteriores" y llamar a la puerta "con aldauas de gemidos" (f. VIIr). Es decir, deben rechazar las vanidades del mundo y ser conscientes de sus pecados que necesitan enmendar.

En la *Arboleda* se nos explica que el enfermo, por su propio sufrimiento, es obligado a hacer penitencia y, por

³⁹⁰ *Sermones del tiempo en Obras selectas de San Bernardo*, pp. 461-462.

tanto, el padecimiento físico ya es inicio de purificación de los pecados. Esta idea se expresa con la imagen de los enfermos que son elegidos por Dios para ir a la "rica çena".

El que considera la bondad de sus sufrimientos tiene que ejercitarse en la virtud de la paciencia, dar gracias a Dios, oponerse a la vanidad del mundo y seguir la voluntad divina. Entonces deseará entrar a la casa de la "rica çena" que ofrece "espirituales manjares" (f. 14 r, pp. 55-56). Pero puede que la puerta esté cerrada debido a sus pecados y para que se abra debe llamar "con el aldaua de la oración humilde e devota" porque "la oración comienzo es de la espiritual refección que es mantenimiento del ánima" (f. 14r, p. 56). Según la autora, el devoto, y en especial el enfermo, debe encaminar su vida hacia Dios que es "perfeta Caridad" (II, f. 59v, p. 128) como se nos da a entender en *Espejo de religiosos*, donde Deseoso tiene como punto de llegada de su viaje la Casa del Señor de Caridad. Para entrar en ella debe llamar con las dos "aldauas" de la puerta que son "sospiro y lloro" (f. LVIII r) y buscar a Amor de Dios que le purificará el corazón.

3.4.1.2.2 La enseñanza del sufrimiento

En la obra anónima, se explica que el monasterio de Humildad está vigilado por un viejo portero llamado "Temor de Dios". Es anciano porque es natural que en la mocedad se desee la salud corporal antes que la espiritual (f. VII r - VII v), pero en la vejez debe importar más el cuidado del alma y, por tanto, debe

temerse a Dios. La misma idea es expuesta en la *Arboleda* donde se nos dice que en la madurez deben olvidarse los placeres del mundo. Se desarrolla la imagen del pecador como animal que necesita el cabestro y los frenos (que son los sufrimientos beneficiosos que Dios envía) para desviarlo del camino o comportamiento erróneo.

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. (p. 49, f. 9r)

En el caso de los enfermos, el aislamiento de lo terrenal y la purificación corporal es forzada y prepara para la salvación del alma.

En ambos autores surge la idea de que los sufrimientos que se padecen en la vida terrenal acercan a la verdadera salvación. En *Espejo de religiosos*, se nos narra como Deseoso, durante el trayecto por el sendero de Paciencia, se siente indispuerto. Su acompañante "Simplicidad" le avisa de que esto le es beneficioso ya que ese sufrimiento le "dará luz" (f. LI r) para reconocer sus culpas y hacerse merecedor de Dios. Este personaje expone que "el agua de las tribulaciones riega la tierra y la haze fructífera y muy florida" (f. LII r). Las enfermedades son señales de doctrina (porque enseñan la vanidad de las cosas corporales) y del amor paternal de Dios (que castiga para corregir al que peca).

En sus dos tratados, Teresa de Cartagena nos explica como Dios le mandó la sordera y sus padecimientos físicos para corregir su comportamiento pecaminoso. Considera que Dios actuó misericordiosamente y con amor paternal para que entendiera cuál era el comportamiento acertado que

debía seguir. Emplea la imagen de luz y iluminación para expresar el acto de entender o de serle revelado la bondad de su sufrimiento.

aquello que a mi entendimiento mugeril se fazia escuro e dificultoso púdolo fazer claro e ligero Aquél que es verdadera Luz e Sol de justiça. (II, f. 69 r, p. 129)

En términos generales, la escritora expone que la enfermedad predispone la voluntad hacia "las cosas espirituales e quita delante los ojos del entendimiento la niebla de los bienes caedizos y vanos y haze traslucir el rayo del verdadero conoçimiento" (f. 32v, pp. 80-81).

Teresa también emplea la imagen del enfermo como tierra que puede dar sus frutos. El que padece debe ser prudente para ejercitarse en la virtud de paciencia.

El f[ru]to de los trabajos de dolenças es la paçiencia con las operaciones ya dichas. Pero sy le fallesçe el agua de la virtud de prudença, no solamente se secan y pierden, mas en logar de virtudes se acresçientan los viçios [...]

(f. 41v, p. 94)

La imagen, además, aparece con el significado más general de que Dios puede derramar cierta gracia o sabiduría a algunos cristianos preparados o más receptivos:

E desde que vee las ynsufiçiençia e angosta capaçidad del entendimiento vmano, que no puede subir donde el ánimo tiende, syn alguna tardança abre la puerta de la su muy sagrada arca e destella de la soberana fuente de su grand misericordia stilançias marauillosas sobre la tierra dispuesta para lo reçeibir, que se entiende la dispusyçión de

la criatura humana a los bienes espirituales.

(II, f. 65r, p. 140)

Se trata de un conocimiento al que pueden acceder los que se ha ejercitado en el amor, la humildad y la continua memoria de las grandezas de Dios:

la çiençia e sabiduría que Dios enseña e enseñará a qualquier varón o enbra que con amor e reverençia e humilldad viniere a su escuela, es tal e de tal calidad, como su yncomprehensible e perfeto saber sabe que a la salud de cada vno [l]e conuiene, ca Dios es perfeta Caridad [...] aquella es verdadera çiençia que nos enseña e endereça e atrae a conosçer e amar e desear el verdadero Bien, e aquesta sabiduría no l[a] niega Dios a quien la desea e **busca** con entrañable cuydado. (II, ff. 59r-v, p. 128)

El personaje de *Espejo de religiosos* es ejemplo del perfeccionamiento en las virtudes de humildad, paciencia y caridad. La búsqueda de la que Teresa habla se expresa en el texto anónimo con la alegoría del viaje. Este resulta un ejercicio de aprendizaje interior que acerca el creyente a Dios.

Deseoso podrá establecer una comunicación especial con la Divinidad, que le enseñará un conocimiento distinto al que puede hallar en los libros. Se trata de una sabiduría fundamentada en el amor a Dios y el deseo de seguir su voluntad. El Señor explica al monje que para hablar con Él debe olvidarse de las cosas del exterior y de "libros, devocionarios y papeles", tampoco debe preocuparse en "dezir palabras de tal manera o de tal, o muy conpuestas y ordenadas". La conversación con Dios se fundamenta en las palabras pronunciadas con "amor y

affection y humildad y reverencia y fe", porque Él gusta de la sencillez y de la simplicidad (f. LVI r). Anteriormente, el caballero Amor de Dios le ha explicado a Deseoso que el Señor no hace distinciones entre las personas:

ca es tan noble y generoso que no se cura de las personas ni haze defferencia entre ellas (si el ánima es humilde). Ca a Él tanto le cuesta vna como otra y a todas las ha hecho de vna massa. Antes, quanto más viles son las personas y más baxas (si ellas se-abaxan) tanto más amor les muestra y más gracias les haze. (f. LIV r)

Teresa de Cartagena también expresa la idea de que el verdadero conocimiento lo otorga Dios, al que llama "Señor de las çiençias" (f. 58v, p.128), "Dios de las çiençias, (...) Padre de las misericordias, Dyos de toda consolaçión"³⁹¹ (f.60v, p. 131). La escuela en la que el cristiano puede prepararse para recibir esta sabiduría elevada "es la continua menbrança de los benefiçios de Dios" (f. 59v, p. 128), y a ella pueden acceder todas las personas que se hayan ejercitado en el amor y la humildad ante Dios. Para la autora, como para el personaje de la novela alegórica, la recepción de esa sabiduría es entendida como consolaçión que reconforta espiritualmente al que sigue la voluntad de Dios.

³⁹¹ San Bernardo había descrito a Cristo como "Señor en quien están todos los tesoros de las ciencias y sabiduría de Dios", que puede derramar sobre los afligidos para consolarlos. Además, consideraba a Dios como Padre "de misericordias" y "Dios de toda consolaçión". Vid. «Sobre las ocho bienaventuranzas», *En la fiesta de todos los santos*, sermón I, *Obras selectas de San Bernardo*, pp. 640-651.

3.4.1.3 Las primeras huellas del recogimiento

Se ha podido observar que se dan ciertas coincidencias temáticas entre *Espejo de religiosos* y los dos tratados de Teresa de Cartagena.

Melquíades Andrés opina que la novela de *El Deseoso* es "alegoría del peregrinaje espiritual del alma hacia Dios a través de las tres etapas que el recogimiento va a universalizar: la aniquilación o *Casa de Humildad*; el seguimiento de Cristo o *camino de Paciencia*, y la mística unión de amor o *Casa de Caridad*".³⁹² En términos generales, el libro anónimo anuncia los temas característicos de los autores del recogimiento, que hablan de consolaciones divinas, subrayan la importancia purificadora de las mortificaciones, de la austeridad y de la penitencia y niegan la propia voluntad para seguir o aceptar la Cruz. Además, valoran la experiencia y el refugio hacia el interior o el centro de uno mismo.

Los elementos citados podemos encontrarlos en las obras de Teresa de Cartagena, que seguramente fueron compuestas entre 1470-80, época en la que el citado historiador considera que se darían las primeras experiencias y muestras de la espiritualidad del recogimiento. Nuestra autora burgalesa pudo recibir influencias de algunas obras o de la vivencia de religiosos franciscanos que se ejercitaron en ese tipo de espiritualidad. También podemos pensar que ella, como posteriormente otras religiosas (entre las que cabe destacar Sor Juana de la Cruz y Santa Teresa), ayudaron a difundir lo que se conocería en los siglos XVI y XVII

³⁹² *Los Recogidos*, p. 82.

como recogimiento. Melquíades Andrés ³⁹³ menciona, que por medio de las Descalzas Reales de Madrid (cuyo convento fundó la hija de Carlos V Juana de Austria en 1556), la vía de recogimiento entró en la corte de Felipe II y de Felipe III.

El nombre de recogimiento designa la cima de la reforma española y aúna el ascetismo metódico (en una purificación de los pecados y un graduado perfeccionamiento en las virtudes), el humanismo (la importancia de la experiencia de la persona en su cuerpo y alma) y la teología (es una vía de conocimiento de Dios fundado en el afecto, la voluntad y el don de Dios). De esta espiritualidad surge la primera mística española, también llamada recogimiento, que será común en la España de mediados del XVI y que Santa Teresa y San Juan aceptarán. Se considera que Francisco de Osuna fue el primero en sistematizar y dar nombre a esta mística (y, en general, vía espiritual) en su *Abecedario espiritual*, que contiene seis tratados. También podemos mencionar algunas coincidencias temáticas y expresivas entre este escritor franciscano y Teresa de Cartagena.

3.4.1.4. Francisco de Osuna

En el tratado sexto de *Tercer abecedario espiritual*, impreso en 1527, Osuna expone unos cuarenta nombres para denominar la vía espiritual que describe, pero considera

³⁹³ Melquíades Andrés, *Los Recogidos*, p. 46: "El convento de las Descalzas Reales es un auténtico museo de la vía espiritual del recogimiento con sus múltiples cuadros sobre la vida ermitaña, sus numerosas capillas de Cristo en la Cruz, a la cual parece que estaban dedicadas las pinturas del claustro superior, [...]".

que el de "recogimiento" es el más apropiado.

parecióme que el nombre más conveniente de aqueste ejercicio y que más claramente notifique a todos algo de él es recogimiento, y este recogimiento es, según dije, nombrado en muchos doctores por diversos nombres y en la Escritura por los que ya puse, según diversos respectos que en la exposición entera de los dichos nombres se deben guardar; en la cual no caerán todos tan abiertamente como en este ejercicio, cuyo oficio es recoger y congregar lo disperso y tanto lo recoge y allega, que se llame el mismo recogimiento.³⁹⁴

El término elegido por Osuna subraya la idea principal de la vía espiritual que defiende y que, básicamente, es el aislamiento del individuo para concentrarse en sí mismo y, a partir del propio concimiento, elevar el alma a la contemplación divina. El "recogimiento" de los sentidos y de las potencias del alma permite la plegaria y la oración devota, a partir de la cual el alma va perfeccionándose en amor y se acerca a Cristo.

3.4.1.4.1 El conocimiento por amor

El autor franciscano trata un tema importante y característico de la espiritualidad que defiende: la distinción entre teología escolástica y mística. Subraya la importancia del amor para acceder a Dios y su sabiduría. Frente al conocimiento teórico elevado, valora

³⁹⁴ *Tercer abecedario espiritual*, trat. 6, cap. III, p. 243. En las sucesivas alusiones a *Tercer abecedario*, sólo se indicará a pie de página su localización en la edición citada de BAC.

el que surge de la experiencia personal del amor de Dios.

La primera teología, que se llama escudriñadora, usa de razones y argumentos y discursos y probablidades según las otras ciencias; y de aquí es que se llama teología escolástica y de letrados, la cual, si alguno quiere alcanzar, ha menester trabajar teniendo enseñado maestro, la cual también es menester para cualquiera de las otras ciencias. Empero, la teología escondida de que hablamos, no se alcanza de esta manera tan bien como por afición piadosa y ejercicio en las virtudes morales que disponen y purgan el ánima; la cual ha de menester las otras virtudes teologales que la alumbren y los dones del Espíritu Santo y bienaventuranzas evangélicas que la perfeccionen proporcionalmente a los tres actos jerárquicos, que son purgar, alumbrar y perfeccionar [...] para hallar esta más alta teología, no es menester gran ciencia inquirida o buscada por trabajo, aunque la infusa no debe faltar ni falta a los que se disponen,³⁹⁵

Para este autor, el conocimiento experimental de lo divino se fundamenta en la oración del recogimiento, y a ella pueden acceder personas iletradas y mujeres.

Y no pienses que para darse hombre a la devoción del recogimiento es menester lógica y metafísica [...] la mística teología pues no tiene conversación en conocimiento de letras, no tiene necesidad de la tal escuela que puede ser dicha de entendimiento, más búscase en la escuela de la afección por vehemente ejercicio de virtud, de lo cual concluimos estas diferencias que la teología mística, aunque sea suprema y perfectísima noticia, puede, empero ser habida

³⁹⁵ *Ibíd.*, cap. II, p. 236.

de cualquier fiel, aunque sea mujercilla e idiota.³⁹⁶

Ya se ha visto que Teresa de Cartagena valora el conocimiento de lo divino fundamentado en la experiencia y la voluntad. Se trata del saber que Francisco de Osuna llama teología mística y que parte del amor y no del razonamiento. A ese saber pueden acceder todo tipo de personas (hombres y mujeres, sabios e iletrados) que tengan presente la caridad y la misericordia de Dios y deseen negar su voluntad para seguir la del verdadero Maestro.

3.4.1.4.2 La espiritualidad de los humildes

Francisco de Osuna es un claro ejemplo de los religiosos españoles que, en el siglo XVI, defendieron la vuelta a una religiosidad más interiorizada y humilde, en la que se tomó muy en serio la experiencia individual y sencilla de lo divino y, en concreto, de la mujer devota.

El propio cardenal Cisneros pidió consejo espiritual a dos autoras místicas, cuya obra se analiza en los siguientes capítulos: Sor María de Santo Domingo y Sor Juana de la Cruz, y propició la difusión de las obras y biografías de varias místicas europeas de la Edad Media. Se divulgaron en castellano las epístolas de Santa Catalina de Siena, la autobiografía de Santa Angela de Foligno, el *Libro de la gracia espiritual* de Santa Matilde, las *Instrucciones* de Santa Clara. Estos textos permitían considerar que cualquier creyente firme en su fe podía recibir una comunicación especial o gracia del

³⁹⁶ trat. 12, cap. VII, p. 391.

Señor. No era necesario ser hombre y estar intelectualmente preparado para conocer las verdades de Dios, ya que éstas se fundamentaban en la caridad y la humildad.

En el prólogo a las obras de Santa Ángela de Foligno que se imprimieron en Toledo en 1505, surge claramente esta idea:

Para que no quede sin confusión la sabiduría mundana, Dios ha suscitado una mujer seglar, comprometida con el mundo (mundo obligatam), entregada a su marido, hijos y riquezas (viro et filiis et divitiis irretitam), simple en el saber (scientia simplicem) y en fuerzas impotente. Pero por la virtud que le fue infundida por la cruz de Cristo rompió las ataduras que le ligaban al mundo, subió a la cima de la perfección evangélica, renovó la perfecta y sapientísima estulticia de la cruz, que es la sabiduría de los perfectos, y ha mostrado que es no sólo posible, sino fácil y sumamente deleitosa la olvidada vía de Cristo, a la cual excelsos gigantes, con sus palabras y obras consideraban imposible de conservar. Y tú, Dios eterno, has puesto en ella, una mujer frente a los hombres, humilde frente a los soberbios, idiota frente a los literatos ..., que amó su propio desprecio frente a la hipocresía religiosa..., y la prudencia del espíritu, que es la ciencia de la cruz de Cristo, frente a la prudencia de la carne. Aprended de ella el camino del gran consejo sobre las riquezas y la sabiduría de la cruz de Cristo que es pobreza, dolor, desprecio y verdadera obediencia del Dios-hombre, Jesucristo.³⁹⁷

San Agustín, que sería tenido muy en cuenta en el ambiente reformista (y que Teresa de Cartagena y

³⁹⁷ Fragmento reproducido del artículo de Melquiades Andrés, «En torno a la "Theologia crucis" en la espiritualidad española (1450-1559)», *Diálogo ecuménico*, 6 (1971), pp. 359-390.

Francisco de Osuna citan constantemente), ya había expuesto la necesidad de evitar la soberbia y tener siempre presente que el verdadero saber procedía de Dios. El Señor podía hacer partícipe de la Verdad a quien quisiera, e incluso a pecadores, que podía perdonar con el don de la gracia divina. Había expuesto en un sermón sobre la disciplina cristiana que "Cristo es el que enseña; tiene la cátedra en el cielo [...] Su escuela está en la tierra, y su escuela es tu mismo cuerpo".³⁹⁸

En las *Confesiones*, el Santo Padre había hablado de la gracia que había rendido su alma a Dios y había dado comienzo a la perfección en el amor divino. Ese amor era la verdadera sabiduría porque permitía conocer las verdades de Dios. San Agustín consideraba que en el camino de perfeccionamiento, el cristiano debía purificar el alma de los pecados de la carne y prepararse para conversar con el Señor, es decir, dedicarse a la oración progresiva que hacía crecer el alma en amor. En ese crecimiento, el alma podía recibir gracias místicas que la ilustraban y la acercaban a su Creador.

Francisco de Osuna dirá que el grado superior de la oración es accesible a todos. Además, Dios puede enviar ciertas gracias a determinadas personas para acercarlas a Él. Es decir, la comunicación con Dios, que ofrece el conocimiento de la sabiduría divina, no está limitada a los entendidos en altos saberes teóricos:

No solamente recibe cada día Dios a los pecadores a penitencia, mas come con ellos el manjar interior, dándoles

³⁹⁸ *Obras completas de San Agustín XXXIX, Escritos varios (1º)*, ed. bilingüe, introd., vers. y notas Lope Cilleruelo, Alfonso Ortega, Claudio Baseri, José Oroz Reta y Teodoro C. Madrid, Madrid, BAC, 1988, p. 648.

a sentir el gusto de la contemplación, y muchas mujeres suben con él de Galilea a la espiritual Jerusalén, que es la pacífica y recogida oración; y no solamente recibe a los que vienen, mas El los llama con sus inspiraciones para que vengan, y los convida con su gracia para que lo reciban en la secreta morada del corazón.³⁹⁹

De forma similar, Teresa de Cartagena expuso como la actitud ascética y virtuosa podía elevarnos hacia las moradas celestiales.

E pues a estas moradas e abitaçión çelestial no podemos subir syno por el escala de obras virtuosas e guarnida de méritos buenos [...] (II, f. 63v, p. 136)

Si nos dejamos llevar por las preocupaciones vanas del mundo, sólo Dios podrá reconducir nuestra voluntad e iluminar el entendimiento, que permite acceder al verdadero conocimiento. En la autora burgalesa, ese saber equivale a la imagen de la ascensión espiritual hacia la ciudad de Jerusalén.

E sy estos por nuestros pecados se obscureçen e çiegan con el polvo de las ter<r>enales cobdiçias, en tinieblas estamos [e] non podemos ver el camino de la nuestra patria e çibdad de Iher[usa]lem, si Aquél que es verdadera Luz no halunbra el nuestro entendimiento. (II, f. 63v, p. 136)

Osuna también mencionaba la ciudad santa para aludir a la elevación espiritual y comentaba que algunas mujeres habían podido acceder a ese conocimiento superior. ¿Conocía el caso de la propia Teresa de Cartagena? Ella

³⁹⁹ trat. 8, cap. I, p. 281.

nos explica, en sus tratados, que fue partícipe de la gracia divina que la aisló de lo mundano, iluminó su entendimiento y, a partir de allí, su existencia se dirigió hacia la verdadera devoción:

Pues el verdadero Médyco, conosciendo la calidad de mi dolencia espiritual, para me guarescer de aquélla, ¿qué hizo? Cerró las puertas de mis orejas por donde la muerte entrava al ánima mía e abrió los ojos de mi entendimiento, e vi e seguí al Salvador. (f. 63v, p. 137)

3.4.1.4.3 Contra la vanagloria

Los fragmentos anteriores de Osuna y Teresa de Cartagena se vinculan a los de varios autores que, en el contexto de la reforma española, clamaron por la igualdad de los humanos ante Dios y la necesidad de una piedad humilde e interior. En conexión con estas demandas, surgieron críticas hacia los sectores ricos y poderosos de la sociedad y, de forma especial, hacia los altos cargos eclesiásticos. La defensa de las virtudes de sencillez y caridad conllevaba el ataque a la simonía y al interés por honras y riquezas externas.

Américo Castro ha relacionado esta crítica hacia la honra vanidosa con el problema creciente de los judíos y la limpieza de sangre.⁴⁰⁰ Varios autores conversos expresaron en los siglos XV y XVI la opinión de que la fe sincera se fundamentaba en la humildad de Cristo. Se conjugaron las críticas de los vicios de los prelados con la defensa a la vuelta de un cristianismo evangélico y la

⁴⁰⁰ *Aspectos del vivir hispánico*, pp. 28-45.

valoración de una piedad interior.

Teresa de Cartagena, Francisco de Osuna y Teresa de Jesús fueron escritores conversos que vivieron en el período crítico de la defensa del cristiano viejo y de la hidalguía. Los tres defendieron el sentimiento religioso sincero e interior y atacaron la excesiva preocupación por la honra y las diversas vanidades del mundo. Estas ideas conectarían, no sólo con la influencia de la *Devotio Moderna*, la mística del recogimiento y el Humanismo, sino también con el conflicto social de los judíos.

Teresa de Cartagena, en la *Arboleda de los enfermos*, menciona como quinta raíz del pecado capital de soberbia "las dinidades e honras mundanas". Estas llegan a ser tan codiciadas que se veneran como auténticos ídolos paganos. Incluso los propios eclesiásticos las ansían,

como sy por ellas ouiesen de aver saluaçión [...] a las vezes acaesçe c'asý [en] esta figura de prelados o pontífices entra el príncipe de tiniebras, haziéndoles dar mal cabo de sí e de sus súbditos. (f. 31r, p. 78)

La religiosa prosigue con la sexta causa del pecado de soberbia: la abundancia de riquezas, que, paradójicamente, puede conducir a la "pobreza espiritual" (*ibíd.*).

la abundança de pecunias y bienes temporales sea vna muy gruesa y verde raýz, la qual no haze poco crescer y espander por el mundo los ramos de soberuia [...]

Poco después, expondrá de forma rotunda que falta

caridad en la sociedad: "la caridad es fría en el mundo y avn del todo elada" (f. 31v, p. 79).

En su segundo tratado, Teresa volverá a aludir a los vicios de soberbia y de vanidad. En este caso, se atacará a los que consideran que tienen la auténtica sabiduría. La queja puede dirigirse a los varones que consideran que las mujeres son inferiores intelectualmente, pero también puede esconder una crítica a los que creen que ellos tienen el verdadero saber, también en cuestión de fe, y no permiten a los demás expresar su propia visión o vivencia.

Pero sabemos que muchos de los que aquestas [naturales] çiençias supieron se perdieron e otros muchos que no las sabían se salvaron [...] la uerdadera çiençia [...] no l[a] niega Dios a quien la desea e busca con entrañable cuydado. (II, ff. 59r-v, p. 128)

Ya se ha visto como Osuna defenderá el conocimiento que alcanzan individuos que no han adquirido altos concimientos en el mundo. En la línea de elogiar lo sencillo y humilde, expondrá, en la *Primera parte de El abecedario espiritual*, que la verdadera honra se fundamenta en la virtud personal. Según el franciscano, debemos poner la "mejoría" humana "en la amistad de Dios y en la gracia del Spiritu Sancto, la cual se comunica más a los viles e menospreciados que no a los presumptuosos e altivos".⁴⁰¹

En el *Libro de la vida*, Teresa de Jesús también atacará el excesivo valor que la sociedad de su tiempo da a la honra externa y a la riqueza. Ella misma cayó en el

⁴⁰¹ *Aspectos del vivir hispánico*, p. 147 n.27.

error de valorar, como su sociedad, la "mentira" de los "puntos de honra", que conllevan enemistades y marginaciones.

Ríese de sí de el tiempo que tenía en algo los dineros y codicia de ellos, [...] Si con ellos se pudiera comprar el bien que ahora veo en mí, tuviéralos en mucho, mas ve que este bien se gana con dejarlo todo. ¿Qué es esto que se compra con estos dineros que deseamos?, ¿es cosa de precio?, ¿es cosa durable? [...] Muchas veces se procura con ellos el Infierno y se compra fuego perdurable y pena sin fin. ¡Oh, si todos diesen en tenerlos por tierra sin provecho, qué concertado andaría el mundo, qué sin trápagos! ¡Con qué amistad se tratarían todos, si faltase interés de honra y de dinero! Tengo para mí que se remediaría todo.⁴⁰²

En *Camino de perfección* dejará clara su postura ante la honra que otorgan los poderes económicos y sociales. Ella prefiere la "honraza" que alcanza el que sigue el mensaje de Cristo.

¿Qué se me da a mí de los reyes ni señores, si no quiero sus rentas, ni de tenerlos contentos, si un tantito se atraviesa contentar más a Dios? ¿Ni qué se me da de sus honras, si tengo entendido en lo que está ser muy honrado un pobre, que es en ser verdaderamente pobre?

Tengo para mí que honras y dineros casi siempre andan juntos, y que quien quiere honra, no aborrece dineros; y que quien los aborrece, que se le da poco de honra. Entiéndase bien esto, que me parece que esto de honra siempre trae consigo algún interesillo de tener rentas o dineros, [...] la verdadera pobreza trae una **honraza** consigo que no hay quien la sufra; la pobreza que es tomada por solo Dios, digo, no ha

⁴⁰² *La vida*, cap. XX, pp. 176-177.

menester contentar a nadie sino a Él;⁴⁰³

Tanto Santa Teresa como años antes Osuna y, en la segunda mitad del siglo XV, Teresa de Cartagena, defendieron la virtud interior que se basaba en la humildad de corazón. Sus escritos reflejan la espiritualidad de la reforma (que se proyectará en el recogimiento), que consideraba que el cristiano debía mirarse en el espejo de Cristo y vivir siguiendo su ejemplo de sencillez, pobreza y caridad. Se criticaron las honras y vanidades temporales que ponían en peligro la salvación espiritual y que marcaba diferencias injustas entre los humanos.

3.4.1.4.4 Cerrarse al mundo

En Francisco de Osuna surge la idea de que la voluntad sólo debe querer seguir a Dios y, para ello, es necesario que los sentidos se "cierren" al mundo. De esta manera, el ser humano no será tentado por las vanidades terrenales y las facultades del alma podrán centrarse en la devoción espiritual. Se trata de negar todo aquello que nos ata a la vida del mundo y dificulta nuestra concentración en las misericordias y comunicaciones divinas.

este no del recogimiento desecha todo lo criado que entra por las puertas de los sentidos y abre el corazón a Dios,⁴⁰⁴

⁴⁰³ trat. 7, cap. VIII, pp. 274-275.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 275.

El cristiano que decide recogerse tiene que vigilar los malos pensamientos y las tentaciones que acuden a su imaginación y memoria, y que le impiden pensar sólo en Dios.

Si quieres vencer esta guerra de los pensamientos, pon en la honda de tu industria este no, y derribarás al que te viene a estorbar, como David derribó a Goliat. [...] Has de pensar que aprovecha mucho este no, para que con él te defiendas del demonio, que viene mientras tú estas recogido a quebrantar tu clausura [...]⁴⁰⁵

El autor franciscano avisa que la persona tiene que saber luchar contra los estorbos del demonio y negarse a cualquier deseo o pensamiento que sea nocivo a su ejercicio de recogimiento. Cita a San Jerónimo, que en la Epístola a Eustoquia había elogiado al que sabía frenar los vanos pensamientos, que podían confundirle interiormente, con la imagen bíblica del que "degüella y quebranta los pensamientos sobre la peña".⁴⁰⁶ Francisco de Osuna habla en términos generales de aquel que se enfrenta con fortaleza a las dudas interiores y los pensamientos perniciosos,

de esta manera cumplirá el consejo de David, que nos amonesta dar con los pensamientos en la piedra, según declara San Jerónimo.⁴⁰⁷

Teresa de Cartagena también tiene presente el

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 257.

⁴⁰⁶ San Jerónimo, *Epistolario*, I, p. 210.

⁴⁰⁷ trat. 7, cap. VIII, p. 276.

consejo que el Santo Padre había dado a la joven Eustoquia, y que él mismo ejemplificaba con su caso personal.

No permitas que tus pensamientos ganen terreno; que nada babilónico, nada confuso prospere en ti [...] bienaventurado aquel que apenas empieza a pensar degüella y quebranta los pensamientos sobre la peña. Ahora bien: la peña es Cristo. ¡Oh, cuántas veces, estando yo en el desierto y en aquella inmensa soledad [...] sólo hervían los incendios de los apetitos.

Así, pues, desamparado de todo socorro, me arrojaba a los pies de Jesús, los regaba con mis lágrimas [...]

La escritora burgalesa recoge la metáfora de "degollar" los pensamientos y "lanzarlos" a la "firme piedra". Por un lado, imagina el sufrimiento como espada que mata "los pensamientos y deseos malos e ynpuñaciones humanas dentro de la voluntad" (f. 36v, p. 86). Por otro lado, considera que la memoria de Cristo, como si de una fuerte piedra se tratara, permite ganar esa lucha interior.

Y por esta tal mortificación e vitoria secreta que el enfermo paçiente deve aver de sus enemygos los malos pensamientos, los quales le roban el grand bien e mérito que las dolencias traen consygo, dize Sant Gerónimo en vna epístola: "Aquél será loado, aquél será predicado bienaventurado, que como començare a maginar, matará sus cogitaciones e las ata<ra>rá a la piedra". Esta piedra no es otra syno aquella angular que reprouaron los hedificantes, ca quien a esta firme piedra acatare o boluiere sus pensamientos, crea syn dubda que se hallará desatada e libre de toda mala ymaginación e ynpuñación diabólica. Onde dize el santýsimo doctro Agustino:

"Quien fuere mordido de la astucia de Satanás, mire a *Christo* en la *Cruz*." (ff. 36v-37r, p. 86)

3.4.1.4.5 Hospedar a Dios

Francisco de Osuna explica que el devoto tiene que centrarse en sí mismo para que Dios habite en su alma. Remite a la autoridad de otros dos Santos Padres importantes para los autores del recogimiento: San Agustín y San Gregorio.

Conténtase el varón recogido con la lumbre de la fe que todos tenemos, y por esto asosiega y calla su entendimiento, no mandándole escudriñar otras cosas de Dios, ya que tiene sabido por la fe que hay Dios y que es remunerador de cualquier servicio que se le hace; y como crea, según dice San Agustín, que está más dentro de mí que lo más íntimo mío, puedo recogerme dentro de mí a El; y entrando en mi casa holgar juntamente con El, cuya conversación no tiene amargura. Como, según dice San Gregorio, nuestra ánima no puede estar mucho sin se deleitar en alguna cosa, si le cerramos las puertas de los sentidos, por donde abajará a las cosas de la tierra, ella se levantará sobre sí misma a buscar otro placer más alto donde se deleite,⁴⁰⁸

La autora burgalesa también defiende la interiorización, que permite preparar el alma para hospedar al Señor y así comunicarse con lo divino. Es decir, se habla de un movimiento hacia dentro de las facultades espirituales que, de esta manera, pueden perfeccionarse, es decir, ascender desde su situación

⁴⁰⁸ trat. 21, cap. VI, p. 598.

terrenal y humana hacia lo divino.

Pues éste es el propio ofiçio de las tres potençias del ánima, espeçialmente del entendimiento, ca desque él se quiere dar totalmente a trabajar dentro en su casa en este ya dicho exerçiço santo e propio ofiçio suy[o], luego la memoria e voluntad son con él, e se fauoresçe[n] e esfuerça[n] todas tres potençias [a] cobrar su propio nonbre, conviene a saber: ser de hecho potençias del ánima asý como l[o] son en el nonbre, ca por esto llamadas p[o]tençias del ánima, porque con estos tres poderíos, entendimiento, memoria e voluntad, la ánima nuestra es alçada al alto e se esfuerça contra la humana flaqueza a subir e obtener el verdadero Bien para que fué criada. (II, f. 65r, p. 140)

Teresa explica, como posteriormente lo hará Osuna, que si las personas no desarrollan un comportamiento retraído, las facultades del alma "salen fuera de la celda" y se "derraman" (*ibíd*). En este caso, el alma enflaquece y pierde la oportunidad de perfeccionarse. Esto le había ocurrido a la propia Teresa hasta que Dios le envió la señal que le hizo comprender que no actuaba correctamente y, a partir de entonces, recondujo sus potencias espirituales para pensar continuamente en Cristo y seguir su voluntad.

El signo que cambió el rumbo de la vida de Teresa viene determinado por una nueva comprensión de su existencia y de su relación con lo divino. Para la escritora, se trata de la adquisición de un saber superior al que pueda aprenderse en escuelas y universidades y que, generalmente, está limitado a los hombres. Ella adquirió o halló en sí un conocimiento, accesible a todos, fundamentado en la contemplación y el

amor a Dios.

que la çiençia e sabiduría que Dios enseña e enseñará a qualquier varón o enbra que con amor e reverençia e humilldad viniere a su escuela, es tal e de tal calidad, como su ynconprehensible e perfecto saber sabe que a la salud de cada vno [l]e conviene, [...] Pues solamente aquélla es verdadera çiençia que nos enseña e endereça e atrae a conosçer e amar e desear el verdadero Bien, e aquesta sabiduría no l[a] niega Dios a quien la desea e busca con entrañable cuydado [...] E pues el tractado que yo hize, ya saben los prudentes varones que le an visto que no tracta de filosofía ni de teología, ni de otra çiençia natural, syno solamente desta ya dicha devota e saludable sabiduría (II, pp. 128-129, f. 59v).

En la obra *De Música*, San Agustín había expuesto, en forma de diálogo, que el verdadero saber residía en el reconocimiento de que sólo lo eterno era digno de desearse.

-“Así, pues, esta disposición o movimiento del alma por el que ella comprende, por una parte, las cosas eternas y que las temporales son inferiores a éstas, aun dentro de sí mismas, y por otra, llegó a reconocer cómo deben apetecerse las realidades superiores más que aquellas otras inferiores, ¿no te parece la sabiduría misma?⁴⁰⁹

Cuando Teresa menciona su experiencia inmerecida de luz, se está refiriendo a la revelación divina de esa verdad absoluta y superior. Ella es consciente de la gracia recibida y compone dos textos para elogiar la misericordia y el poder de Dios. Un siglo después,

⁴⁰⁹ *Obras completas de San Agustín XXXIX (I*)*, p. 338.

Francisco de Osuna habla, en forma impersonal, de ese tipo de inspiraciones que el Señor puede enviar por amor a sus criaturas y que ellas pueden reconocer o no.

El que recibe del Señor el espíritu doblado que demandaba Eliseo sin trabajo alguno, conoce la gracia que recibe, porque con la gracia que recibe en la voluntad le da lumbre en el entendimiento para conocer la misma gracia, que es como espíritu doblado.⁴¹⁰

Según el fraile, estas gracias dejan diversos "rastros" en el alma del que las ha recibido.

unas veces causan un gran descanso y amor de soledad; otras alumbran el ingenio a entender y decir cosas grandes; [...] [otras veces] imprimen en el corazón la memoria de Dios y el menosprecio de las cosas perecederas [...]⁴¹¹

Esas consecuencias positivas pueden reconocerse en la experiencia que Teresa de Cartagena relata en sus textos. La autora explica que Dios vino a ella y le enseñó el conocimiento verdadero, fue su "Maestro". A partir de entonces, rechazará las vanidades o conversaciones del mundo y deseará la "soledad amena" que le permite orar y pensar en Dios. Su vida se basará en la memoria de Cristo y el deseo de seguir su ejemplo.

poblaré mi soledad de arboleda graciosa, so la sombra de la qual pueda descansar mi persona y reçiba mi espíritu ayre de salud. (f. 1v, p. 38)

⁴¹⁰ trat. 5, cap. IV, p. 229.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 231.

Asý que, agora sea por graçia infusa de la supernal bondad de Dios, agora sea por fuerça manifiesta del rigor de la justiçia, yo asy continuamente me estengo de la propia volunta, que verdaderamente niego a mí mesma con asaz dificultad, e trabajo tomar la cruz mía, que es el tormento desta cotidiana plaga, en las manos del contentamiento interior. E llevándola en los onbros de la flaca humanidad con asaz pena, ¿qué hago otra cosa syno seguir al Salvador non con pasos corporales, mas con los afectos del ánima, co<r>riendo en el olor de los enguentos suyos que son las sus preçiosas llagas, de las quales Él, por su grant caridad, quiso ser vngido e quiere vngir a los que pa[ra] sý escoje? E desta manera el mi çego entendimiento <acatar con diligencia> vió, e siguió e sygue al Salvador, manificando a Dios. (II, f. 64r, p. 137)

3.4.1.4.6 La serenidad interior

Osuna aconsejará el aislamiento para poder elevar el alma hacia el amor a Dios.⁴¹² Según el franciscano, cuando el alma se ha recogido verdaderamente, la divina claridad se infunde en el ánima y cesa la lucha interior, que enfrentaba la voluntad de allegarse a Dios con las tentaciones y preocupaciones vanas. Entonces se experimenta una tranquilidad placentera, como si se se consiguiera llegar a puerto tras haber viajado en un mar, en ocasiones, tempestuoso.

⁴¹² trat. 6, cap. IV, p. 245.

[el recogimiento] hace que se recojan los sentidos; donde a los recogidos no aplacen las nuevas y parlas vanas, ni oír cosa que les amoneste otra cosa sino que se tornen al corazón [...]

Cada ejercicio de virtud y santidad es una navecilla, en que cada justo con su familia interior y mundo menor se debe salvar; y así como hay muchas maneras de naos, así hay muchas maneras de ejercicios; [...] de los que por humildad descienden en gruesas naos e grandes ejercicios, navegando por la mar de la vida presente al puerto de la salud. Llamo la vida presente mar, pues que de tantos torbellinos y tempestades es fatigada, en la cual perece el que no va en algunas de estas naos, que son los santos ejercicios de virtud,⁴¹³

El reposo tras la tormenta nos recuerda la imagen que abría la *Arboleda de los enfermos*. Teresa habla de un naufragio interior que le condujo a una isla desierta y árida, que se convierte en refugio deseado y positivo para la salud de su alma. Más adelante, considera la enfermedad como embarcación segura que manda Cristo para navegar por el mar peligroso del mundo.

deue hazer el enfermo graçias [no] comunes al Señor poderoso que en la nave segura de trabajosa dolencia le a librado de las hondas oscuras deste mar peligroso [...] (p. 92, f. 40v)

Ambos autores consideran las tentaciones como pruebas para ejercitar la paciencia, la humildad y la esperanza. Exponen esta idea recurriendo a la metáfora náutica⁴¹⁴ del humano que puede naufragar sino se ayuda de

⁴¹³ trat. 5, cap. 2, p. 216.

⁴¹⁴ Las metáforas en torno a la navegación surgen ya en la literatura greco-romana para aludir a los vicios que arrastran el alma humana. [Vid. *Amor y pedagogía en la Edad Media. (Estudios de doctrina amorosa y práctica literaria)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, Secretariado de Publicaciones, 1989, p. 146].

La metáfora náutica también será muy popular en la Edad Media para referirse a la tarea de escribir o leer e interpretar textos. [Vid. E.R. Curtius, *op. cit.*, I, pp. 189-193.]

la fe cristiana. De forma similar surge la imagen en *Imitación de Cristo*.

Porque como la nave sin gobernalle por acá y por allá la baten las ondas, así el hombre descuidado y que deja su propósito, es tentado de diversas maneras. El fuego prueba el fierro, y la tentación al justo.⁴¹⁵

Se trata de una metáfora de larga tradición espiritual. San Agustín, en un sermón, había comparado el mundo a "un océano, un recio huracán y una borrasca grande" y había dicho que para cada persona, la borrasca era su inclinación al mal.⁴¹⁶ En otro sermón, exponía como la vida era un peregrinaje o viaje marítimo por el que podíamos navegar seguros con la Cruz del Señor impresa en nosotros.⁴¹⁷

San Jerónimo, otro Padre de la Iglesia que Teresa cita con asiduidad, desarrollaba la imagen cuando aconsejaba a Marcela la vida retirada en el campo. En

En la dedicatoria de *Don Cristalián de España*, publicada por primera vez 1545, Betriz Bernal se dirige al infante Felipe y expone:

No se maraville su majestad de que una persona de sexo frágil como yo haya tenido la osadía de dirigiros y dedicaros la presente obra, pues mi íntimo deseo me exime de culpa por tres razones. La primera es suplicar a su majestad que quiera admitirla, [...] La segunda, que una vez admitida y amparada por vuestro favor, estaré muy satisfecha porque, **sin temor de fluctuante y adversa tempestad, se atreverá a navegar manifestándose a quien la quiera leer.**

Cfr. María-Milagros Rivera, «Nobles y burguesas que escriben (1400-1560)», p. 68.

⁴¹⁵ *Imitación de Cristo* (primer tratado), cap. XIII, pp. 78-79.

⁴¹⁶ *Obras completas de San Agustín XXXIX (1ª)*, p. 255.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 235.

esta carta, el ser humano es considerado la embarcación que tiene que navegar por situaciones, o mares, más o menos difíciles que ofrece la vida en el mundo.

puesto que ya hemos recorrido fluctuando un buen trecho de nuestra vida, y nuestra nave unas veces ha sido agitada por el torbellino de las tormentas y otras perforada en sus choques con escollos, adentrémonos cuanto antes, como a puerto seguro en lo más recóndito del campo [...] ⁴¹⁸

3.4.1.4.7 La iluminación

Francisco de Osuna explica que el devoto que anhela la comunicación con Dios puede vivir momentos de incertidumbre y flaqueza. Esos momentos, que son descritos como oscuros y tristes, pueden superarse con el apoyo de la oración de recogimiento. Esta permite, con ayuda de Dios, que el alma llegue a un estado deseado de paz interior. Este estado es calificado positivamente con términos vinculados al concepto de claridad.

después de las lágrimas que han manado y descendido de las nubes de sus ojos que se abrieron, apártese del cielo de sus ánimas toda oscuridad y niebla de tristeza, quedando con toda claridad interior, que les parece tener ánimas cristalinas y muy claras todas, penetradas con la divina claridad y llenas de aquel gozo de que dice Tobías hablando con Dios: Después de la tempestad haces, Señor, tranquilidad, y después de las lágrimas y lloro infundes gozo.

La tranquilidad y quietud del recogimiento causa el Señor y hácela de su mano en muchas personas que,

⁴¹⁸ San Jerónimo, *Epistolario I*, p. 366.

considerando serles imposible por sus pocas fuerzas, causan en sí tempestad de fatiga y tristeza interior [...] ⁴¹⁹

Ese cambio anímico que Dios otorga a algunos creyentes puede verse reflejado en la vivencia de iluminación que Teresa describe en sus dos tratados. La *Arboleda de los enfermos* se abre con la explicación de que Dios había conducido a la autora desde una situación de "tenebroso destierro", en el que se hallaba "sepultada", hasta la luz. En *Admiración operum Dey*, Teresa volvía a mencionar su experiencia de iluminación y, como Osuna, citaba el ejemplo bíblico del ciego Tobías o Tobit ⁴²⁰ que, paradójicamente, había visto la luz de Dios.

E por çierto grand luz luze en el entendimiento de aquel que conosçe a sý mismo e conosçe a Dios. E aquesta luz veýa el çiego Tobías quando enseñava a su hijo tan clara dotrina e le amonestava [...]. (f. 63r, pp. 135-136)

La religiosa combina el ejemplo bíblico del ciego Tobías del Antiguo Testamento con el anciano invidente del que hablan los Evangelios de *San Mateo* (20, 29-34), ⁴²¹ *San Lucas* (18, 35-43) y *San Marcos* (8, 46-52), ⁴²² que

⁴¹⁹ trat. 7, cap. 2, p. 339.

⁴²⁰ En el *Libro de Tobías* (1-14) leemos que Tobit o Tobías fue ciego hasta los 58 años. Su ceguera se curó cuando su hijo le puso hiel de pescado en los ojos. Entonces, Tobías escribió una oración de gracias a Dios por su misericordia y su compasión por los que azota.

⁴²¹ *San Mateo* (20,29-34) menciona la curación de dos ciegos.

⁴²²

48 Muchos le increpaban para que callase; pero él gritaba mucho más: "Hijo de David, ten piedad de mí!". [...] 51 Tomando Jesús

llama al ciego Bartimeo. Este anciano se hallaba sentado a las afueras de Jericó y, cuando supo que se acercaba Jesús con una multitud, le pidió que le devolviera la vista. La muchedumbre hacía callar al mendigo, pero este supo gritar más fuerte y Jesús lo escuchó y curó su ceguera. Teresa interpreta la petición del enfermo como la oración hacia Dios y el recobrar la vista como el hallazgo de la fe verdadera. Las voces que increpan al ciego remiten a los malos pensamientos que entorpecen la comunicación con la Divinidad, y que San Jerónimo había recomendado que se lanzaran a una piedra.

La escritora considera que, como el mendigo ciego, ella recibió la gracia divina porque supo pedir lo adecuado para su alma cuando intuyó que Dios la escuchaba.

E asy como aquel çiego, non viendo luz alguna, syntió que Aquél por quien es hecha la luz pasaua çerca d'él, e que le podía librar de la tiniebla en que estava, bien asý mi entendimiento, estando çiego e leno de tinieblas de pecados, syntió las pisadas del Salvador, las quales son las buenas yspiraciones que Él enbía en nuestras ánimas antes que venga, porque desde sea venido le conoscamos e sepamos pedir lo que de razón pedir deuemos. E como mi çiego entendimiento syntió por las señales ya dichas quel Salvador venía, luego començó a dar secretas bozes diziendo: "Ave merçed de mí, Fijo de Daud". [...] pensamientos e mouimientos vmanos yncrepauan a mi çiego entendimiento que callase, mas él, con el grand deseo que tenía de ver luz, más y más multiplicaua sus secretas bozes diziendo: "Ave merçed de mí, Hijo de Daud".

la palabra, le dijo: ¿Qué quieres que te haga? El ciego le respondió: "Señor, que vea. 52 Jesús le dijo: "Anda, tu fe te ha salvado". Y al instante recobró la vista, y le seguía por el camino.

E plugo al Señor de acatar esta tan trabajosa e deuota porfía que mio çiego entendimiento contra sus estoruadores e en fauor de sý mesmo hazía. (II, f. 61v, pp. 131-132).

Dios escuchó los ruegos e iluminó el entendimiento de Teresa. Esto le permitió encontrar la tranquilidad interior y dirigir su existencia hacia la vida de oración y alabanza al Señor.

El fragmento en el que la escritora aplica a su caso la anécdota bíblica recuerda el sermón de San Gregorio en torno al mismo episodio evangélico.⁴²³ Este Padre de la Iglesia expone que debemos imitar el ruego del ciego y pedir luz al Señor. Considera que la muchedumbre que hacía callar al mendigo son "la turba de apetitos carnales y el tumulto de los vicios que, antes que Jesús llegue a nuestro corazón, disipan nuestro pensamiento con sus tentaciones y estorban en nuestras oraciones los clamores de nuestro corazón".⁴²⁴ Aconseja que el devoto no se rinda ante los pensamientos turbadores y la memoria de los propios pecados e insista con más fuerza en la plegaria.

Cada cual, según sospecho, echa de ver que en sí mismo sucede esto que decimos: que, cuando apartamos nuestro ánimo de este mundo y volvemos a Dios, cuando nos entregamos a la práctica de la oración, las mismas cosas que antes hicimos siguiendo el deleite, después las sentimos importunas y pesadas en nuestra oración [...] Cuando insistimos fervorosos en la oración, Jesús se para, a fin de restituírnosla luz, porque

⁴²³ *Obras de San Gregorio Magno*, pp.541-545.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 543.

Dios se fija en el corazón y se recobra la luz perdida.⁴²⁵

San Agustín había comentado el episodio bíblico de *San Juan 9,1-41* donde también se hablaba de la curación de un ciego.⁴²⁶ En este caso, Jesús había untado los ojos del invidente con barro, y éste había recobrado la vista. El Santo Doctor interpretó que la unción con barro significaba el despertar voluntario a la fe divina. A ese despertar a la vida espiritual sólo se llega con la combinación de la voluntad personal y el don divino.

Teresa experimentó ese renacer y también lo menciona en términos de recobrar la vista. La autora despertó a la verdadera fe con la ayuda de Dios y el propio deseo (rogó en silencio a Dios que la salvara).

3.4.1.4.8 El estudio interior

La autora, sirviéndose de la vivencia personal, aconsejará un comportamiento retraído y dirigido al "estudio ynterior de la secreta cogitación dentro de las paredes del coraçon" (II, f. 64v, p. 138). Ramon Llull, con el que esta religiosa y Francisco de Osuna muestran semejanzas doctrinales, ya había expuesto la importancia de los momentos de silencio y soledad para pensar en el Amado:

-Di, loco, ¿qué es soledad?- Respondió: -Consuelo y compañía

⁴²⁵ *Ibid.*

⁴²⁶ Se han recogido tres sermones agustinos en torno al episodio evangélico. *Vid. Obras de San Agustín, Sermones 3º*, Madrid, BAC, 1983, p. 117-183, p. 215 y pp. 219-225.

de amigo y Amado. -¿Y qué es consuelo y compañía?- Respondió que la soledad morando en el corazón del amigo que tan sólo recuerda a su Amado.⁴²⁷

Dios ha creado la noche para que el amigo vele y piense en las noblezas de su Amado; y el amigo se imaginaba que la había creado para que reposaran y durmieran los que están fatigados por amor.⁴²⁸

De forma similar, la autora burgalesa comenta que el reposo nocturno (tal vez metáfora general del tiempo dedicado a la oración) es el momento adecuado para meditar y tener presente las misericordias divinas.

ca la ora que los sentidos se recogen e apartan [de sus] trabajos por el acostamiento de la noche, en la qual es fecho sylençio a todo negoçio e tracto foraño, el entendimiento asý como costreñido de nesçesidad, es comp[e]lido de acoger a su propia casa, que es la cogitaçión secreta e soliloquio de su ynterior pensamiento. (II, f. 64v, p. 139)

E quanto se devo[l]viere dentro en sý mismo, tanto más curiosamente entenerá e aprovechará en su propio ofiçio, el qual es conosçer a Dios e conosçer los benefiços de Dios e conosçer los defectos e culpas del ánima, e cómo está postrada e ayda en la cava de los pecados por la su grand negligencia. (II, ff. 64v-65r, p. 139)

⁴²⁷ *Libro de amigo y Amado*, p. 64.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 42. El franciscano F. Eixemenis, que influyó en la *Devotio Moderna*, aconsejaría a la reina doña María orar por la noche, ya que según ciertos devotos, era un momento muy propicio para pensar en el Señor. [Vid. Francesc Eixemenis, *Scala Dei. Devocionari de la reina Maria*, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1985, p. 9.]

También Osuna aconseja el aislamiento para que el alma desarrolle la oración que permite comunicarse en su interior con el Señor. El franciscano justifica que esta oración se llame de recogimiento "porque recoge el mismo hombre a sí mismo, hablando de lo exterior [...]"⁴²⁹ y también porque "recoge la sensualidad debajo del mando de razón cual antes andaba algo desmandada y no tan sujeta [...]"⁴³⁰. Otra causa que muestra la adecuación del nombre de recogimiento es la necesidad de buscar la quietud y el reposo.

este ejercicio induce al hombre a se recoger del tráfigo de la gente y de los lugares bulliciosos y morar en las partes más retraídas y salir muy de tarde en tarde; y si salen, volver al retraimiento codiciosos de se recoger, y tan de voluntad como en sus principios, hallándose tan mal fuera como el anguila que se resbala de las manos para se tornar corriendo al agua.⁴³¹

3.4.1.4.9 "Audi, filia,..."

Tanto Teresa de Cartagena como Francisco de Osuna recurren al salmo 44,11⁴³² para defender la necesidad del rechazo total de los lazos mundanos que permite

⁴²⁹ tr. 6, cap. 4, p. 244.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 245.

⁴³¹ *Ibid.*

⁴³² "Oye, hija, y mira, inclina tu oído: /olvida tu pueblo y la casa de tu padre". (En la edición de la Biblia que se maneja para las citas, el salmo en cuestión es el número 45. *Vid. Sagrada Biblia*, vers. directa de las lenguas originales por E. Nacar Fuster y A. Colunga, O.P., BAC, 1985, 37ª ed., p. 714)).

desarrollar un verdadero comportamiento devoto.

La escritora explica, en el inicio del primer tratado, que se hallaba inmersa en un conflicto interior entre el deseo de seguir las conversaciones del mundo y la enfermedad que se lo dificulta. Considera que Dios le mandó la sordera total para que escuchara un mensaje interior que la llamaba a la vida contemplativa.

E con el silencio ya dicho, ynclina[n]do la oreja del mi entendimiento, pues la del cuerpo mal me ayuda, parésceme que espiritualmente oý resonar a aquestas palabras: "Oye fija, e acata e ynclina tu oreja, oluida el pueblo tuyo y la casa de tu padre" (f. 5v, p. 44).

Ella comprende que estas palabras llevan un significado oculto que interpreta moralmente como la necesidad de rechazar las vinculaciones con el mundo. Entiende que la casa que debe olvidarse es la inclinación natural donde mora el padre "engendrador" de los pecados. El pueblo son las codicias y vanidades que surgen de la inclinación humana y que motivan a desear lo inadecuado para el alma. En cambio, la casa bien regida es aquella en la que la razón ha domesticado la inclinación hacia lo mundano y sensual.

El fraile franciscano alude de forma general a los que no siguen sinceramente la llamada de Dios. Estos "no quieren tomar el consejo que les da el salmo, diciendo: *Oye, hija, y ve e inclina tu oreja y olvida tu pueblo y la casa de tu padre; y deseará el rey tu hermosura, porque él mismo es tu Señor Dios, y adorarlo han.*"⁴³³

El autor interpreta que el pueblo se refiere a los

⁴³³ trat. 11, cap. 2, p. 355.

vicios que debemos evitar mediante las buenas obras. La casa del mal padre, que remite al demonio, es "la depravada imaginación, donde el demonio tenía puesto todo el ajuar".⁴³⁴

La imagen de la ciudad interior del alma la hallamos en otros escritores vinculados con la reforma espiritual, (y destaca de forma especial en *Las moradas* de Santa Teresa). Debieron tener en cuenta el ejemplo de los Padres de la Iglesia que habían desarrollado la imagen, en especial San Agustín⁴³⁵ y su seguidor San Bernardo⁴³⁶ (autores importantes en el contexto de la reforma española y del recogimiento).

Francesc Eixemenis, en el capítulo III de *Dotzé del Crestià*⁴³⁷ describe como ciudad invadida la conciencia pecadora. Considera a las codicias humanas y temporales como "negro pueblo" que se rebela en la conciencia y la hace cautiva. Entonces, los vicios impiden el paso a las virtudes. El escritor valenciano explica que la ciudad interior está bien regida si reinan adecuadamente el soberano, que es el entendimiento, y la reina, que es la voluntad. Pero la ciudad puede ser invadida por otra en donde el rey es el diablo y donde se impone la ley del

⁴³⁴ *Ibid.*

⁴³⁵ Destaca en este sentido su obra *La ciudad de Dios*, que fue ampliamente difundida en la Edad Media, y que cita el autor del siglo XV F. Eixemenis cuando emplea la imagen de la ciudad del alma en su obra *Lo Crestià*.

⁴³⁶ En el segundo sermón de *En la Asunción de la Bienaventurada Virgen María*, expone que toda persona tiene en su interior una casa o castillo que se debe guardar. El devoto puede ser víctima de una conjuración interior donde la conciencia es la cárcel y los verdugos la razón y la memoria. [Vid. *Obras de San Bernardo*, pp. 607-612].

⁴³⁷ *Lo Crestià*, selec. Albert Hauf, Barcelona, Edicions 62, 1994, 2ª ed., pp. 181-182.

pecado. En este caso, el interior del alma está mal gobernado y conduce a la persona a la perdición.

En el texto anónimo *Espejo de religiosos* se explica como las potencias y las virtudes del alma deben regirse adecuadamente para no caer en el pecado y, así, conocer a Dios. La voluntad aparece como la reina y el libre albedrío como "alcayde y gouernador sin cuyo consentymiento no se puede destruir la ciudad de nuestra ánima por peccado" (f. CVII v). Se considera positivo que el devoto viva una batalla interior porque significa que pelea para echar de sí lo negativo que le conducirá al sosiego que conlleva la virtud.

Es importante tener presente la alegoría que fundamentará *Las moradas* de Santa Teresa (y que se explicaría, en parte, por la tradición de textos anteriores que desarrollaron la imagen del alma como fortaleza a defender). La autora considera el alma como un castillo⁴³⁸ que tiene seis aposentos que rodean al central, donde se halla el Rey. Alrededor de los aposentos existen diversos peligros ("sabandijas y bestias") que acechan al que desea entrar en las diversas moradas para llegar a la séptima, en la que se encuentra el Señor.

Pues consideremos que este Castillo tiene, como he diho, muchas Moradas: unas en lo alto, otras en bajo, otras a los lados, y en el centro y mitad de todas éstas tiene la más principal, que es adonde pasan las cosas de mucho secreto entre Dios y el alma.⁴³⁹

⁴³⁸ *La vida. Las moradas*, Primeras moradas, cap. I, p. 273.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 276.

Teresa de Jesús considera que las personas que no se recogen para meditar y orar tienen el castillo interior, es decir, el alma, mal regida. Los sentidos son considerados el pueblo, que en este caso anda turbado a causa del mal gobierno de las potencias de alma.

¡Oh Jesús, qué es ver a un alma apartada de ella! ¡Cuáles quedan los pobres aposentos del Castillo! ¡Qué turbados andan los sentidos, que es la gente que vive en ellos! Y las potencias, que son los alcaldes y mayordomos y maestresalas, ¡con que ceguedad, con que mal gobierno!⁴⁴⁰

Volviendo a la interpretación del salmo "Audi, filia..." por parte de Osuna y de Teresa de Cartagena, puede decirse que el mensaje básico para los dos escritores es la negación de las vanidades terrenales, la sincera devoción y la necesidad de dar gracias a Dios por sus misericordias.

Posiblemente tuvieron en cuenta la epístola que San Jerónimo había dirigido a la hija de Paula. La carta se iniciaba con la cita al salmo 44,11 para aconsejar a la joven Eustoquia que si quería dedicarse a la vida monástica, debía buscar el retiro, la lectura devota y la dedicación continua a la oración.

Lee con asiduidad y aprende todo o posible. Que el sueño te sorprenda siempre con un libro, y que tu cara, al caer dormida, sea recibida por una página devota [...]

Que lo secreto de tu aposento sea tu custodia y allá dentro se recree contigo el esposo. Cuando oras, hablas a tu esposo; cuando lees, El te habla a ti [...]

No quiero que busques a tu esposo por las plazas ni que

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 279.

recorras los rincones de la ciudad.⁴⁴¹

3.4.1.5 Juan de Ávila

El Beato Juan de Ávila (1500-1569), coétaneo de Osuna, glosa el mismo salmo citado para aconsejar un comportamiento ascético y virtuoso a doña Sancha Carrillo. Se trata de una de sus obras más reconocidas: *Avisos y reglas christianas para los que desean seruir a Dios aprouechando en el camino espiritual compuestas por el Maestro Avila sobre aquel verso de Daudid. Audi filia & inclina aurem tuam ...* Se imprimió por primera vez en 1556 (y fue incluido en el *Cathologus* del inquisidor Valdés). El propio Ávila preparó otra versión con varias correcciones que fue publicada en 1574 por sus discípulos, que añadieron a su vez varias enmiendas. Esta segunda edición ya no iba dirigida a la dama religiosa "que mucho años ha que es defunta", sino que se dirigía a los devotos interesados en las misericordias divinas.⁴⁴²

G. Rodríguez Rivas⁴⁴³ ha comparado el tratado de Juan de Ávila con la *Arboleda de los enfermos*. Considera que existen, aparte de ciertas diferencias formales y de intención, varias semejanzas fundamentadas en la defensa de una espiritualidad interior, sincera y emotiva que

⁴⁴¹ Cfr. San Jerónimo, *Epistolario I*, pp. 222, 233 y 234.

⁴⁴² *Obras Completas del Santo Maestro Juan de Ávila, I. Biografía. Audi, Filia 1556 y 1574*, introd., ed., y notas Luis Sala Balust, nueva ed. rev. y continuada Francisco Martín Hernández, Madrid, BAC, 1970, pp. 547-548. Las citas al tratado del Beato remiten a la versión de 1556 de la edición citada.

⁴⁴³ Cfr. «La influencia de Teresa de Cartagena en el *Audi, Filia ...* de Juan de Ávila», *Archivum*, 41-42 (1991-91), pp. 329-337.

encamina al creyente -mediante la purificación del alma y la oración- hacia la perfección y la comunicación con Dios. Se trata de la piedad característica de la reforma.

3.4.1.5.1 El lenguaje del mundo

En ambos casos (también podría incluirse a Francisco de Osuna), los autores defienden el aislamiento personal de los "ruidos" mundanos para poder atender al lenguaje divino, el verdadero. El alma devota debe luchar contra las tentaciones del mundo y no sentirse atraída por las vanidades. El rechazo de lo terrenal se expresa con la imagen de ser sordo a las hablas mundanas y ser ciego a las cosas que no remiten a Dios.

Juan de Ávila aconseja a la "devota esposa de Jesucristo" que evite las mentiras del mundo, que alejan el alma de Dios:

Al lenguaje del mundo no le hemos de oír, porque es todo mentiras, y muy perjudiciales a quien las cree, haciéndole que no siga la verdad que es, sino la mentira que tiene apariencia y se usa. E así engañado echa atrás sus espaldas a Dios y a su santo agradamiento, y ordena su vida por el ciego norte del aplacamiento del mundo.⁴⁴⁴

Se debe atender a los mensajes divinos que se basan en la fe. Para el Beato, la virtud de la fe es fundamento "firme del edificio de Dios".⁴⁴⁵ En otra ocasión, retoma la imagen para ensalzar la virtud de la humildad y cita

⁴⁴⁴ p. 436.

⁴⁴⁵ p. 458.

a San Gregorio:

Y por esto decía el bienaventurado San Gregorio: "Tú que piensas edificar edificios de virtudes, ten primero cuidado del fundamento de la humildad; [...]". Lo cual dice, porque no sólo no aprovechan las virtudes sin la humildad, mas son ocasión de muy grande pérdida, así como el grande edificio sobre el pequeño y flaco cimiento es ocasión de caída.⁴⁴⁶

Teresa de Cartagena también emplea la imagen del edificio de virtudes, que conduce "derechamente al Señor de las virtudes" (f. 49r-v, p. 108). En líneas anteriores menciona concretamente el "firme edificio de humildad" para subrayar la importancia de esta virtud cardinal (f. 39v, p. 90), que combate el pecado capital más peligroso, la soberbia. Según la escritora, este pecado "es capitán [de] todos los malos humores espirituales, dónde á nascimiento" (f. 29r, p. 76). Juan de Ávila también avisa contra la soberbia porque "basta a hacer inútiles todas las otras virtudes que un hombre tenga".⁴⁴⁷ El cristiano puede combatir la soberbia con la humildad, que nos conduce a reconocer que todo lo bueno proviene de Dios.

La escritora agradecerá su enfermedad porque le ha apartado de las conversaciones y preocupaciones vanas. Paradójicamente, la sordera física le ha abierto los oídos del interior con los que puede escuchar las enseñanzas divinas.

Así que la mano de Dios me hizo señal que callase y cesase las hablas mundanas [...] añadió su misericordia la segunda

⁴⁴⁶ p. 465.

⁴⁴⁷ p. 445.

sygna del dedo en la boca, dándome claramente a entender que no es su voluntad que yo hable en las cosas del syglo mas que calle e del todo callar. (f. 3v, p. 41)

En el segundo tratado explica cómo, antes de recibir esa sabiduría, se hallaba en un estado de tensión e intranquilidad interior y, por ello, pidió a Dios que le condujera hacia su salud espiritual.

¡O Luz eternal e Sol de justiçia, Llaue de Daudid e Cebtro de la casa de Israel, ven e libra la tribulada ánima mía de aquesta tiniebla e sonbra de muerte!

(II, f. 63v, pp. 136-137)

Ya se ha comentado que la respuesta o señal que ella creyó recibir misericordiosamente se menciona en términos de luz. La desaparición de la ceguedad refiere a un nuevo estadio de la existencia, que es considerado como un renacer o un hallazgo de serenidad interior.

Çerró las puertas de mis orejas por donde la muerte entrava al ánima mía e abrió los ojos de mi entendimiento e vi e seguí e seguí al Salvador. (II, f. 63, p. 137)

Juan de Ávila aconsejará el mismo comportamiento que Teresa había desarrollado. Según el Beato, debemos pedir al Señor que nos guíe hacia el camino adecuado a nuestra salvación espiritual. La ayuda que Dios puede enviarnos interiormente viene mencionada con el término de luz (como ya aparecía en las Escrituras), que puede curar la ceguedad del alma, someter nuestra voluntad a la divina y conducirnos a un estado de tranquilidad de espíritu.

Suplicad al Señor que nos abra los ojos, que más claro que la luz veríamos que todas las cosas de la tierra y del cielo son muy poca cosa para desear ni gozar, si de ella se aparta la voluntad del Señor. [...] Y así tendremos sosiego entre los alborotos que el demonio causa, porque está mortificada nuestra voluntad, que es la que causaba descontento, y viviremos siempre en una continua paz [...]⁴⁴⁸

3.4.1.5.2 El ejemplo de San Francisco

La escritora relacionará su experiencia reveladora de la enfermedad con la que vivió San Francisco, que es citado como ejemplo de los castigos reformadores que Dios envía a los elegidos para rectificar sus voluntades.

Juan de Ávila, en un sermón que predicó en un monasterio de monjas franciscanas, habló extensamente de la revelación del santo seráfico, que le condujo a un comportamiento humilde. Explica que, antes de seguir verdaderamente a Cristo, Francisco era un rico mancebo que sólo se preocupaba de acumular riquezas y, por ello, no pudo oír la llamada de Dios. Un día le sobrevino una cruel enfermedad que le hizo temer por su vida y su salvación. Entonces se arrepintió y pidió perdón al Señor, que le mandó negar su propia voluntad para seguirlo.

aparecióle Jesucristo crucificado y hablóle desde la cruz, y díjole: "Francisco, si quieres venir tras mí, niégate e toma tu cruz y sígueme". Levántose de allí, y no fué menester decírselo segunda vez. Ese es el don de los escogidos y predestinados de Dios, que dicen y hacen luego, porque los da

⁴⁴⁸ p. 451.

Dios gracia cómo le cumplir.⁴⁴⁹

El llamado Apóstol de Andalucía explica que la enfermedad cambió el comportamiento pecaminoso de San Francisco hasta el punto de convertirlo en fiel seguidor de Cristo.

¿Veis que hizo la enfermedad y el temor lo que no el beneficio, el tratarlo con bien, lo que no hicieron los sermones, los confesores, las amonestaciones, las inspiraciones de Dios?⁴⁵⁰

La conexión de la obra de Teresa de Cartagena con los escritores espirituales del Renacimiento Español llega hasta Teresa de Jesús. La religiosa del siglo XV muestra coincidencias temáticas y vitales con la Santa carmelita.

3.5 Teresa de Cartagena y Teresa de Jesús

Las semejanzas doctrinales entre las dos escritoras responderían a la influencia de la nueva espiritualidad que sacudió Europa y que en España originó la mística del recogimiento. La religiosa burgalesa puede considerarse predecesora de los autores de la primera mitad del XVI que defendieron una piedad cristocéntrica, ascética y contemplativa que valoraba la humildad y el amor a Dios. Teresa de Jesús leyó algunos de estos autores, en

⁴⁴⁹ *Sermones. Pláticas espirituales*, ed. Sala Balust, Madrid, BAC, 1956, pp. 1224-25

⁴⁵⁰ *Ibid.*, 1223.

especial a Osuna, como explica en el *Libro de la vida*:

Cuando iba me dio aquel tío mío, que tengo dicho que estaba en camino, un libro. Llámase Tercer Abecedario, que trata de enseñar oración y recogimiento [...] Y como ya el Señor me había dado don de lágrimas y gustaba de leer, comencé a tener ratos de soledad, y a confesarme a menudo, y comenzar aquel camino, teniendo a aquel libro por maestro;⁴⁵¹

Además, entre las dos Teresas se dan coincidencias de lecturas como San Jerónimo, San Gregorio, San Agustín y, por supuesto, las Sagradas Escrituras.

Las similitudes también responden a elementos biográficos. Ambas eran mujeres que se atrevieron a escribir en una época en que se consideraban la literatura y la enseñanza como labores masculinas. Las dos procedían de familia conversa y, en ocasiones, el tema de la marginación social puede verse reflejado en sus textos e, incluso, en su tendencia hacia la introspección. Américo Castro⁴⁵² había comentado ante un fragmento de la *Arboleda de los enfermos*: "maravilla encontrar en el siglo XV una confesión íntima, con conciencia y análisis del yo más íntimo, de "mi yo". De aquí a santa Teresa no hay sino un paso" y lo había relacionado con una posible ascendencia judía.

Ambas religiosas vivieron una experiencia de revelación tras un periodo de tensión entre la vida religiosa y las atracciones del mundo. La descripción de esa trayectoria anímica surge en los dos tratados de Teresa de Cartagena y en *Libro de la vida* de Teresa de

⁴⁵¹ *Cfr. ed. cit.*, cap. IV, p. 17

⁴⁵² *España en su historia*, pp. 309-310 n.56

Jesús. Estas obras pueden englobarse en las primeras muestras de autobiografía en lengua castellana y pueden considerarse literatura confesional. En palabras de María Zambrano: "la Confesión es el lenguaje de alguien que no ha borrado su condición de sujeto; es el lenguaje del sujeto en cuanto tal".⁴⁵³ Se trata de un tipo de comunicación que surge en situaciones críticas para el individuo que busca respuestas a sus conflictos interiores.

3.5.1 La revelación interior

Teresa de Cartagena nos habla del conflicto interior que precedió a una experiencia de revelación. Vivió un periodo en el que se sentía atraída por las vanidades del mundo y se quejaba de la enfermedad que la aislaba sin desearlo. Durante ese tiempo se hallaba en un estado intranquilo y triste, como si se estuviera ahogando.

Dios le mandó el recrudecimiento de la dolencia para que sus oídos no pudieran recibir las conversaciones de las gentes, pero sí el mensaje divino. Ella entendió que la enfermedad le había sobrevenido con una intención positiva para su alma y, a partir de esa revelación o iluminación, su voluntad se encaminó a amar devotamente a Cristo y a aceptar sus dolencias.

Dyos de toda consolacion, el que nos consuela en toda tribulacion nuestra, Él sólo me consoló, e Él solo me enseñó, e Él solo me leyó. Él ynclinó su oreja a mí que çercada [de]

⁴⁵³ María Zambrano, *La Confesión: género literario*, Madrid, Siruela, 1995, p. 29.

grandes angustias e puesta en el muy hondo piálago de males ynseparables, le llamaua con el Profecta diziendo: "Sáluame Señor, ca entra el agua hasta el ánima mía". E verdaderamente agua de grand peligro entrava hasta el ánima mía, (f. 61r, p. 131)

A Teresa de Jesús también le acompañó la enfermedad⁴⁵⁴ a lo largo de su existencia, y en un determinado momento la dolencia se agravó.

Anque sané de aquella [enfermedad] tan grave, siempre hasta ahora las he tenido y tengo bien grandes, aunque de poco acá no con tanta reciedumbre; mas no se quitan, de muchas maneras.⁴⁵⁵

Como la escritora burgalesa, la Santa elogia las mortificaciones porque considera que estos sufrimientos ayudan a la perfección espiritual,

Tengo para mí que así quiere el Señor seamos más enfermas; al menos a mí me hizo en serlo gran misericordia;⁴⁵⁶

Escribe desde la conciencia de que Dios la ha ayudado a reconducir su existencia y a comprender los beneficios del sufrimiento. Menciona una etapa anterior de su vida en la que no se resignaba a olvidar los placeres del mundo. En su interior se enfrentaban las llamadas de la carne y las de la vida espiritual:

⁴⁵⁴ Vid. «Enfermedades misteriosas», *Tiempo y vida de Santa Teresa*, Madrid, BAC, 1968, cap. VI, pp. 70-88.

⁴⁵⁵ *La vida*, cap VII, p. 35.

⁴⁵⁶ *Camino de Perfección*, cap. X, p. 116.

Por una parte me llamaba Dios, por otra yo seguía a el mundo. Dábanme gran contento todas las cosas de Dios; teníanme atadas las del mundo. Parece que quería concertar estos dos contrarios, tan enemigos uno de otro, como es vida espiritual y contentos y gustos y pasatiempos sensuales.⁴⁵⁷

Teresa de Cartagena también había conocido dramáticamente esa lucha entre lo que consideraba "dos enemigos contrarios" (f. 46r, p. 102) y que le había causado una especie de naufragio interior. De forma similar, la escritora carmelita considera el periodo en que no estaba plenamente dedicada a Dios con la situación de hallarse en medio del mar agitado.

Por estar arrimada a esta fuerte columna de la oración pasé este mar tempestuoso casi veinte años con estas caídas, y con levantarme y mal, pues tornaba a caer, [...] Cuando estaba en los contentos de el mundo, en acordarme lo que debía a Dios era con pena; cuando estaba con Dios, las afeciones del mundo me desasosegaban. Ello es una guerra tan penosa, que no sé cómo un mes la pude sufrir, cuantimás tantos años.⁴⁵⁸

En las dos autoras, la manera de narrar las experiencias reveladoras (con el empleo de términos relacionados con los campos semánticos de "luz", "oscuridad", "naufragio", la alusión a su inferioridad como mujeres y el sentimiento de hallarse a medio camino de la vida espiritual y del mundo) recuerda la carta que San Bernardo escribió a una religiosa.⁴⁵⁹ En ella, el

⁴⁵⁷ *La vida*, cap. VII, p. 37.

⁴⁵⁸ *Ibíd*, cap. VIII, pp. 40-41.

⁴⁵⁹ *Vid.* Carta 114, *Obras selectas de San Bernardo*, pp. 137-139.

autor felicitaba a la destinataria porque, gracias a la ayuda divina y al propio deseo, había reconducido su existencia hacia un comportamiento más apropiado a su hábito. En el caso de esta joven religiosa, el despertar a la vida espiritual no conlleva una experiencia mística pero San Bernardo considera que ha sido inspirada por Dios. El Doctor seráfico, como San Agustín, consideraba que los humanos eran conducidos a la vida espiritual por la gracia divina y la propia voluntad.

¿Cómo habrías podido tú, hermosa y noble joven, elevarte sobre la flaqueza de tu sexo y la flaqueza de tus años y menospreciar tu eximia belleza y la alteza de tu linaje, si no fuera porque todo eso, que sólo tiene valor para los sentidos, te ha parecido vil al compararlo con los otros bienes interiores, que te robustecen para que venzas y te deleitan para que sobre todo otro bien ames y prefieras éstos? [...] dejas las tinieblas y entras en la luz. De los profundos abismos, abiertos por las olas, sales al puerto [...] porque queriendo portarte, llevando el hábito de Religión, como una de las que viven en el siglo, ya con la voluntad te habías apartado de Dios, y, por otra parte, imposibilitada de volver al mundo, era éste el que te rechazaba⁴⁶⁰ y no tú a él. Resistiendo tú a Dios y resistiéndote el mundo a tí, abandonada de ambos, habías, como suele decirse, caído entre dos sillas [...] Mas ya por la misericordia de Dios has resucitado y comienzas a vivir, no para el pecado, sino para la virtud, como debías; no para el siglo, sino para Cristo [...] el Espíritu Santo, que dirige su divino soplo a donde quiere y cuando quiere, aún no había soplado sobre tí [...]"

⁴⁶⁰ El sentimiento de marginación aparece sobre todo en Teresa de Cartagena, que, debido a su sordera, no puede seguir las conversaciones de la gente y, por ello, se siente aislada.

Las dos Teresas escriben desde el presente de una nueva vida a la que sienten que han nacido. Santa Teresa lo expone de tal modo, en su biografía espiritual, que habla de un nuevo libro cuando debe relatar las vivencias que siguen a la completa renovación interior:

Es otro libro nuevo de 'quí adelante, digo otra vida nueva: la de hasta aquí era mía; la que vido desde que comencé a declarar estas cosas de oración, es que vivía Dios en mí;⁴⁶¹

Teresa de Cartagena distingue un antes y un después desde el que se sitúa y se explica la elaboración de sus tratados:

Asý que agora, sea por graçia ynfusa de la supernal bondad de Dios, agora sea por fueça manifiesta del rigor de la justiçia, yo asy continuamente me estengo de la propia volunta, que verdaderamente niego a mí mesma con asaz dificultad, e trabajo tomar la cruz mía, que es el tormento desta cotididiana plaga, en las manos del contentamiento interior [...] E quando escriuí aquel tractado que trata de aquesta yntelectual Luz e sobredicha çiençia, la qual es alabança e conoçer a Dios e a mí misma e negar mi voluntad e conformarme con la voluntad suya [...]

(II, f. 64r, pp. 137-138)

Menciona la composición de un texto anterior, que podría ser la *Arboleda de los enfermos*, como la crítica tiende a considerar, pero también pudo ser otra obra de similar contenido didáctico-moral. En todo caso, Teresa da a entender que su escritura surge a raíz de una

⁴⁶¹ *La vida*, cap. XXIII, p. 131.

experiencia de renovación interior, que la ha conducido a una existencia dedicada plenamente a Dios. Su labor literaria se vincula a la necesidad de compartir con los demás esa experiencia de amor y enriquecimiento interior.

e manificar a Dios por confisión de la lengua, dando loor e alabança al su santo Nonbre, recontando a las gentes la ygualza de la su justiçia, <de> la grandeza de su misecordia, e la manifiçençia e gloria suya. (*Ibíd*)

En la *Arboleda de los enfermos*, la autora identifica su experiencia reveladora de la enfermedad con la que vivió San Francisco.

Onde se lee del muy glorioso padre nuestro Sant Françisco que como fuese duputado a negoçiaçiones mundanas e avn ynorase e no uviese gustado las espirituales, fué fecha la mano del Señor sobr'él, segund cuenta su estoria, e castigólo con vna graue e prolixa dolençia y clarificóle ynteriormente con la vnçión del Espíritu Santo, y de aquí fué dado comienço a la luz de su grand perfecçión. Por ende los que dolençias y pasyones corporales padesçemos, no seamos desagradesçidos ni neguemos el grand bien que en ello nos viene, (f. 32v, p. 81)

Por su parte, Teresa de Ávila sintió una especial llamada cuando leyó sobre la conversión de San Agustín.⁴⁶² Este también había experimentado la revelación tras la lectura de un fragmento de las *Epístolas* paulinas, que

⁴⁶² En el siglo XX, la filósofa judía Edith Stein vivió una experiencia de conversión tras la lectura por azar de *Libro de la vida* de Santa Teresa. La vivencia reveladora le condujo a tomar la religión cristiana, acoger el nombre de Santa Teresa Benedicta de la Cruz y, posteriormente, entrar en un convento carmelita.

Vid. Baldomero Jiménez Duque, *Vida de Edith Stein*, Madrid, San Pablo, 1999, pp. 37-38.

había escogido por azar.

Lo tomé [el libro de las Epístolas de San Pablo], lo abrí y leí en silencio el primer pasaje que cayó ante mis ojos [...] En un instante -no bien hube terminado de leer la frase- se disiparon todas las tinieblas de mis dudas, como si una luz de seguridad se hubiera apoderado de mi corazón.⁴⁶³

La Santa carmelita halló en las *Confesiones* agustinas similares vivencias interiores y un modelo de literatura confesional que pudo influirle a la hora de relatar su propia trayectoria.

Como comencé a leer las *Confesiones*, paréceme me vía yo allí; comencé a encomendarme mucho a este glorioso Santo. Cuando llegué a su conversión y leí cómo aquella voz en el huerto, no me parece sino que el Señor me la dio a mí, según sintió mi corazón.⁴⁶⁴

Como se ha visto, Teresa de Cartagena, en su primer tratado, toma como modelo la vida de Job. Tanto el *Libro de Job* como las *Confesiones* son, según María Zambrano, literatura confesional. De la misma manera, la *Vida* de Teresa de Jesús y los dos tratados de su homónima pueden englobarse en el género de la confesión. Son obras que surgen de unas vivencias críticas que han impulsado al individuo a lamentarse, a salir de sí para buscar

⁴⁶³ Cfr. *Confesiones*, pról., traduc. y notas P. Rodríguez de Santidrián, Madrid, Alianza Editorial, libro VIII, pp.223-224.

La lectura de pasajes elegidos al azar que ofrecen al lector una significación especial e incluso una predicción futura tiene larga tradición en Occidente. Vid. Alberto Manguel, *Una historia de la lectura*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, 1ª reimpres. p. 291.

⁴⁶⁴ *La vida*, cap. IX, p. 48.

respuestas. Según la filósofa:⁴⁶⁵ "la Confesión que lo es de la interioridad del hombre manifiesta, por su parte, la busca de una realidad completa [...] Todos los que han hecho el relato de su vida en tono de confesión parten de un momento, en que vivían de espaldas a la realidad, en que vivían olvidados".

En el caso de las dos escritoras, ellas encuentran la respuesta en su madurez y por medio del hallazgo de lo divino en sí, que les otorga una nueva conciencia de su existencia. A partir de ese momento, sus vidas adquieren plenitud y nuevo sentido. Sus propias experiencias las autorizan a poder hablar de Dios y, a la vez, las impulsan a ello.

3.5.2 Mística y letras

Algunos críticos han considerado a Teresa de Cartagena predecesora de Teresa de Ávila, tanto por considerarse la primera escritora relevante de las letras castellanas como por su obra ascético-mística, que también se fundamenta en la experiencia propia y la introspección.

Margarita Nelken⁴⁶⁶ consideró que ambas autoras eran las únicas místicas razonadas de la literatura española. Carmen Conde⁴⁶⁷ expuso la línea de continuidad que existía

⁴⁶⁵ María Zambrano, *La Confesión: género literario*, pp. 40-41.

⁴⁶⁶ Cfr. *Las escritoras españolas*, Barcelona, Labor, 1930.

⁴⁶⁷ «Tres Teresas a la búsqueda de Dios», *Cuadernos Hispanoamericanos*, 157 (1963), pp. 110-115. La cita está tomada de la p. 115.

entre las obras de las dos religiosas. Consideró a la Santa carmelita como "un faro esplendoroso" en la literatura mística castellana escrita por mujeres y a Teresa de Cartagena su antecesora. Ambas habían experimentado el sufrimiento físico que les impulsó hacia Dios:

Como faro esplendoroso, Teresa de Avila. Y antes de ella, iniciación quizá del camino de dolor y de abnegación humana a la búsqueda deslumbradora de lo divino, aquella Teresa de Cartagena, la de la *Arboleda de los enfermos*.

Amador de los Ríos⁴⁶⁸ dirá que Teresa de Cartagena "parecía preludiar desde el claustro los triunfos literarios que un siglo adelante debía alcanzar la estrella de Ávila".

Ya se ha comentado que Américo Castro se había sorprendido por la expresión del "yo" que reflejaba un fragmento de la *Arboleda*. En este fragmento, se mencionaba la soledad que la autora sufría con angustia cuando estaba acompañada de otras personas, a las que no podía escuchar por la sordera que padecía:

si bien lo mirardes, más sola me verés en conpañía de muchos que non quando sola me retraygo a mi çelda. Es ésta la causa: quando estoy sola, soy aconpañada de mí mesma e de ese pobre sentido⁴⁶⁹ que tengo, pero quando en conpañía de otrie me veo,

⁴⁶⁸ *Historia crítica de la literatura española*, p. 179.

⁴⁶⁹ Américo Castro considera que con estas palabras, la autora está aludiendo, con falsa modestia, a "su conciencia de ser muy inteligente". Vid. *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, p. 310 n.56.

Es más probable que la autora juegue con el doble significado de "sentido", como facultad de oír y como capacidad intelectual,

yo soy desenparada del todo, ca nin gozo del consorçio o fabla de aquéllos, nin de mí mesma me puedo aprouechar. Fuye de mi el sentido, ca está ocupado en sentir la desyqual pena que syento [al] apartarse la razón con el muy raz[ona]ble tormento que la aflige. La discreçión es poca, pero avnque mucha fuese, asaz ternía que ver en prouocar los mouimientos humanos a paçiençia. E donde el oýr fallesçe, ¿qué tiene que ver el hablar? Quedará la presençia muerta e sola del todo. (f. 2r, p. 39)

A. Castro conectó esa "confesión íntima" con una "tronco hispano-islámico, muy antiguo y a la vez muy moderno", que vinculaba la religiosa del XV con Santa Teresa.⁴⁷⁰ Según el historiador, en la literatura cristiana de la Península no se había escrito antes sobre "la acción de un alma, de una vida, sobre otra", ni se consideraba a la mujer desde la perspectiva espiritual. Se trataba de un fenómeno más propio de la literatura islámica.⁴⁷¹

Las dos Teresas, desde su yo femenino, hablan de su

para expresar su deseo de dedicarse, con sus modestas capacidades, a la vida retirada y contemplativa. Nótese que la escritora utiliza dos veces el verbo "sentir" y dos más el sustantivo "sentido", esto subrayaría el juego de significados sobre su pobre capacidad del oído que no le permite disfrutar ni desear las conversaciones mundanas (sufre por querer escuchar lo que no puede). Por el contrario, la sordera le permite conversar con ella misma y con Dios, que ha encontrado en su interior. Se trata de una conversación espiritual y más provechosa para el alma.

⁴⁷⁰ *España en su historia*, pp. 309-310 n. 56. El historiador cita por la edición parcial de Serrano y Sanz en *Biblioteca de Escritoras Españolas*, I, p. 220.

⁴⁷¹ El autor parece sugerir que el "atrevimiento" y la conciencia de la propia formación espiritual, que las dos Teresas reflejan en su escritura, vendría dado por sus raíces culturales orientales. Américo Castro expone: "Para la literatura religiosa o moral de la Edad Media cristiana, la mujer simbolizó el pecado; en la literatura árabe del mismo tipo la mujer fue, a menudo, un incentivo en la marcha hacia Dios, [...]". *Ibid.*, p. 309.

transformación y evolución espiritual, y esa expresión de lo íntimo respondería a la combinación de las influencias socio-culturales y de la propia e individual vivencia de lo divino.

3.5.2.1 La labor de escribir

Las dos Teresas son conscientes de las dificultades que deben encarar en su labor de escritoras. En el prólogo a *Admiración operum Dey*, Teresa de Cartagena habla del sufrimiento físico y de un combate interior, que parece sugerir una crisis o estado de depresión, que dispersó su trabajo.

Asý que, muy discreta señora, syenta vuestro discreto sentido la dyversidad e calidad destos espirituales e ocultos escándalos con otros de no menor calidad e cantidad que vuestra prudencia pude bien entender, los [quales] con la su grand fuerça asý como abenidas de muchas aguas corronpieron el muro de mi flaca discreción e levaron de rayz todo lo que fallaron que mi entendimiento tenía aparejado para encomendar a la péñola. E sola la causa sobre que delibré escrevir me representa la memoria; y pues el fundamento quedó [sin] fazer, sea el hedifiçio no tal ni tan bueno como a vuestra grand discreción presentar se deuía, mas asý pequeño e flaco como de mi pobre facultad se espera. Ca pues el árbol malo, segund sentençia de la soberna Verdad, no puede fazer buenos frutos, ¿qué palabra buena ni obra devota devéys esperar de muger tan bulnerada en el ánima? (II, ff. 50r-50v, p. 112)

Teresa de Jesús debe hacer frente a la enfermedad, pero también a las ocupaciones en el mundo (como las

varias fundaciones de conventos y algunas labores de mano para ganar dinero) que le roban tiempo y que interrumpen su labor de escritura:

Es en tantas las que he escrito esta i tres hojas y en tantos dias, por que he tenido y tengo, como he dico, poco lugar, que se me había olvidado lo que comencé aclarar [...]⁴⁷²

Ha tantos días que escribí lo pasado sin haber tenido lugar para tornar en ello, que, si no lo tornase a leer, no sé lo que decía. Por no ocupar tiempo, habrá de ir como saliere, sin concierto.⁴⁷³

Si el Señor me diere gracia para decirla [alguna cosa buena], que si lo fuere, será suya y no mía, porque yo sin letras ni buena vida, ni ser informada de letrado ni de persona ninguna (porque solos los que me lo mandan escribir sabe que lo escribo, y al presente no está aquí, y casi hurtando el tiempo, y con pena, porque me estorbo de hilar por estar en casa pobre y con hartas ocupaciones; así que, aunque el Señor me diera más habilidad y memoria, que an no ésta me pudiera aprovechar de lo qu'he oído u léído, es poquísima la que tengo);⁴⁷⁴

Como muestra el último fragmento citado, las quejas por falta de tiempo o indisposición reflejan el sentimiento de inferioridad ante la tarea de escribir, que era considerada como anormal para una mujer de su tiempo. A lo largo de los textos de las dos escritoras, se deslizan una y otra vez las alusiones a su situación

⁴⁷² *La vida*, cap. XXXIX, p. 254.

⁴⁷³ *Camino de Perfección*, cap. XIX, p. 150.

⁴⁷⁴ *La vida*, cap. X, p. 52.

de mujeres, enfermas y de poco entendimiento.

Teresa de Cartagena, antes de iniciar propiamente la *Arboleda de los enfermos*, se presenta sabedora de sus limitaciones como mujer:

E como la baxeza e grosería de mi mugeril yngenio a sobir más alto non me consienta [...] (f. 1v, p. 39)

A lo largo de sus dos tratados surgen las alusiones a su simpleza o "mugeril entendimiento".

diré lo que a mi sinpleza me presenta para socorro de aquesta pobre y desnuda escritura (f. 9r, p. 49)

E por estas razones e por otras mejores e más suficiētes, las quales mi angosta capaçidad e mugeril entendimiento no puede conprehender ni sentir, (II, f. 57r, p. 124).

que vea yo luz por la cual mi tinebrosa e mugeril ynorançia sea alunbrada de los rayos de la tu muy alta prudēçia. (II, f. 62r, p. 133)

A pesar de que se considera simple, muestra el conocimiento de las Escrituras y de los autores cristianos más reconocidos en la baja Edad Media, y menciona que ha recibido lecciones "en Salamanca".

Ved qué onrra la podemos fazer que no sea suya. Ésta por agora s'ofresçe a mi flaco poderío mostrar por breues e synples razones: cómo la pasçiençia mora en las virtudes ya dichas y ellas en ella, sy no como provar y mostrar se deuía, ca esto no bastaría mi flaco juyzio, mas segund la pequeña facultad de aquél y los pocos años que estudié en el estudio de Salamanca, los quales más me hazen dina de remysión

plenaria en la sinpleza de lo sobredicho que no me otorgan sabiduría en lo que dezir quiero. (f. 46r, p. 103)

Las alusiones a la inferioridad de entendimiento o ingenio pueden considerarse como peticiones de permiso para acceder a un ámbito que no es adecuado a las mujeres. Pero, de forma especial en el caso de la escritora burgalesa, se precisa que la materia de sus textos remite a contenidos e intenciones espirituales que se alejan de los parámetros de las ciencias y de las facultades intelectuales de los hombres.

Pero en las cosas espirituales non es de mirar y temer el denuesto de las gentes ni menos desear el loor de aquéllos, mas solamente con buena yntençión seguir las obras devotas fasta llegar a donde la fuerça de cada vno bastre. C'asý yo en esta espiritual obra, syguiendo mi devoçión, [no] llegando con ella fasta donde deve y quería en lo de la pasçiençia, mas hasta donde puedo en alguna pequeña parte sastifazer mi dese[o], quiérollo dezir asý synple e brevemente como lo entiendo. (f. 46v, p. 103).

Teresa de Jesús, cuando describe el segundo grado de oración,⁴⁷⁵ aconseja que el devoto sea receptivo a las mercedes del Señor sin querer racionalizar o buscar explicaciones doctas. Considera que las letras "pueden intibiar la voluntad, porque el entendimiento está entonces de verse cerca de la luz, con grandísima claridad". En esos momentos, "vale más un poco de estudio

⁴⁷⁵ Santa Teresa distingue nuevos grados y modos de experimentarlos en la mística del recogimiento. Habló de oración de recogimiento, de unión, de vuelo de espíritu (en diversos modos), de desposorio y de matrimonio espiritual (que la escritora no había vivido aún cuando compuso el *Libro de la vida*).

de humildad y un acto de ella que toda la ciencia del mundo".⁴⁷⁶

A lo largo del *Libro de la vida*, menciona que no tiene letra ni estudios y que acude a libros, guías espirituales y confesores para ampliar conocimientos y aclarar dudas. Pero el verdadero conocimiento lo recibirá directamente de Dios.

Como yo no tenía maestro y leía en estos libros, por donde poco a poco yo pensaba entender algo, y después entendí que si el Señor no me mostrara yo pudiera poco con los libros deprender, porque no era nada lo que entendía hasta que Su Majestad por espiriencia me lo daba a entender ni sabía lo que hacía.⁴⁷⁷

El fragmento reproducido conduce a otro tema importante en las dos escritoras, y que se relaciona con la defensa que en la reforma se hizo del valor de la experiencia individual y del conocimiento afectivo de lo divino. Además, el saber inspirado o transmitido directamente por Dios fue argumento clave para las primeras autoras que quisieron hablar de lo trascendente.

3.5.2.2 El Maestro

En *Admiración operum Dey*, Teresa de Cartagena defiende la autoría de un tratado compuesto

⁴⁷⁶ Ambas citas remiten al cap. XV de *La vida*, pp. 81 y 82 respectivamente.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, cap. XXII, p. 124.

anteriormente, posiblemente la *Arboleda de los enfermos*, que ha despertado incertidumbre y ciertas críticas por plagio. En *Imitación de Cristo*, el autor había avisado contra los juicios negativos de los hombres, los "denuestos" que menciona la autora burgalesa, y había aconsejado la actitud que ella parece seguir:

Hijo mío apoya tu corazón firmemente en Dios sin temer los juicios de los hombres, cuando la conciencia te dé testimonios de tu virtud e inocencia.

Sufrir esos juicios es cosa buena, y hasta una felicidad, y no será penoso para el corazón humilde que en Dios confía más que en sí.⁴⁷⁸

Teresa de Cartagena es víctima de dudas injustas sobre su capacidad como mujer, y enferma, para componer un tratado de contenido espiritual. Su defensa se fundamentará en la recepción de la sabiduría divina y no de los hombres.

Pues la yspirençia me haze çierta e Dios de la uerdad sabe que yo no oue otro Maestro ni me consejé con otro algund letrado, ni lo trasladé de libros, como algunas personas con maliçiosa admiraçión suelen dezir. Mas sóla esta es la verdad: que Dios de las ciençias, Señor de las virtudes, Padre de las misericordias, el que nos consuela en toda tribulaçión nuestra, Él sólo me cosoló, e Él solo me enseñó, e Él solo me leyó. Él inclinó su oreja a mí [...]
(II, ff. 60v-61r, p. 131)

La expresión "me leyó" puede sugerir que ella misma

⁴⁷⁸ *Imitación de Cristo*, ed. Agustín Magaña Méndez, trat. III, cap. 36, p. 141.

-como si de un libro se tratara- se convirtió en portadora o/y transmisora de conocimiento. A través de ella, Dios le hizo entender el alto saber. Pero más bien parece que la autora imagina a Dios leyéndole las lecciones como si fuera un profesor. Esta imagen se concreta en las expresiones que surgen en los folios 58v y 59r-v (pp. 127 y 128), donde se explica que Dios es el Maestro de la "escuela donde se aprende e loa esta verdadera çiençia". La ciencia que puede aprenderse se fundamenta en la memoria de los beneficios de Dios y en ella deberían "cursar e seguir bien" los devotos.

La imagen de la escuela de Dios aparece ampliamente desarrollada en Juan Taulero (discípulo del Maestro Eckart y autor influyente en los iniciadores de la *Devotio Moderna*), que vivió entre 1300 y 1361 y predicó en comunidades de beguinas.

Mirad que no os suceda como al alumno que no tiene ganas de estudiar y se va de paseo durante las clases; el maestro le golpeará con el bastón una vez, y otra vez más, y después, viendo que eso no sirve para nada, lo dejará aparte para que haga lo que quiera. Así hace nuestro Señor con los que escoge en su divina escuela para conducirlos a su intimidad particular, donde se aprende a conocerlo, a amarlo de corazón y a gustar su dulzura. Los escolares son los hombres espirituales: la escuela jocunda, la vida espiritual, en la cual uno queda apartado del mundo y de muchos dolores y lamentos, para poder de verdad amar más íntima y puramente, conocer sin descanso a Dios y a sí mismo, y morir completamente a la naturaleza dolorosa, a los sentidos y al mundo: Dios nos mira y nos amonesta, nos castiga, nos golpea; pero si queremos irnos a jugar de todos modos, él se alejará de nosotros, y nos dejará hacer nuestra voluntad. Entonces no seremos ya obligados ni amonestados ni castigados, y

caminares sin amor, sin gracia, sin Dios, pero contentos y alegres, porque el maestro no nos regaña, no nos pega ni se preocupa de nosotros.⁴⁷⁹

Ya se vio como Teresa de Cartagena consideraba que Dios le había amonestado, por medio de la enfermedad, a que olvidara las vanidades del mundo y le había empujado hacia la verdadera curación, que es el seguimiento de Cristo o, en palabras de Taulero, caminar con amor y en Dios. Como el autor de Estrasburgo, ella afirmará que su Maestro fue Dios y; por tanto, es a Él a quien debemos considerar como el conocedor de las verdades absolutas. Si los hombres se consideran dueños de los saberes profundos, están cayendo en la soberbia y, por tanto, no están mostrando una adecuada y sincera piedad. La autora confía en la gracia y la misericordia divina y sale en defensa de su experiencia directa del conocimiento de lo divino.

La Santa de Ávila también tiene presente que el Maestro es Dios y que de Él recibe el verdadero saber:

Pues deprendamos, hermanas, de la humildad con que nos enseña este buen Maestro, y suplicadle me perdone, que me he atrevido a hablar en cosas tan altas. Bien sabe Su Majestad que mi entendimiento no es capaz para ello, si Él no me enseñara lo que he dicho.⁴⁸⁰

Ella, como Teresa de Cartagena, fue ayudada y

⁴⁷⁹ "Para el segundo domingo de Adviento" en *De las «Predicaciones»* recogido por Elémire Zolla en, *Los místicos de Occidente*, vol. II, *Místicos medievales*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 328.

⁴⁸⁰ *Camino de Perfección*, cap. XLII, p. 271.

consolada por Dios, por ello nos dice en el capítulo VII de *Libro de la vida*: "era solo el que me daba la mano".⁴⁸¹ Más adelante, expone: "Cuando su Majestad quiere, en un punto lo enseña todo, [...] como su Majestad fue siempre mi maestro, [...]." ⁴⁸² También expresa el concepto de sabiduría inspirada a través de la imagen del Maestro que imparte lecciones particulares a la discípula, que halla el saber en su interior. Teresa de Jesús imagina al Señor (o su vida ejemplar y su mensaje) como libro en el que se lee la verdadera sabiduría, que no puede encontrarse en las obras compuestas por humanos.

Cuando se quitaron muchos libros de romance que no se leyesen, yo sentí mucho, porque algunos me daba recreación leerlos y yo no podía ya por dejarlos en latín, me dijo el Señor: *No tengas pena, que yo te daré libro vivo* [...] ha tenido tanto amor el Señor conmigo para enseñarme de muchas maneras, que muy poca o casi ninguna necesidad he tenido de libros. Su Majestad ha sido el libro verdadero adonde he visto las verdades.⁴⁸³

En el capítulo XL del *Libro de la vida*, cuenta cómo, estando en oración, le vino un arrebatamiento y le pareció escuchar a la misma Verdad, que le dejó "un nuevo acatamiento de Dios" y le dio a entender "el gran bien que hay en no hacer caso de cosa que no sea para llegarnos a Dios".⁴⁸⁴ La Santa habla de la comprensión de

⁴⁸¹ *La vida*, p. 40.

⁴⁸² *Ibid.*, cap. XII, p. 63.

⁴⁸³ *Ibid.*, cap. XXVI, p. 152.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 259

saberes realmente verdaderos y válidos para las criaturas de Dios. Estos saberes los ha recibido directamente del Maestro y superan los que puedan alcanzarse por letras y libros.

Entendí grandísimas verdades sobre esta Verdad, más que si muchos letrados me lo hubieran enseñado. Paréceme que en ninguna manera me pudiera imprimir así ni tan claramente se me diera a entender la vanidad de este mundo.⁴⁸⁵

Anterior en el tiempo, otra escritora mística (a la que Santa Teresa admiró)⁴⁸⁶ había fundamentado su saber en la comunicación directa con Dios. Según el primer capítulo del *Diálogo*, Santa Catalina de Siena había dicho a su confesor Fray Raimundo de Capua las siguientes palabras:

Tened la seguridad, Padre, que nada de lo que sé concerniente a los caminos de la salvación me ha sido enseñado por un mero hombre. Fue mi Señor y Maestro, el esposo de mi alma, nuestro Señor Jesucristo, quien me lo reveló mediante sus inspiraciones y apariciones. El me ha hablado lo mismo que yo os hablo ahora.⁴⁸⁷

Aunque recurran a una imagen de larga tradición -el Señor como Maestro-, Santa Catalina, Teresa de Cartagena y Santa Teresa de Jesús afirman en primera persona (a

⁴⁸⁵ *Ibid.*

⁴⁸⁶ Vid. Alvaro Huerga, «Santa Catalina de Siena, precursora de Santa Teresa», *Cuadernos de Investigación Histórica*, 10 (1986), pp. 197-214. En la p. 207, Huerga afirma que la monja de Ávila "conoce a Santa Catalina y es su devota".

⁴⁸⁷ *Obras de Santa Catalina*, ed. José Salvador y Conde, Madrid, BAC, 1996, p. 11.

diferencia de Juan Taulero) ser alumnas de Dios. Autorizan sus palabras en un conocimiento recibido por su Creador y fundamentado en el amor y la consolación. Teresa de Cartagena, como la Doctora dominica y la carmelita, habla de inspiraciones, revelaciones y mensajes escuchados con los sentidos internos. ¿Vivió la escritora burgalesa una vivencia mística?⁴⁸⁸ En todo caso, justifica y da autoridad a su escritura mencionado la adquisición de un saber superior al que se difunde en escuelas y universidades.

3.5.2.3 Las ciencias y las mujeres

Teresa de Cartagena menciona en su segundo tratado que, en la tierra, las ciencias están limitadas a los hombres y, por ello, es más habitual que ellos compongan y escriban tratados. En sus palabras se adivina cierto tono de recriminación por la limitación que las mujeres viven en el ámbito del saber humano y de la escritura. Esta limitación ha propiciado que se dudara de que hubiera compuesto un anterior tratado;

creo yo, muy virtuosa señora, que la causa porque los varones se maravillan que muger aya hecho tractado es por no ser acostumbrado en el estado fimíneo, mas solamente en el varonil. (f. 52r, p. 115)

Teresa de Jesús reiterará la idea, que suena a queja, de que las mujeres no reciben "letras" como los

⁴⁸⁸ A este tema se volverá más adelante y, especialmente, en el último punto del capítulo 3.

hombres.

como no tenemos letras las mujeres, todo es menester para que entendamos [...] ⁴⁸⁹

La monja carmelita opta, en muchas ocasiones, por mostrar una actitud humilde y reconocer su flaqueza porque es partidaria de la piedad sencilla, que habían defendido los autores de la reforma espiritual bajomedieval y renacentista.

Para mujercitas, como yo, flacas y con poca fortaleza, me parece a mí conviene, como Dios ahora lo hace, llevarme con regalos, porque puede sufrir algunos trabajos que ha querido su Majestad tenga. Mas para siervos de Dios, hombres de tomo, de letras, de entendimiento, que veo hacer tanto caso de que Dios no los da devoción, que ha degusto oírlo [...] cuando no la tuvieren, que no se fatiguen y que entiendan que no es menester, pues su Majestad no la da, y anden señores de sí mismos. Crean que es falta; yo lo he probado y visto. Crean que es imperfección, y no andar con libertad de espíritu, sino flacos para acometer. ⁴⁹⁰

A Teresa de Cartagena tampoco le importa reconocer su "sinpleza" (f. 52v, p. 116) y "angosta capacidad e mugeril entendimiento" (f. 57r, p. 124) porque el verdadero saber requiere de otros elementos.

⁴⁸⁹ *La vida*, cap. XXVIII, p. 197.

⁴⁹⁰ *Ibid.*, cap. XI, p. 59.

3.5.2.4 Escribir para otros

Ambas autoras, a pesar de las diversas expresiones de humildad, muestran su valentía al seguir adelante en su escritura. Frente a las dificultades materiales y sociales que obstaculizaban su creación, ellas deciden hablar de sí y de su relación con Dios. Ejemplifican en sí mismas la virtud de humildad cuando consideran que toda su perfección espiritual y su labor de escritura se debe a Dios. Además, justifican su obra expresando que su intención es la de publicar las misericordias divinas y dar a conocer, por caridad, lo que gracias a estos dones han aprendido. En otras ocasiones, mencionan que su escritura responde a una petición exterior.

En el caso de la monja burgalesa, se justifica la escritura del primer tratado para enseñar a los enfermos las consolaciones de Dios y la del segundo para cumplir su promesa a doña Juana de Mendoza.

Por su parte, Teresa de Jesús aludirá a la escritura por mandato o al interés por enseñar a sus hijas o hermanas en religión.⁴⁹¹ Por ejemplo, en el *Libro de fundaciones* justifica que hable de "cómo se han de haber con las que tiene humor de melancolía" porque sus "hermanas de San José de Salamanca"⁴⁹² se lo han pedido. En el prólogo de *Camino de perfección*, explica que se ha decidido a componer la obra porque las hermanas del monasterio de San José la han "importunado" para que escribiera "algunas cosas de oración". Poco después,

⁴⁹¹ *Camino de Perfección*, pp. 65-68.

⁴⁹² *Libro de Fundaciones*, ed. García de la Concha, Madrid, Espasa-Calpe, Colecc. Austral, 1991, cap. VII, p. 95.

menciona el *Libro de la vida* que le mandaron escribir y en donde también trató de la oración. En el capítulo décimo de esta obra, expone que su intención de hablar sobre las mercedes que recibió de Dios es la de elogiar la misericordia divina.

bien sabe mi Señor que no pretendo otra cosa en esto, sino que sea alabado y engrandecido un poquito de ver que en un muladar tan sucio y de mal olor hiciese huerto de tan suaves flores.⁴⁹³

En las dos escritoras el contenido espiritual y la finalidad devota es la razón de peso que las anima a seguir adelante en su tarea. La vivencia particular es el fundamento que las autoriza y lo que les impulsa a querer comunicarse a los demás. En sus textos destaca la voz personal.

3.5.2.5 La interpretación personal

Cuando quieren aconsejar o comunicar sus interpretaciones sobre ciertos contenidos espirituales utilizan verbos que expresan opinión y/o duda y recurren a la propia experiencia.

En *La arboleda de los enfermos*, Teresa de Cartagena expone cómo los enfermos pueden aprovecharse espiritualmente de su sufrimientos y, para ilustrar la idea, desarrolla la alegoría de los cinco marcos

⁴⁹³ *La vida*, p. 53.

recibidos que pueden convertirse en diez.⁴⁹⁴ La autora, como personaliza la interpretación de la parábola evangélica, introduce la digresión con una expresión de humildad e inseguridad.

Los *quales* segunt mi sin[pleza] me muestra, parésçeme que deven ser éstos [...] para lo qual paresçe asaz conviniente cosa hablar de cada vno dellos sy la facultat de mi pobre juyzio bastase; mas por verdat dezir, con tan menguada discreción los he sabido nonbrar, que para los disçerner y declarar, mal guarnida me veo asý de la théorica como de la plática. Pero syguiendo más la devoçión [que la] çiençia, y más me auisando la pasyón que la discreción, diré aquello que Dios por su ynfinita misericordia a mi synpleza administrar quisyere. (ff. 24v-25r, p. 70)

Tampoco toma la idea de que existen dos tipos del primer marco, que son los padecimientos, de ninguna autoridad establecida. Por ello, vuelve a utilizar el verbo "parecer".

En pero este padesçer de trabajos me paresçe ser de dos maneras, vna voluntaria y otra forçible. (f. 25v, p. 71)

Por su parte, Santa Teresa, teme que sus explicaciones queden confusas y se escuda en la opinión personal.

⁴⁹⁴ Se encuentra en el *Evangelio de San Mateo* 25, 4-30. A esta parábola remite Teresa de Jesús, en el capítulo XVIII de *La vida*, cuando alude a las mercedes que Dios le mandó sin merecerlas. Considera que estas gracias son como talentos enterrados, es decir, que no se aprovechan. Se expresa la idea con el verbo "parecer", que puede remitir a opinión o, en este caso es más probable, a comparación, y no faltan las enunciaciones de humildad (se considera tierra infructuosa y mujer ruin): "En fin, mujer, y no buena, sino ruin. Parece que no sólo se asconden los talentos, sino que se entierran en ponerlos en tierra tan astrosa". [Vid. *La vida*, p. 96].

No sé si yo atino a lo que digo u si lo sé decir, mas a todo mi parecer pasa así.⁴⁹⁵

En el capítulo VIII de *La vida*, relata las mercedes que recibió del Señor y avisa del peligro de la vanagloria y de la importancia de tener buenos consejeros espirituales. Recurre a la interpretación individual y a su autorización por la experiencia.

Paréceme que por esto debían usar algunos santos irse a los desiertos; y es un género de humildad no fiar de sí sino creer que para aquéllos con quien conversa le ayudará Dios; y crece la caridad con ser comunicada, y hay mil bienes que no los osaría decir si no tuviese gran experiencia de lo mucho que va en esto.⁴⁹⁶

En ocasiones, la escritora emplea el verbo "veo" o "considero" para expresar la idea propia.⁴⁹⁷

Y veo yo claro, y he visto después, que para contentar a Dios y que nos haga mercedes quiere sea por manos de esta Humanidad sacratísima, en quien dijo Su Majestad se deleita. Muy muchas veces lo he visto por experiencia; hámelo dicho el Señor. He visto claro que por esta puerta hemos de entrar, si queremos nos muestre la Soberana Majestad grandes secretos.

Considero yo qué gran cosa es todo lo que está ordenado por la Iglesia, [...]

⁴⁹⁵ *La vida*, cap. XX, p. 112.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, cap.VII, p. 40.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, cap. XXII, p. 126 y cap. XXXI, p. 184.

3.5.2.6 Expresividad

Teresa de Jesús alude reiteradamente a sus vivencias propias para dar credibilidad y fuerza a su explicación.

Hase de notar mucho, y dígolo porque lo sé por experiencia, que el alma que en este camino de oración mental comienza a caminar con determinación [...] ⁴⁹⁸

Levántense contra mí todos los letrados, persiganme todas las cosas criadas, atorméntenme los demonios, no me faltéis Vos, Señor, que ya tengo experiencia de la ganancia con que sacáis a quien sólo en Vos confía. ⁴⁹⁹

El último fragmento citado refleja la seguridad de la autora en su fe y la actitud combativa contra el mal. Más adelante exclamará: "una higa para todos los demonios". ⁵⁰⁰ En Teresa de Cartagena no hallamos tanta carga expresiva pero sí el tono personal de varias aserciones. Como la Santa, emplea refranes, proverbios o frases populares para enfatizar y concretar ciertos contenidos.

Cuando menciona cómo la enfermedad ahuyenta una de las causas del pecado de soberbia, dice:

La quinta e muy vigolosa raíz de soberuia es las dinidades e honrras mundanas. Éstas, sy a los otros se allegan, de los enfermos asy las veo hyr como el diablo de agua bendita.
(f. 30v, p. 78)

⁴⁹⁸ *Ibid.*, cap. XI, p. 59.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, cap. XXV, p. 147.

⁵⁰⁰ *Ibid.*

Al explicar que Dios le mandó la enfermedad a la edad adecuada, dice: "me vino el socorro, mejor que el d'Escalona"⁵⁰¹ (f. 11r, p.52). Cuando distingue la honra que se debe a los padres de la que se expresa de forma hipócrita, acude al comienzo de un refrán, que sería lo suficientemente conocido como para no tener que citarlo en su forma completa (f. 6r, p. 45):

aunque algunas honras e reuerençias se hazen en este mundo, por las quales dezimos: "manos besa el onbre,etc"⁵⁰²

A la hora de interpretar el salmo "Oye fija, e acata e ynclina tu oreja, oluida el pueblo tuyo y la casa de tu padre" (f. 5v, p. 44), aclara que el significado "padre" no ha de entenderse literalmente, ya que el mismo Dios había expresado en uno de sus mandamientos que debía honrarse al padre y a la madre. De nuevo recurre a un refrán para subrayar la idea:

Pues a quien onrrar e amar nos manda, ¿cómo nos le mandaría oluidar? Ca el que bien ama, tarde oluida.⁵⁰³ (f. 6v, p. 45)

Teresa de Jesús, para hablar de la recepción gratuita de ciertas enseñanzas espirituales, dice que el

⁵⁰¹ Vid. Sebastián de Covarrubias, *Tesoro de la lengua castellana o española*, Barcelona, 1934, p. 532: "El socorro de Escalona, quando le llega el agua es quemada la villa toda" y también Eleanor O'Kane, *Refranes y frases proverbiales españolas de la Edad Media*, Anejo II al BRAE, Madrid, 1959, p. 42: "El acorro de Escalona, que quando llega el agua es la villa quemada".

⁵⁰² Vid. Gonzalo Correas, *Vocabulario de refranes y frases proverbiales*, Madrid, 1924, p. 191: "Manos besa ome, que la querría corta".

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 82: "Bien ama quien nunca olvida. De hacer el bien que puede" y también O'Kane, *op. cit.*, pp. 49 y 173.

alma "todo lo halla guisado y comido; no hay más que gozar".⁵⁰⁴ Explica que el haber recibido con anterioridad mercedes divinas puede ayudar a recibir otras "como a gente que ya era de su casa y ha comido, como dicen, de su pan".⁵⁰⁵ Cuando quiere subrayar que nadie debe creerse con derecho a la recepción de dones celestiales, aunque se haya ejercitado largo tiempo en la oración, de nuevo emplea una expresión de uso popular y remite al verbo "decir" en tercera persona, para destacar el uso común entre las gentes.

¿No es harto que haya merecido le tenga Dios de su mano para no le hacer las ofensas que antes que tuviese oración le hacía, sino que le ponga pleito por sus dineros, como dicen?⁵⁰⁶

Teresa de Cartagena también emplea expresiones del habla y las presenta con el verbo "decir" aunque generalmente en segunda persona del plural, para incluirse en el grupo de gente normal y anónima.

Desde que alguno anda muy ocupado en negocios, dezimos que no se acuerda de sí [...] (f. 4v, p. 42)

quando vemos acaesçe estos males dezimos: quien al mundo sirve, el mundo le da el gualardon. (ff. 20r-20v, p. 64)

El uso de este tipo de expresiones personalizan los textos de las dos escritoras y, además, los acercan al

⁵⁰⁴ *La vida*, cap. XXVII, p.156.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, cap. XIX, p. 106.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, cap. XXIX, p. 253.

receptor dándoles un tono más coloquial y alejado de una retórica ampulosa y cuidada. Tal vez se trate de otro elemento de "falsa modestia", es decir, podría responder al deseo de que no se las interpretara como vanidosas y entendidas. También debe considerarse que el estilo sermonístico, que las influiría notablemente, podía emplear elementos del habla popular para llegar más directamente a las personas comunes.

3.5.2.7 La experiencia

Como hemos dicho, las dos escritoras remiten constantemente a su vivencia personal, tanto para ejemplificar la teoría como para autorizar su voz pública. La autora de la *Arboleda* nos dice:

E yo haziendo cuenta con mi pobre juyzio, estando presentes la espireñcia, la qual en esta çiençia me haze saber más de lo que a<l>prendo, hallo que los que de dolençias y pasiones corporales somos fornidos, reçébmicos del Señor soberano çinco marcos de metal muy preçioso. (f. 24v, p. 69)

Los quales segunt mi sin[pleza] me muestra, parésçeme que deven ser éstos [...] para lo qual paresçe asaz conviniente cosa hablar de cada vno dellos sy la facultat de mi pobre juyzio bastase; mas por verdat dezir, con tan menguada discreçión los he sabido nonbrar, que para los disçerner y declarar, mal guarnida me veo asý de la théorica como de la plática. Pero syguiendo más la devoçión [que la] çiençia, y más me auisando la pasyón que la discreçión, diré aquello que Dios por su ynfinita misericordia a mi synpleza administrar quisyere. (f. 25r-v, p.70)

La experiencia autoriza y justifica el tratado, por ello Teresa de Cartagena individualiza los consejos generales e ilustra la doctrina con su testimonio. Es el caso de la glosa de la cita salmística (31, 9) "In camo et freno maxillas eorum *constrinje*, qui non aproxima[n]t [a]d te", que conjuga la teoría con la experiencia individual.

Agora veréys cómo tiene su fin derechamente contra mí esta buena abtoridat sobredicha de "Yn camo et freno, etc." E porque más claramente veaes ser mía e yo suya, pues me llama adonde quiere, diré lo que a mi sinpleza me presenta para socorro de aquesta pobre y desnuda escritura. Digo e afirmo que por mi grand bien y manifiesto prouecho, el Señor soberano con cabestro y freno de dolençia e pasyones costriñó las mexillas de mis vanidades. (f. 9r, p.49)

La autora asimila las "mexillas" con el deseo de las cosas mundanas, que disminuye con la edad. En la juventud estos deseos suelen estar "de la haz", y deben volverse "del envés", para ello es necesario el freno espiritual, que ella recibió de Dios a través de la enfermedad.

Mas quando está de la haz, que se entiende por la moçedat o jvuentut, entonçes es menester el remedio. ¡Pues ved si a buen tiempo me socorrió el Señor soberano con esta pasyón, que oy son veynte años que este freno ya dicho començó a costreñir la haz de mis vanidades! Por ende, quien se acuerda de mi nasçimiento o sabe a qué [n]úmero de años llega mi hedat, cuente bien y verá sy a buen tiempo me vino el socorro, mejor, en verdat, que el d'Escalona. Segunt esto, bien se pueden llamar mis vanos deseos, pues estaua de la haz, y asy se concluye, avnque desnuda y groseramente, la

autoridat sobredicha: "en cabestro y freno las maxillas".
(f. 11r, pp. 51-52).

Teresa de Jesús ilustra con su vivencia negativa la necesidad de que en los conventos se establezca clausura:

Por esto me parece a mí me hizo harto daño no estar en monasterio encerrado [...] ¡Oh grandísimo mal!, ¡grandísimo mal de religiosos!, no digo ahora más mujeres que hombres, adonde no se guarda relión; adonde en un monesterio hay dos caminos, de virtud y relión y falta de relión,⁵⁰⁷

Aconseja tener buenos guías espirituales ya que, si no, el devoto puede vivir confuso e intranquilo, como a ella le ocurrió,

Paréceme a mí que si yo tuviera con quien tratar todo esto, que me ayudara a no tornar a caer, siquiera por vergüenza, ya que no la tenía de Dios.⁵⁰⁸

Por experiencia he visto, dejando lo que en muchas partes he leído, el gran bien que es para un alma no salir de la obediencia.⁵⁰⁹

Las dos escritoras, en ocasiones, se ven incapaces de expresar en palabras el contenido espiritual que quieren comunicar, y remiten a la experiencia y al discernimiento de cada uno. Claro ejemplo son los fragmentos siguientes de la *Arboleda de los enfermos*:

⁵⁰⁷ *La vida*, cap. VII, pp. 31-33.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, cap.VII, p. 39.

⁵⁰⁹ *Libro de Fundaciones*, Prólogo, p. 49.

segunt cada vno puede en su ánima sentir mejor y más conplidamente que yo dezir lo sabría. (f. 28r, p. 74)

Yo no sé quién mejor ni tan bien lo pueda sentir que aquél o aquélla que lo ve por sus ojos y lo trata con sus manos. (f. 91, p. 39v).

Ca sin duda, quien conosçere qué cosa [es], conosçerá los bienes que digo e muchos mayores que dezir no sabria, (f. 42r, p. 95)

Por su parte, la Santa Doctora expone:

y hay mil bienes que no los osaría decir si no tuviese gran espirencia de lo mucho que no era esto. Verdad es que yo soy más flaca y ruin que todo los nacidos, mas creo que no perderá: quiera, humillándose, aunque sea fuerte, no lo crea de sí, y creyere en esto -a quien tiene espirencia.⁵¹⁰

También remiten a la vivencia y a la sensibilidad del lector cuando intuyen que algunos pasajes pueden ser malentendidos o confusos. Teresa de Jesús expone:

Por claro que yo quiera decir estas cosas de oración, será bien escuro para quien no tuviere espirencia.⁵¹¹

Esto es ansí, y quien tuviere espirencia, verá que es a el pie de la letra todo lo que he dicho.⁵¹²

De manera similar, la monja burgalesa se había

⁵¹⁰ *La vida*, cap. VII, p. 40.

⁵¹¹ *Ibid.*, cap. X, p. 53.

⁵¹² *Ibid.*, cap. XXV, p. 144.

apoyado en la experiencia interior del receptor para ser entendida en algunos momentos de su exposición doctrinal.

segunt cada vno puede en su ánima sentir mejor y más conplidamente que yo dezir lo sabría. (f. 28r, p.74)

Frente a las hondas especulaciones teológicas, Teresa de Cartagena defiende la espiritualidad interiorizada y, especialmente, la práctica de la virtud. Por ello, desprestigia su estudio en Salamanca y prefiere mostrar su vivencia. Cuando ha de citar un ejemplo de la suma virtud de la paciencia acude a Job, que padeció ejemplarmente todo tipo de tribulaciones. Éste encarna la idea de virtud activa que ella tomará como referencia de su existencia.

E así que para esto contradézir e así mesmo provar que la paçiençia no está en aquellos respectos [disimulación y alegría fingida en los trabajos] trabajar me conviene, buscando algund buen letrado el qual sea tal y tan estudioso en esta çiençia que su doctrina meresca aver estos dos nonbres: façere e doçere. Y porque destos ya pocos en nuestro tiempo [son] conviene bolver la rienda a los del tiempo pasado e antiguo cuyas estorias en loor suyo y enxemplo a nosotros la Escritura recuenta. Los quales, no en París ni en Salamanca aprendieron las leyes, mas en la escuela de obras perfectas así floresçieron, que fueron y son muy famosos maestros. (f. 42v, p. 96)

En general, las dos religiosas valoran más el conocimiento que nace de la vivencia y del sentimiento experimentado que de la ciencia que se aprende en las universidades o los libros. Esta idea, aunque responde a

la espiritualidad de la reforma, también puede tener que ver con la necesidad de autorización -como mujeres- de su palabra didáctica ante los letrados. Como había expuesto María Echániz⁵¹³ en torno a la experiencias religiosas de mujeres de la Edad Media y del Renacimiento: "Para ellas la espiritualidad experimental fue un camino alternativo de autoridad y poder religioso". En sus textos, frente al conocimiento racional surge el emocional y el elemento autobiográfico, que justifica y autoriza el escrito doctrinal.

3.5.2.8 Justificación y *captatio benevolentiae*

En nuestras autoras hallamos alusiones a su poca preparación, al estilo poco cuidado y a la escritura por petición. Estos elementos pueden englobarse en el recurso de la *captatio benevolentiae* con una base sincera de sentimiento de inferioridad. Esa "falsa" (¿o sincera?) modestia debe relacionarse con la conciencia religiosa que veía la soberbia y la vanidad como pecado,⁵¹⁴ pero también, y especialmente, puede responder a una disculpa por haber hecho literatura, a pesar de ser mujer.

Son conscientes de estar invadiendo un terreno, el de la escritura, que la sociedad les niega. Ese sentimiento se refleja, en general, en las primeras autoras, que temían que se les reprochará su entrada en

⁵¹³ Vid. «El cuerpo femenino como encarnación de Cristo: María de la Visitación, la monja de Lisboa (s. XVI)».

⁵¹⁴ La misma Teresa dirá en la *Arboleda de los enfermos* (p. 77, f. 30r): "la quarta rayz de sobervia sy es graçiosa eloquencia e muy aleuado entender o yngenio".

el ámbito masculino del saber y de las letras. Por ello, muchas de estas escritoras adoptaron una actitud sumisa y de disculpa ante los receptores. A lo largo de sus textos, o al menos en el inicio, mencionaban su "baxeza" o su entendimiento "mugeril" como intento de disculpar su atrevimiento.

Teresa expone en la introducción del primer tratado:

E como la baxeza e groseria de mi mugeril yngenio a sobir más alto non me consienta, atreuiéndome a la nobleza e santidat del muy virtuoso Rey e Profeta llamado Dauit, comyenço a buscar en su detouísymo cançionero, que "Salterio" se llama, algunas buenas consolaçiones. E fallé más de lo que buscaua; ca yo buscaua consolaçiones y allé amonestaçiones, buscaua consejos e fallélos syn dubda tantos y tales que, sy por ellos guiarme quisyere, poblaré mi soledat de arboleda graçiosa, so la sonbra de la qual pueda descansar mi persona y reçiba mi espiritu ayre de salud. (f. lv, p. 38)

Una autora anglosajona del siglo VIII, Hugerbuzc, abadesa del monasterio de Heidenheim en Alemania, expresó en el prólogo a su *Vida de Willebald y Wynnebald*⁵¹⁵ la misma concepción de la inferioridad de su sexo y utilizó la imagen del árbol para aludir a conocimiento, en su caso conocimiento elaborado por ella, frente a Teresa que mencionaba un saber recibido. En ambas autoras, la idea de inferioridad se conecta con la imagen espacial de hallarse abajo.

Sin embargo, yo, sobre todo, corruptible por la frágil y femenina debilidad de mi sexo, sin el sostén de presunción

⁵¹⁵ Peter Dronke, *Las escritoras de la Edad Media*, vers. cast. Jordi Arnaud, Barcelona, Crítica, Grijalbo Mondadori, 1995, p. 59.

alguna de sabiduría o exaltada por la realización de un gran esfuerzo, sino forzada espontáneamente por la violencia de mi deseo, como una criatura ignorante que arrancase unas pocas cosas de la sagacidad del corazón, de muchos árboles frondosos y en sazón cargados de flores varias, con la poca habilidad de que soy capaz, y aun de las ramas más bajas, me complace recoger, reunir y explicar con detalle unas cuantas cosas para que las conservéis en la memoria.⁵¹⁶

Berceo también menciona con humildad su intención de difundir ciertos saberes, que metaforiza en la imagen del árbol (que en su obra simbolizan los milagros de la Virgen), pero no se expresa el sentimiento de inferioridad debido a su género, sino que responde a la modestia cristiana.

Quiero en estos árboles un ratiello sobir
e de lo sos miraclos algunos escrevir;
la Gloriosa me guíe qe lo pueda complir,
ca yo non me trevería en ello a venir⁵¹⁷

En cambio, Teresa de Cartagena, en su segundo

⁵¹⁶ M^a-Milagros Rivera ofrece otra traducción del texto latino:

Y aun así yo especialmente, corrompible por la frágil simpleza femenina de mi sexo, no apoyada en prerrogativa alguna de sabiduría exaltada por la energía de una gran fuerza, pero impelida espontáneamente por el ardor de mi voluntad, como una criaturilla ignorante que entresaca unos cuantos pensamientos de la sagacidad de su corazón, de los muchos árboles frutales repletos de variedad de flores, me complace arrancar, reunir y exhibir unos cuantos, reunidos con un débil arte cualquiera, al menos de las ramas más bajas, para que lo retengáis en la memoria.

Vid. «Textos de mujeres medievales y crítica feminista contemporánea» en Margarita M. Birriel (comp.), *Nuevas preguntas, nuevas miradas. Fuentes y documentación para la historia de las mujeres (siglos XII-XVIII)*, Granada, Feminae, Universidad de Granada, 1992, (pp. 139-154), p. 143

⁵¹⁷ *Milagros de Nuestra Señora*, p. 11.

tratado, remite a su incapacidad debida a su condición de mujer, tanto en la presentación (II, f. 50r, p. 112v), donde habla de su "entendimiento flaco e mugeril", como en la «Introducción» (II, f. 50v, p. 113), en donde vuelve a mencionar su "flaco mugeril entendimiento".

Teresa de Jesús se considera "cosa tan ruin, tan baja, tan flaca y miserable y de tan poco tomo [...] En fin, mujer, y no buena, sino ruin".⁵¹⁸ Antes de desarrollar la conocida alegoría de las cuatro maneras de regar el huerto, que remiten a los diversos grados de oración, se disculpa por emplear comparaciones. Deja claro que no lo hace por lucimiento o vanidad, sino por necesidad e intención de que la materia quede más clara:

Habré de aprovecharme de alguna comparación, aunque yo las quisiere escusar por ser mujer y escribir simplemente lo que me mandara; mas este lenguaje de espíritu es tan malo de aclarar a los que no saben de letras, como yo, que habré de buscar algún modo, y podrá ser la menos veces acierte a que venga bien la coparación; servirá de dar recreación a vuestra merced de tanta torpeza.⁵¹⁹

Las expresiones de modestia y de justificación, que las dos religiosas desarrollan, parecen pedir disculpas por su atrevimiento como mujeres a expresarse literariamente.

La Santa carmelita expone en *La vida*⁵²⁰ que no quiere

⁵¹⁸ *La vida*, cap. XVIII, p. 96.

⁵¹⁹ *Ibíd.*, cap. XI, p. 54.

⁵²⁰ En 1691, la religiosa Sor Juana Inés de la Cruz explicará, en una carta dirigida a "Sor Filotea de la Cruz", que sólo ha publicado por propio interés dos textos devotos que no ha querido firmar (las demás obras se han difundido sin su participación).

que se sepa el nombre de quien ha compuesto el texto (es decir, no quiere que se haga público el texto con su nombre). Aclara que su elaboración responde a la petición para explicar las mercedes divinas y para elogiar la misericordia del Señor:

yo digo lo que ha pasado por mí, como me lo mandan, y si no fuere bien, rompéralo a quien lo envió [...] ni quiero, si a alguien lo mostraren, digan quién es, por quién pasó, ni quién lo escribió; que por esto no me nombro, ni a nadie [...] Y por pensar que vuestra merced hará esto, que por amor de el Señor le pido, y los demás que lo han de ver, escribo con libertad. De otra manera sería con gran escrúpulo, fuera de decir mis pecados, que para esto ninguno tengo, para lo demás basta ser mujer para caérseme las alas, cuantimás mujer y ruin [...] bien sabe mi Señor que no pretendo otra cosa en esto, sino que sea alabado y engrandecido un poquito de ver que en un muladar tan sucio y de mal olor hiciese huerto de tan suaves flores.⁵²¹

La autora de *la Arboleda* justifica su obra porque difunde un conocimiento especial, esto concuerda con el

Justifica esa publicación por su contenido espiritual que quiere que Sor Filotea divulgue entre las hermanas de la comunidad. Como Santa Teresa (a la que la escritora mexicana menciona), dice que su escritura responde, en general, a peticiones externas y que la enfermedad y las varias ocupaciones le han obstaculizado una buena labor literaria. A lo largo de la epístola refleja el malestar social que le ha ocasionado el interés que Dios le dió por aprender ciencias y componer textos: "Su Majestad sabe por qué y para qué; y sabe que le he pedido que apague la luz de mi entendimiento dejando sólo lo que baste para guardar su ley, pues lo demás sobra, según algunos, en una mujer; y aun hay quien diga que daña."

[Cfr. "Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz", *Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, IV. *Comedias, Sainetes y Prosa*, ed., introd., y notas Alberto G. Salcedo, México, FCE, 1957, pp. 440-475 (el fragmento reproducido se halla en la pág. 444)].

⁵²¹ *La vida*, cap. X, pp. 52-53.

tópico del escribir para divulgar los conocimientos que uno tiene para que sean aprovechados. Otra justificación que la autora expone para apoyar su texto es la que se relaciona con el tópico de evitar el pecado de ociosidad.

E avnque non desenbuelta la lengua, y peor dipuesto el sentido, solamente por no dar lugar a estos dos daños, los quales son soledat e vçiosidat, e pues la soledat no puedo apartar de mí, quiero fuir la vçiosidat porque non pueda trauar casamiento con la soledat, ca sería vn pelygrosos matrimonio [...] quiero hazer guerra a la [o]ççiosydat ocupándome en esta peque[ña] obra, la qual bien se puede dezir que no es buena nin comunal, mas mala del todo. Pero pues el fin porque se haze es bueno, bien se puede seguir otro mayor bien [...] no e curado de mirar tanto en la polidez de las palabras quanto en declarar la realidat de la verdat; (f. 2r-2v, pp. 38-39)

Nótese que el fragmento conjuga expresiones que pertenecen a la tónica del exordio (la escritura motivada para evitar la desidia, la finalidad virtuosa) con otras que se vinculan a la falsa modestia (la infravaloración de la obra, la poca importancia de la forma frente al contenido).⁵²² Estas expresiones conjugan la retórica con el sentimiento sincero de inferioridad o el temor al reproche. Este temor conduce a las dos autoras a desarrollar argumentos que autoricen sus textos, entre ellos destaca el de la inspiración y la ayuda divina.

⁵²² Vid. Curtius, *op. cit.*, I, pp. 127-136.

3.5.2.9 La inspiración divina

La aceptación de la inferioridad de entendimiento fue un arma de doble filo para varias autoras religiosas, ya que les permitió ensalzarse como ejemplos de seres humildes semejantes a Cristo. Éste había proclamado que el Reino de Dios era de los pobres de espíritu. Esta idea se integraba en la teoría de la inversión característica del cristianismo.

Teresa de Cartagena no escapa a la idea de que los seres humildes y menos agraciados en el mundo pueden adquirir favores especiales de Dios. Como ya se ha comentado, este tema es fundamental en *Admiración operum Dey*, donde la autora convierte las diversas menciones a su simpleza en autorizaciones de la comunicación con lo divino.

E asý seguirá que quando viéremos que Dios ha fecho o faze de nada alguna cosa, loaremos la su onipotencia; e quando viéremos que de pequeñas cosas ha fecho e faze Dios grandes cosas, loaremos la su manifiçencia; e quando viéremos que a los synples e rudos entendimientos haze Dios sabidores e guardadores de la ley, lo[a]remos a su eternal sabiduría; e quando viéremos que a los malos da Dios entender e obrar algunos bienes loaremos su ynestimable bondad; e quando viéremos que a los pecadores faze<r> Dios graçias e merçedes, e loaremos la su grand misericordia; e sy viéremos que las henbras hazen tractados, e loaremos los dones de la su santa graçia e diuinal larg[ue]za. (ff. 57v-58r, pp. 126-127)

El caso individual de Teresa puede identificarse con cada uno de los ejemplos que el fragmento, con ritmo oratorio, expone, pero especialmente conecta con el último, que

recoge el acento climático de la enumeración.

La escritora defiende que a la gracia divina pueden acceder hombres y mujeres y, como varias místicas medievales, autoriza su mensaje en la experiencia de Dios. El que la escritora burgalesa explique, en la segunda obra, que la gracia divina hizo posible la composición de un anterior tratado no parece ser sólo una expresión retórica de humildad cristiana. Ella menciona la inspiración divina, que la convirtió en instrumento de Dios.

La alusión a la inspiración se relaciona con el tema de la importancia del contenido que se quiere expresar. En la *Arboleda*, Teresa explica que su intención es comunicar su experiencia de la misericordia de Dios y alabar su nombre.

deseo que conoscan todos la grand misericordia del Señor manifestada en mí. (f. 15r, p. 57)

En el segundo tratado, la autora ofrece una interpretación de su primera obra en donde metaforiza el conocimiento revelado por medio del término "Luz":

E quando escreuí aquel tractado que trata de aquesta yntelectual Luz e sobredicha çiençia, (II, f. 64r, p. 138)

Un siglo después, la Santa Doctora recordará lo que San Pedro de Alcántara (autor importante del recogimiento) le había explicado en cuanto a la receptividad femenina de ciertas mercedes divinas.

Y hay muchas más [mujeres] que hombres a quien el Señor hace estas mercedes, y esto oí al santo Fray Pedro de Alcántara (y

también lo he visto yo), que decía aprovechaban mucho más este camino que hombres, y daba de ello ecelentes razones, que no hay para qué las decir aquí, todas en favor de las mujeres.⁵²³

En el primer capítulo de las Terceras moradas expone que "muchas veces", Dios otorga paz y conformidad "a los más flacos".⁵²⁴ En estas palabras, se adivina una referencia a la condición humilde, pero receptiva a Dios, de la mujer. La religiosa se describe constantemente como débil y ruin y, en general, considera a las mujeres como flacas de entendimiento. Al igual que Teresa de Cartagena, no considera esa flaqueza ni la debilidad física como un elemento negativo para la perfección espiritual. Entiende que hombres y mujeres se hallan en igualdad de condiciones ante la salvación del alma. Tiene presente que Cristo no trató en inferioridad a las que quisieron seguirle y, por ello, tampoco será injusto con las religiosas de San José, que sólo desean seguir la voluntad del Señor.

ni aborrecisteis, Señor, cuando andabais en el mundo, las mujeres, antes las favorecisteis siempre con mucha piedad.⁵²⁵

Aunque el fragmento es suficientemente explícito, debe tenerse en cuenta que Teresa de Jesús había escrito con anterioridad una versión más combativa, que se conserva en el códice de El Escorial.

⁵²³ *La vida*, cap. XL, p. 261.

⁵²⁴ *Las moradas*, p. 296.

⁵²⁵ *Camino de Perfección*, cap. III, p. 81.

Antes las favorecisteis siempre con mucha piedad y hallasteis en ellas tanto amor y más fe que en los hombres, pues estaba vuestra sacratísima Madre, en cuyos méritos merecemos y por ener su hábito, lo que desmerecimo por nuestras culpas. ¿No basta, Señor, que nos tiene el mundo acorraladas e incapaces para qe no hagamos cosa que valga nada por Vos en público ni osemos hablar algunas verdades que lloramos en secreto, sino que no nos habíais de oír petición tan justa? No lo creo yo, Señor, de vuestra bondad y justicia, que sois juez, y no como son hijos de Adán y, en fin, todos varones, no hay virtud de mujer que no tengan por sospechosa.

Sí, que algún día ha de haber, Rey mío, que se conozcan todos. No hablo por mí, que ya tiene conocido el mundo mi ruindad, y yo holgado que sea pública, sino porque veo los tiempos, de manera que no es razón desechar ánimos virtuosos y fuertes, aunque sean de mujeres.⁵²⁶

Cuando leemos estas valientes y audaces palabras, entendemos que, en ese momento, un confesor corrigiera el párrafo. La escritora decidió seguir la opinión de este corrector cuando copió el libro en el códice de Valladolid. Por fortuna, conservamos la versión inicial que nos muestra claramente la conciencia de limitación social que vivieron, en términos generales, las primeras escritoras y algunas religiosas que buscaron un diálogo personal con lo divino.

3.5.2.10 Criaturas de Dios

Las dos Teresas defienden ante todo una piedad sincera que lleva al devoto a conocerse a sí mismo,

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 81 n.170.

reconocer su humildad y buscar en su interior a Dios. Ensalzan el valor del aislamiento para comunicarse en oración con el Señor. Se trata del recogimiento que varios autores de la baja Edad Media y del Renacimiento defendieron junto a la importancia de la vivencia personal y sencilla de la fe cristiana. En este contexto la voz individual y humilde, de hombre y de mujer, de persona culta o iletrada, adquirió autoridad y derecho a expresarse. Se defendió la idea de que Cristo había sido humilde y manso y que también había querido comunicar sus enseñanzas a las mujeres. Ellas, como los hombres, eran seres creados a la imagen y semejanza de Dios. Su debilidad, además, las hacía ejemplo de las virtudes que había encarnado Jesucristo y del mensaje de que el Reino de los Cielos era para los sencillos de corazón.

3.6. *Arboleda de los enfermos*

3.6.1 El género consolatorio

El primero de los dos tratados conservados que Teresa de Cartagena escribió, *Arboleda de los enfermos*, se integra en el género de las consolaciones que iniciaría Boecio (460/80-524/26) con *De consolatione philosophiae*. Esta obra, principalmente a raíz de la versión castellana de López de Ayala, tendrá gran popularidad en la península a finales del XV. Como ha estudiado Pedro Cátedra,⁵²⁷ el género consolatorio vivió

⁵²⁷ «Prospección sobre el género consolatorio en el siglo XV», *Letters and society in fifteenth-century Spain, Studies presented to P.E. Russell on his eightieth birthday*, ed. A. Deyermann and J.

en la literatura castellana un momento de expansión entre 1450-60. Fue cultivado especialmente por cancilleres y humanistas. Responde a un período cronológico que valora la literatura como medio de expresión política y conversacional. Refleja la cultura humanista, especialmente cuando se trata de epístolas consolatorias, como la *Arboleda de los enfermos*.

Otro elemento propio del Humanismo es la nueva concepción del ser humano y la valoración del yo, que también podemos ver reflejado en las dos obras de Teresa de Cartagena, que ofrecen elementos autobiográficos. Estos elementos conectan con la importancia de la piedad personal y la experiencia individual que trajo la nueva espiritualidad bajomedieval.

El tratado de Teresa va precedido de un envío, que actúa de marco epistolar, dirigido a una señora y expresa el sufrimiento personal de la sordera, que sería, según Deyermond,⁵²⁸ el impulso último y el elemento que modela su escritura. El texto tiene unos rasgos individualizadores que la caracterizan de "autoconsolación" de un sufrimiento personal. Barajando

Lawrance, The Dolphin Book Co, Llangrannog, 1993, pp. 1-16.

P. Cátedra ofrece un catálogo de treinta y dos composiciones consolatorias enmarcadas en una epístola o bien desarrolladas en un tratado. Seis de las treinta y dos consolaciones se dirigen a mujeres y otra fue compuesta por una anónima dama [*Carta de consolaciones e amonestamientos de una discreta señora a Mosén Fernando e su respuesta*]. En ese contexto debe incluirse la *Arboleda de los enfermos* de Teresa de Cartagena.

528

Her training would have given her the technical ability to write words on paper, and to organize her thoughts [...]. Some additional factor is needed, and it is the obvious one: her deafness [...] that it is also the secret of her creativity,

Cfr. «"El convento de dolencias" the works of Teresa de Cartagena», p. 28.

las pocas fechas que se tienen relacionadas con la autora en cuestión, parece ser que ésta compondría la obra hacia los treinta y cinco o cuarenta años.

Teresa de Cartagena parte de su experiencia personal, que necesita proyectar hacia los demás y así, desde su propio ejemplo, consolar a los que la leyeran, a la vez que agradecer a Dios su misericordia. Se dirige a los que padecen dolores físicos -en especial los sordos- para que, valiéndose de la suma virtud que es la paciencia, y abriendo los oídos a su interior, sepan aprovechar su sufrimiento para conectar con el verdadero mundo. El dolor físico es visto como una condición positiva para el hombre ya que, como vía de purgación, le conduce más rápidamente hacia el camino de la salvación.

con cuánto amor, con cuánta misericordia se nos dan estas aflicciones e pasiones corporales, no tanto por nuestros pecados, que lo bien mereçen, como porque nos alleguemos a Dios, que es nuestro soberano Bien. (f. 11v, p. 52)

El texto refleja la influencia de *Consolación de la Filosofía* de Boecio. Tal vez habría leído "el Boecio" al que su tío alude en su testamento cuando explica que lo había prestado a Juana de Cartagena, la hermana de nuestra autora.⁵²⁹

También hallamos en la *Arboleda* coincidencias con *Consolaciones de la vida humana*, libro que don Pedro de Luna (m. 1424) escribió cuando ya estaba retirado en Peñíscola. En dicha obra se exponen consolaciones para todo tipo de sufrimientos y adversidades, entre ellas la

⁵²⁹ Vid. p. 241 del presente estudio.

sordera. En un momento dado, el autor expone:

Item, non te debes turbar si por ventura eres sordo, ca es quitada la ocasion de ti en oir muchas palabras vanas é malas empecibles á ti. [...] Item, por ser sordo, oirás mejor por los oidos del ánimo las palabras que Dios dentro en tí fabla, segund dijo David: "Oiré lo que en mí fabla el mi Señor".⁵³⁰

La autora parece haber puesto en práctica esa consolación, que ahora ella, desde su propia experiencia y a través de la escritura de la *Arboleda*, aconseja a los enfermos que la estuvieran leyendo. Teresa de Cartagena también recurre a los *Salmos* de David para ilustrar la explicación:

E con el silencio ya dicho, ynclinando la oreja del mi entendimiento, pues la del cuerpo mal me ayuda, parésceme que espiritualmente óy resonar aquestas palabras: "Oye fija, e acata e ynclina tu oreja, olvida el pueblo tuyo y la casa de tu padre". (f. 5v, p. 44)⁵³¹

Se constatan similitudes entre el tratado de Teresa y otro tratado consolatorio del XV, el *Libro de las tribulaciones* de López de Minaya. Ambos autores aluden al *Libro de Job*. Minaya reproduce en estilo directo las palabras del personaje bíblico:

⁵³⁰ *Consolaciones de la vida humana en Escritores en prosa anteriores al siglo XV recogidos e ilustrados por Pascual de Gayangos*, Madrid, M. Rivadeneyra, 1860, Atlas, BAE, 1952, t. 51, p. 600.

⁵³¹ Hutton expone éste y otros ejemplos comparativos con Pedro de Luna en la introducción de su edición. En la edición inglesa de Seidenspinner-Nuñez también se subraya las coincidencias temáticas y expresivas entre don Pedro de Luna y Teresa de Cartagena.

Esto cuenta fermosamente Job diciendo: "Sobrevínome la tribulación e cércome en derredor, alueñe apartó de mi mis hermanos e mis parientes e mis conoscientes; así como de extraño se apartaron de mí e desamparáronme mis próximos e los que me conocían me olvidaron. Los que vivían en mi casa, mis siervos e mis sirvientes, así como ageno me miraron [...] E ansí acaesce a muchos, e veyendo el hombre cuerdo que sus amigos le desampararon en el tiempo del menester e de la tribulación."⁵³²

La escritora también tiene presente la experiencia de Job cuando comenta el desamparo del enfermo:

los amigos e parientes le<s> avrán en despreçio, mas su mesmo padre y madre [...] mas entre los syervos menores de todo su progenie será despreçiado [...] (f. 29v, pp. 76-77)

En ocasiones, las coincidencias surgen entre estos dos autores y Pedro de Luna y, seguramente, responden a la tópica del género. Así los tres citan el ejemplo bíblico del leproso Lázaro cuyas llagas, es decir, los sufrimientos, lo acercaron a Dios.

Pedro de Luna expone:

Más así como el clamor muy mucho repetido de Dios es mas oido, ansí por esa mesma manera, si un homme toviese muchas bocas, é todos sus miembros fuesen bocas, é juntamente á Dios diesen voces, mas ligeramente alcanzarian de Dios audiencia. Ansi ciertamente cualquiera peersecución es ansí boca claramente en el artículo de la necesidat. Onde dice Pedro de Rávenas fablaron de Lázaro el pobre, que tantas bocas touo

⁵³² *Libro de las tribulaciones* en P. Fernando Rubio, O.S.A., (ed. y est. prel.), *Prosistas castellanos del siglo XV*, vol. II, Madrid, Atlas, BAE, 1964, t. 171, p. 278.

clamantes, quantas llagas el su cuerpo eran atormentantes, é non es amigo, é qué cosa debo yo buscar, non cosa alguna ciertamente, sinon á Dios debo querer.⁵³³

Minaya explica que los dolores son como oraciones y clamores de los enfermos que llegan a Dios. Surge el ejemplo de Lázaro por medio de la cita a un "santo doctor":

Onde dize un santo doctor sobre un Evangelio de Sant Lucas, que fabla de las dolorosas llagas que Lázaro el leproso tenía que dava voces al Señor quantas eran las llagas que le davan dolor, e asi parece lo que arriba diximos, que las tribulaciones fazen las oraciones más caras e más dignas de ser oídas del Señor.⁵³⁴

Teresa menciona de forma más personalizada el caso de Lázaro, que dice haber leído (tal vez en la obra de alguno de los dos autores mencionados, de los dos o del Evangelio -Lucas 16, 19-31-):

Y por çierto yo diría quel enfermo paçiente syenpre ora e bendize a Dios; y avnqu'esté callando, sus mismos dolores oran por él y bendizen a Dios e lo ynvoan en su socorro. Onde se lee de Sant Lázaro que quantas llagas tenía en su bendito cuerpo, tantas bocas clamantes tenía al çielo y con todas ellas loava y bendezía a Dios. Pues los dolores corporales y pasiones nuestras bendizen a Dios y confiesan la manalia de sus santas obras, (f. 41r, p. 93)

⁵³³ *Consolaciones de la vida humana*, p. 568.

⁵³⁴ *Libro de las tribulaciones*, p. 300.

3.6.2. El testimonio personal

Teresa de Cartagena explica en su primer tratado que la enfermedad le llegó en la juventud y que luego se recrudeció. Interpreta la sordera como castigo justo dirigido a hacerle rectificar su comportamiento. Su caso pasa a verse como ejemplo de los castigos paternales de Dios. Éste es comparado con el padre que pretende enmendar al hijo en la adolescencia, que es cuando se tiende hacia los malos deseos. Si el castigo no es efectivo debe recrudecerse en la juventud, antes de que sea demasiado tarde.

e como el padre discreto castiga al hijo culpable con amor e piadat bien asý el çelestial Padre quiso corregir mis culpas con paternal caridat. E para esto mostrar, veamos qué manera tiene e deue thener qualsequier padre discreto que quiere castigar e hazer bueno a su hijo. Ésta me paresçe que deue ser lo primero: que comience el castigo en la tierna hedat. (f. 11v, p. 52)

Como se observa en la cita, la autora se mueve del consejo general al caso personal. La escritora, a lo largo del tratado, alterna la tercera persona -que impersonaliza la narración- con la primera del singular, que ofrece la perspectiva de un texto testimonial (a modo de las *Memorias* de Leonor López de Córdoba) que complementa un tratado de tono sermonístico y didáctico.

Cabe preguntarse si la expresión de la experiencia personal es la finalidad del texto. Es decir, ¿Teresa de Cartagena pretendía exteriorizar sus reflexiones y mostrar su caso particular? Entonces estaríamos ante una

obra testimonial y autobiográfica. O bien, la escritora recurre a la experiencia vivida para autorizar su tratado didáctico-moral. En este caso, lo testimonial funcionaría a modo de *exemplum*, y el texto tendría una finalidad básicamente didáctica y predicadora. Lo que sí es claro es que el tratado ofrece la voz personal e interior de la autora.

En la *Arboleda*, como ha expuesto Carmen Marimón Llorca,⁵³⁵ se combina lo "teórico, con lo práctico, lo individual con lo general, lo sagrado con lo profano, lo culto con lo popular, lo imaginario con lo real", pero partiendo de una experiencia personal.

Gregorio Rodríguez⁵³⁶ ha interpretado la *Arboleda* como un texto de doctrina religioso-moral que, siguiendo los pasos retóricos del enseñar deleitando, se vale de su experiencia vital como *exemplum* para adornar la doctrina. Este interés por expresar la experiencia individual, además, conecta con el movimiento de reforma que originó escritos que tendían a la introspección, como es el caso del tratado de Teresa, donde, a diferencia de las *Memorias* de Leonor López, se describe la vivencia interior. En la autodescripción se vislumbrarán aires renacentistas al apoyar el ascetismo (que en la época de Cisneros tuvo gran defensa), el arrepentimiento⁵³⁷ y

⁵³⁵ Marimón Llorca, *op. cit.*, p. 124.

⁵³⁶ «La autobiografía como "exemplum": *La arboleda de los enfermos* de Teresa de Cartagena», *ENTEMU*, 1981, pp. 367-370.

⁵³⁷ Actitud que J. Luis Romero anota como rasgo innovador en la biografía del XV castellano. *Vid.* «Sobre la biografía española del siglo XV», p. 133. En este artículo, J. L. Romero comenta ciertos elementos innovadores de la biografía escrita en castellano en el 1400. Género que siguió anclado -según comenta- a contenidos medievales.

cierto individualismo, que se da en nuestra autora al querer proyectar su experiencia, aunque en último término relegada al arquetipo de la cristiana con fuerte fe en Dios.

La *Arboleda* podría interpretarse como un texto biográfico con finalidad ejemplar, donde la autora expone su sufrimiento y su acercamiento a Dios. Desde este punto de vista, no se desmarcaría, en parte, de la intención de las biografías que florecieron en el XV, por exponer un modelo de comportamiento y por tratarse de una religiosa. Según J. Luis Romero, el caballero y el prelado son los individuos dignos de ser historiografiados a lo largo de la Edad Media, "salvo pequeñas variantes impuestas por la deformación cortesana del caballero y el religioso, uno y otro constituyen todavía en el último período dominantes en España".⁵³⁸

Si se sigue este razonamiento, las *Memorias* de Leonor López podrían verse como la biografía de una noble, y la *Arboleda* como la de una religiosa. En ambos casos, la finalidad se encamina a ofrecer modelos de conducta. Por un lado, se expone la fortaleza de ánimo, de espíritu valiente y de servicio leal al señor o señora; por otro lado, la fuerte fe en Dios, la virtuosa paciencia, la serenidad y el aislamiento de los pecados del mundo.

Cabe añadir que a lo largo de la Edad Media castellana sólo se compusieron biografías sobre hombres, fueron "oradores y defensores quienes parecieron dignos de ser considerados claros varones" -comenta J.Luis

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 123

Romero.⁵³⁹ En general, la Edad Media valoraba la caballería por ser la actividad suprema en la que el hombre destacaba, es decir, la hazaña bélica, la valentía, la fuerza física... lo que Teresa, en su segundo tratado, definirá -por analogía con el ámbito masculino- como actuaciones propias de la "corteza" del árbol.

Frente a heroicas gestas que seguían narrándose en el siglo XV, surge la autobiografía de una mujer enferma que quiere exponer su experiencia y su lucha. La batalla de nuestra autora no es exterior, ni realizada con espadas, sino que es interior y ganada con la paciencia, la oración y la fe. Ante la expresión del mundo hacia fuera surge la narración de lo interior, de la preocupación individual, del sufrimiento psíquico por el sentimiento de soledad...

Teresa aboga por el espacio interior e íntimo, que en su segunda obra relacionará por analogía con el "meollo" del árbol. La autora entiende que ese espacio es el propio de la mujer y no lo pretende rechazar, sino que lo revalorizará. De hecho, a lo largo de la *Arboleda*, la autora irá ofreciendo una serie de imágenes que oponen lo interior positivo (convento, casa de la "rica çena", el enfermo como morada de la virtud ...) con lo exterior, que pasará a verse como negativo (aunque en un principio sea el enfermo el que esté fuera, en una isla o fuera del "pueblo" o "la casa del padre"). Frente a la reclusión y el silencio por los que aboga, están "la fabla mundana" y "el ruydo de las ocupaçones seglares" (f. 4v, p. 42). Se opone la casa a la que el enfermo está invitado, para

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 125.

"la çena manífica de la salut perdurable", a "las plaças y [los] mercados donde se conpran y venden los temporales plazerés" (ff. 13v-14r, p. 55). En las pp. 44-47, al interpretar la cita salmística: "Oye fija, e acata e ynclina tu oreja, olvida el pueblo tuyo y la casa de tu padre", la autora asimila el pueblo con las codicias y vanidades del mundo terrenal y la casa del padre con la inclinación humana al pecado. Este espacio interior (ciudad, pueblo o casa) será positivo cuando nuestra conciencia sea liberada de los vicios terrenales y esté bien regida por la razón.

La *Arboleda* destaca en el panorama del XV por ser un texto de autoría femenina, es decir, de un ser relegado al silencio, a lo interior y lo escondido, que parece no tener que decir nada. Pero ese espacio también tiene algo que ofrecer como modelo a seguir o consejo que escuchar, y eso es lo que la autora intentará demostrar en su segunda obra.

Puede que la experiencia vital que narra Teresa sólo sirva de introducción, presentación o adorno de un texto didáctico, pero también puede verse como un ejercicio literario de una mujer que busca autorizarse mediante la escritura y la proyección personal.

La *Arboleda de los enfermos* puede considerarse un texto autobiográfico⁵⁴⁰ donde se explica e interpreta la experiencia personal de una conversión interior positiva, que ha conducido a la autora a adquirir identidad y

⁵⁴⁰ Arturo Firpo ha expuesto que "la autobiografía es ante todo una autointerpretación de la experiencia vivida". Cfr. «Un ejemplo de autobiografía medieval: Las "Memorias" de Leonor López de Córdoba (1400)», 1981, p. 21.

conocimiento de sí misma y de lo transcendental. Teresa desea o necesita comunicarlo de la única manera que puede, mediante la escritura. Su voz pública pretende servir de ejemplo o ayuda a otras personas que pueden hallarse en similares circunstancias.

3.6.3. Estructura y contenido

El texto se inserta, formalmente, en el marco epistolar ya que se dirige a una señora, que posiblemente sería la misma a la que remite su segundo tratado, doña Juana Mendoza.

El género de la epístola fue una de las formas predilectas (la otra sería el diálogo) para textos humanistas. Este sería otro rasgo del tratado de Teresa que lo proyecta hacia delante, hacia el Renacimiento y el Humanismo. Pero la forma epistolar es tan sólo el marco inicial porque las consolaciones y los consejos se dirigen al común de los enfermos y no al receptor particular. Es la misma autora la que sufre y se consuela con el texto y comparte el sufrimiento con los dolientes.

El contenido de la obra se desarrolla con cierta coherencia y orden y puede dividirse en tres apartados.

Al inicio del tratado, nos encontramos con la presentación de la obra (escrita por la misma autora o por el copista) y lo que podemos agrupar en una primera parte (ff. 1r-2v, pp. 37-40): la dedicatoria a una señora y el planteamiento de lo que será el tono, contenido y tema del tratado.

[G]rand tiempo ha, virtuosa señora, que la niebla de tristeza temporal e humana cubrió los términos de mi beuir e con vn espeso touellino de angustiosas pasyones me lleuó a una ynsula que se llama "Oprobrium hominum et abiecio plebis" [...] plogo a la misericordia del muy Altýsimo alunbrarme con la luçerna de su piadosa graçia [...] deseosa de manifestar a los que saberlo quisyeren, aquello que en mí manifiesto paresçe, <que> ha fin como yo lo conosco, lo conoscan todos. E como yo doy graçias al Señor soberano, den todos graçias e loores a Aquél a quien todo loor deue ser atribuydo. [...] Ca yo, despedida de los loores humanos y no menos desnuda del mereçimiento de aquéllos, do fin al prólogo e comienço a la pequeña y defectuosa obra, por fundamento de la qual me plaze tomar las palabras siguientes: "In camo et freno maxillas eorum constrinje, qui non aproxima[n]t [a]d te".
(ff. 1r-2v, pp. 37-40)

La autora parte de la experiencia personal, que quiere exponer para que sirva de ejemplo de la bondad divina y de consolación a los que sufren y, a la vez, con el tratado pretende dar gracias a Dios y exhortar a que los demás-tomando de nuevo su ejemplo- también lo hagan.

Desde el inicio, la autora recurre a expresiones de modestia y al concepto de la gracia divina, tal vez en un intento de autojustificar el haberse decidido a escribir sobre consejos espirituales.

El segundo apartado se refiere a la vía ascética, donde la autora glosa y desarrolla citas mayormente cogidas de los *Salmos*. Con estas citas apoya la interpretación de su experiencia vital o bien, su experiencia le ayuda a entender y asimilar la doctrina sagrada. En todo caso hay una relación fluida entre la doctrina (lo teórico) y la praxis (el ejemplo

individual).

La experiencia de Teresa es el centro del segundo apartado. Se nos explica cómo la iluminación divina le llegó en dos fases. En un primer momento, Dios quiso desviarla del mal camino con la enfermedad de la sordera, que le condujo -con buena intención- al padecimiento y al aislamiento. La segunda vez, Dios quiso amonestarla a enriquecer su interior y, de este modo, aprovecharse de su dolencia y rechazar lo temporal.

Rodríguez Rivas⁵⁴¹ interpreta esta parte del tratado como la exposición de los tres grados a seguir en la vía ascética hacia la perfección, en una purgación progresiva del alma para acercarla a Dios.

1.- En una primera fase surgiría el silencio obligado que aísla de lo material y terrenal, es decir, la sordera que Dios le ha enviado piadosamente.

E así yo, estando enbuelta en el tropel de las fablas mundanas e bien rebuelto e atado mi entendimiento en el cuydado de aquéllos [...] mas la piadat de Dios [...] veya la mi perdiçion [e] conosçia quánto era a mi salud conplidero çesar aquellas fablas para mejor entender lo que a mi saluaçion cunplia, hizome de la mano que callase. E bien se puede así dezir, pues esta pasión es dada a mí por su mano (ff. 3r-3v, pp. 40-41).

Cabe concretar un segundo estadio en esta primera fase, se trataría del agravamiento de la enfermedad. Las palabras de la autora sugieren que quedaría totalmente

⁵⁴¹ «La autobiografía como "exemplum": *La arboleda de los enfermos*, de Teresa de Cartagena».

sorda, esto le impediría definitivamente la comunicación con "las hablas mundanas" (f. 3v, p. 41) a las que, en un primer momento de su dolencia, no había querido renunciar.

añadió su misericordia la segunda sygna del dedo en la boca, dándome claramente a entender que no es su voluntad que yo hable en las cosas del syglo mas que calle e del todo callar. E asaz manifiesto pareçe serme hecha esta sygna con el dedo diuinal, quando en tanto grado es acreçentada mi pasyón [...] (Ibíd.)

Nuestra autora recibió en su juventud dos "azotes enmendativos" (f. 12r ,p. 153) que la guiaron hacia su conversión o verdadera "salud".

En la joventut doblar el açote, la obra da testimonio, ca en esta propia hedat se acresçentó mi pasyón [...] (Ibíd.)

El segundo estadio de su dolencia le conduciría a tomar conciencia de la bondad de la enfermedad recibida, y se concentraría en el provecho del silencio impuesto. Iniciaría, entonces, una ascesis y una purgación espiritual voluntaria, a diferencia de la que había sufrido en los comienzos de su enfermedad. El alma es impulsada a olvidar las preocupaciones mundanas y a enriquecer su interior.

Por tanto, nuestra autora, en un primer momento, es relegada al silencio y al aislamiento, posteriormente, ese silencio se agrava y la aleja totalmente de la conversación terrenal (tal vez porque le impide oír y hablar, o bien porque padece sordera total y no puede mantener una conversación). Es entonces cuando la enferma

ya no sólo padece, sino que desea la dolencia porque ha comprendido que le es beneficiosa.

E con esta Luz verdadera que alunbra a todo omne que viene [e]n este mundo alunbrado mis entendimientos, desbaratada la niebla de mi pesada tristeza, vi esta ýnsula ya dicha ser buena e saludable morada para mí. (f. 1r, p. 38).

En medio de ese aislamiento (alejada de las voces humanas) ella será avisada y amonestada a recluirse en su interior y a aprovechar su enfermedad, para que encamine su alma a la salvación.

2.- El segundo grado -si entendemos que el primero agrupa las dos fases comentadas que la enfermedad le conllevó- hacia la perfección vendría expresado con la voz que la autora oyó, el "mensaje divino";

E con el silencio ya dicho, ynclina[n]do la oreja del mi entendimiento, pues la del cuerpo mal me ayuda, parésceme que espiritualmente oy resonar a aquestas palabras: "Oye fija, e acata e inclina tu oreja, olvida el pueblo tuyo y la casa de tu padre". (f. 5v, p. 44)

y con la exégesis de la cita salmística "en cabestro e freno las mexillas de aquéllos costriñes, que a tí no se allegan e quieren allegar" (f. 8r, p. 47). El alma progresa en el amor de Dios -gracias a la conversión que experimenta por sí misma o, si se entiende que hubo experiencia mística- por iluminación divina- porque se aleja de las codicias humanas y se enriquece por medio de la virtud y de la oración devota.

Digo e afirmo que por mi grand bien y manifiesto prouecho, el Señor soberano con cabestro y freno de dolencia e pasyones costringió las mexillas de mis vanidades. (f. 9r, p. 49)

En líneas posteriores repetirá la idea parafraseando, de nuevo, la cita bíblica:

¡Pues ved si a buen tiempo me socorrió el Señor soberano con esta pasyón, que oy son veynte años que este freno ya dicho començó a constreñir la haz de mis vanidades!
(f. 11r, p. 51)

3.-El tercer estadio -como comenta Rodríguez Rivas⁵⁴² sería la invitación a la perfección última, la unión en Dios, que para Teresa sólo se consigue en la otra vida y a la que el enfermo, por su sufrimiento y su penitencia (que conlleva purgación de los pecados), está más cerca y preparado para acceder. Este subapartado conectaría con la exégesis de la cita bíblica "Libe[nt]er gloriabor"⁵⁴³ (f. 16r, p. 58), cita que la escritora amplifica y glosa cuando expone la necesidad que el enfermo tiene de alabar a Dios, porque gracias a la dolencia, que Él le ha enviado, está más próximo a la salvación.

Ca ser triste en las cosas temporales y mundanas no es syno escala para sobir a los espirituales gozos. Asý quel primer escalón es tristeza corporal; el segundo, alegría espiritual.
(f. 17v, p. 60)

⁵⁴² «La autobiografía como "exemplum": *La arboleda de los enfermos*, de Teresa de Cartagena», pp. 368-369.

⁵⁴³ La cita remite a la Segunda Epístola del Apóstol San Pablo a los Corintios 12, 9.

Hasta aquí se ha visto lo que puede entenderse como la segunda parte de la *Arboleda*.

La tercera parte -que ocupa casi la mitad de la obra- analiza la virtud suprema de la paciencia cuyo máximo exponente cristiano es la figura de Job. A él nuestra autora remitirá en varias ocasiones para ejemplificar lo que entiende metafóricamente como "perlada de los enfermos" (f. 44v, p. 100), es decir, la virtud de la paciencia. Rodríguez Rivas interpreta, en la *Arboleda*, esta virtud como "el estado de perfección ascética desde el cual es posible el goce espiritual [...]. Se trata de una descripción de ese estado de "ataraxia" espiritual al que se llega después de un duro ejercicio de voluntad".⁵⁴⁴ La autora aconseja y exhorta a los enfermos que lleguen a ese estado regido por la virtud, que entiende como la cima de las cuatro virtudes cardinales y las tres teologales.

C'asý la santa y perfeta pasçiencia tiene, segund dixè, fundada su casa sobre las quatro virtudes cardinales e sube por esta escala derecha a las teologales, las quales nos guían derechamente al Señor de las virtudes, el qual es Amador de las pasçiencias, Salud verdadera de los enfermos y glorioso Reposo de los trabajados, (f. 49v, pp. 108-109)

⁵⁴⁴ «La autobiografía como "exemplum", *La arboleda de los enfermos* de Teresa de Cartagena», pp. 368-369.

3.7 *Admiración operum Dey*

3.7.1 Estructura y contenido

Teresa escribe un segundo tratado en el que también incluye rasgos personales y datos autobiográficos. Como en la *Arboleda*, la segunda obra presenta, inicialmente, la forma epistolar y desarrolla recursos de la predicación. En *Admiración operum Dey*, estos recursos se integran en la estructura del discurso forense. R. Quispe-Agnoli⁵⁴⁵ ha dividido el contenido del tratado siguiendo las partes propias de este tipo de discurso: *exordium*, *narratio*, *argumentatio* y *peroratio*. Pero el tratado puede dividirse en tres partes fundamentales, como se propone a continuación.

1.- La primera parte engloba lo que sería el exordio, es decir los preliminares del texto. Tras el epígrafe que presenta a la obra y su autora,⁵⁴⁶ se desarrolla una especie de prólogo que se dirige a doña Juana de Mendoza (ff. 50r-50v, pp. 111-112). En este apartado aparecen varios tópicos del exordio que parecen responder a una base real.

La autora se disculpa por el retraso de la obra y expone como causa de éste su enfermedad y los "ynteriores

⁵⁴⁵ «Anse maravillado que muger haga tractados: Defensa y concepción de la escritura en Teresa de Cartagena (siglo XV)».

⁵⁴⁶

Aquí comiença vn breue tractado el qual co[n]uinientemente se puede llamar *Admiración operum Dey*. Compúsole Teresa de Cartajena, religiosa de la horden de [...] a petición e ruego de la Señora Doña Juana de Mendoza, muger del Señor Gomes Manrique. (II, f. 50r, p. 111)

combates y espirituales peligros" (f. 50r, p. 112), que sugieren un estado de desánimo o de crisis espiritual. Teresa, por tanto, justifica la obra por medio de la petición que debe satisfacer. Otro tópico que aparece es el de la humildad y el de la inferioridad intelectual, que en el caso de Teresa se vincula a su género femenino y a su estado de persona enferma:

¿qué hará el entendimiento flaco e mugeril desque se vehe puesto entre tantos e tan peligrosos lazos?

(II, f. 50r, p. 112)

¿qué palabra buena ni obra devota devéys esperar de muger tan enferma en la persona e tan bulnerada en el ánima?

(*Ibid.*)

En la parte preliminar se incluye la «Introducción» (II, ff. 50v-51v, pp. 113-114), donde se presenta el tema fundamental de la obra: un tratado suyo anterior ha sido víctima de una dudosa admiración que Teresa demostrará que ofende a Dios y que surge de la ignorancia. La autora basará su defensa en la idea de que su obra es fruto de la inspiración divina.

Teresa pretende defender su texto no por vanidad sino para loar a Dios, que es el verdadero autor. Esta es la idea clave que subyace en todo el tratado, y que permite a la escritora autorizar su obra a cambio de perder autoría personal, ya que la religiosa se interpreta como instrumento de la omnipotencia divina.

2.- Tras la introducción, empieza propiamente el texto,

que puede dividirse en dos grandes secciones.⁵⁴⁷

2.I. La primera desarrolla una serie de razonamientos que conducirán a la demostración de la tesis inicial: los que dudan de su autoría han incurrido en un error de apreciación. Su admiración denota ignorancia y prejuicios erróneos.

Se exponen básicamente seis ideas que desenmascararán el error en que han caído los que han admirado con desconfianza la obra de Teresa. Los temas son:

a) No hay que confundir la costumbre y la apariencia con la verdadera realidad. Aunque sea cotidiano ver a los hombres como autores y concedores de las ciencias, las mujeres también pueden escribir y aprender, si Dios lo desea.

b) Mujeres y hombres son iguales ante Dios. Los elementos que diferencian los dos géneros residen en rasgos externos, que básicamente son la fortaleza y la valentía del hombre frente a la debilidad y el ánimo poco osado de la mujer. Estas características conducen a un

⁵⁴⁷ C. Marimón Llorca también divide el contenido del tratado -si se excluye el prefacio y la introducción- en dos partes y opina que la primera integra los ff. 51-59 (pp. 114-129) y la segunda los ff.59-69 (pp. 129-141). [Vid. *Prosistas castellanas medievales*, pp. 126-133].

En cambio, Quispe-Agnoli habla de tres partes -si se cuenta el exordio- cuatro: *narratio*, *argumentatio* y *peroratio*. La *narratio* sería lo que se ha considerado la primera sección del discurso. La *argumentatio* integraría fundamentalmente el subapartado que describe las potencias del alma racional. La *peroratio* sería la alabanza a la obra divina, que cierra el tratado. [Vid. «Anse maravillado que muger haga tractados»: defensa y concepción de la escritura en Teresa de Cartagena (siglo XV)», p. 1230].

repartimiento de funciones complementarias en la sociedad.

c) Todo proviene de Dios. Pueden distinguirse tres tipos de dones: de natura, de fortuna y de gracia. Este último don es superior y de gran alabanza.

d) El verdadero conocimiento pertenece y desciende de Dios y puede ser recibido por hombres y mujeres.

e) La misericordia y la bondad divina deben alabarse.

f) Existen dos tipos de admiración, uno se fundamenta en la duda y el otro en la alabanza.

Esta primera sección puede dividirse en dos subapartados.

2.I. A) El primero explica las diferencias básicas entre hombres y mujeres que conducen a las distintas funciones sociales. Según la autora, Dios ha concedido una serie de facultades a cada sexo para complementarse. Las preeminencias que el varón tiene habitualmente pueden ser adquiridas por las mujeres por medio de la gracia divina. La escritura se vincula a los hombres por costumbre, pero no es una tarea tan ajena a la capacidad de la mujer como algunos consideran.

2.I. B) El segundo subapartado distingue dos tipos de admiración (II, f. 55v, p. 121), la que alaba las obras de Dios y la que es motivada por la sorpresa y la incredulidad. Esta distinción conforma la idea básica que

fundamenta la defensa de la anterior obra.

En cuanto al primer tipo de admiración (II, f. 56r, p. 122 - f. 57v, pp. 125-126), la autora explica que los humanos debemos maravillarnos de los bienes generales, pero, especialmente, de los dones de gracia, que provienen directamente de la elección divina. El que recibe esta gracia debe saber apreciarlo devotamente, y quienes son testimonio de estas gracias deben maravillarse de forma adecuada.

El otro tipo de admiración (II, f. 57v, p. 126 - f. 59r, p. 128), el erróneo, es causado por la ignorancia ya que se detiene en el objeto y no en la causa de la gracia, y olvida que todo es creación de Dios. Por ello, algunos se maravillan de que una mujer componga tratados y no se sorprenden cuando lo hace un hombre. Esto es debido a que no tienen en cuenta que el origen de la verdadera sabiduría es Dios. Este razonamiento conduce a la distinción de dos tipos de sabiduría. Una proviene de las ciencias que se aprenden en el mundo y que, por costumbre, se transmiten de maestros a discípulos. La otra ciencia es la divina, a la que pueden acceder todo tipo de personas. Ésta da un conocimiento superior y más valioso, que encamina a la salvación del alma.

2.II. La segunda sección (II, f. 59v, p. 129) del discurso proyecta explícitamente el caso de Teresa ("E pues el tractado que yo hize"). Esta parte lleva a la conclusión los razonamientos que la autora ha desarrollado y demuestra que su anterior obra ha sido admirada con desconfianza, cuando, en realidad, es ejemplo de la omnipotencia divina y, por tanto, debe ser loado.

La obra ha sido fruto de una enseñanza que proviene directamente de Dios y que inspiró a la autora. Por tanto, ella no copió a ningún maestro de este mundo, sino que fue instrumento de la gracia divina. Su texto no debe nada a la ciencia de los hombres (que, en realidad, también proviene de Dios) porque es fruto de la revelación de Dios, que hizo entender a Teresa la bondad de sus sufrimientos.

La autora ensalza la bondad, la caridad y la misericordia divina, que la consolaron y le enseñaron la verdadera sabiduría. Describe una experiencia de revelación, que se metaforiza en la imagen de la iluminación.

En lo que podría considerarse un subapartado de la segunda sección, la autora explica en qué consiste esta iluminación. Expone que el entendimiento ciego es el que se deja llevar por las cosas del mundo, pero si se recoge en la meditación de Dios, las tres potencias del alma (entendimiento, memoria y voluntad) actúan adecuadamente. Entonces puede decirse que el entendimiento tiene luz y discierne lo que es correcto. Dios ofrece su ayuda para que las personas puedan llegar a esa luz y sigan el comportamiento correcto para la salvación eterna. Los que reciban esta ayuda deben loar y "recontar a las gentes" (f. 65v, p. 141) la misericordia divina. Esto es lo que ha hecho Teresa en sus dos obras.

3.7.1.1 Razones y demostraciones

La obra fundamenta su defensa en un encadenamiento de argumentaciones cuya lógica se basa en la premisa de

creer en el poder de Dios.⁵⁴⁸

El tratado propiamente dicho se inicia con la explicación de que la admiración a su anterior obra nace de la poca costumbre que hay de ver a las mujeres que estudien o compongan obras. Teresa intentará demostrar que esa costumbre la ha decidido Dios y no justifica la concepción de que la mujer sea incapaz de escribir. Por tanto, la sorpresa de los "prudentes varones" es fruto de una apreciación equivocada.

Se expone que los humanos se maravillan más de lo que ocurre raramente, pero todas las cosas reflejan la omnipotencia de Dios y son dignas de admiración. Las personas están acostumbradas a ver que los hombres escriben y aprenden "çiencias", en cambio, las mujeres no componen tratados ni aprenden letras y tienen el entendimiento menos perfecto que los varones. Esto conduce a maravillarse cuando se testimonia que una mujer ha escrito.

Ca los varones hazer libros e aprender çiencias e vsar dellas, tienénlo asy en vso de antiguo tiempo que paresçe ser avido por natural curso e por esto ninguno se marauilla.
(II, f. 52r, p. 115)

La autora, en un principio, acepta que el entendimiento de la mujer sea imperfecto y de menor "sufiçiençia" que el del varón, pero Dios puede reparar esta imperfección

⁵⁴⁸ Como explica C. Marimón LLorca, Teresa va relacionando "razonamientos lógico-religiosos, es decir, razonamientos que presentan una coherencia interna pero que requieren para su aceptación ideológica un requisito imprescindible: ser creyente, tener fe". [Cfr. *Prosistas castellanas medievales*, p. 126].

si lo cree conveniente, porque la "sufiçiençia que han los varones no la an de suy[o], que Dios gela dio e da" (II, f. 52v, p. 116).

Se explica que Dios creó primero al hombre y luego, "por adjutorio de aquél" (II, f. 52v, p. 116), creó a la mujer. Otorgó ciertas preeminencias al varón, pero no para favorecerlo sino por designios secretos "que Él sólo sabe" (*ibíd.*).

Teresa describe lo que supone las diferencias más claras (y externas) que caracterizan la superioridad del hombre frente a la mujer: el hombre es más valiente y cuenta con más fuerza física.

La escritora desarrolla una interesante analogía entre la corteza de los árboles y el hombre, y el meollo y la mujer. Esta analogía refleja los papeles genéricos que la sociedad, desde la Antigüedad, distribuía entre los dos sexos.

El tratado explica que los hombres viven hacia fuera y se dedican a las tareas que suponen fuerza física, movimiento, expresión pública, poder político (II, f. 53v, p. 117). En oposición complementaria, las mujeres deben encargarse de los trabajos domésticos, por tanto, de las tareas vinculadas al espacio cerrado y privado. Estas ocupaciones no requieren esfuerzo físico, pero paradójicamente "dan fuerça e vigor, e sin dubda non pequeño subsidio a los varones" (II, f. 53v, p. 118).

Esta idea de complementariedad necesaria se autoriza con la parte del Génesis en que se narra cómo Dios crea a la mujer como "adjutorio semejante" al hombre (II, f. 54r, p. 118).

Hasta aquí Teresa ha expuesto tres oposiciones que hacen tambalear los prejuicios que han motivado la

crítica a su anterior texto. Estas oposiciones, que se basan en la distinción entre lo que parece y lo que es realmente, son: admiración ignorante-admiración devota, costumbre-verdad, fuerza externa-fuerza interna.

La autora toma como argumento irrefutable la omnipotencia divina que debe loarse. Acepta que los hombres, en el mundo terrenal, suelen disponer de los bienes de natura y de fortuna. Pero, precisamente por ello, los dones de gracia suelen recibirlos las mujeres y los más simples. Es decir, Dios puede dar "preheminençias" naturales al hombre, pero también puede otorgar esas "preheminençias" como "graçia" a los débiles. Este tipo de facultades muestran mejor el gran poder de Dios porque contradicen la condición natural. Para destacar la idea, se expone una hipérbole muy expresiva:

avn sy quisiere [Dios] que los animales brutos le loen con lengua fablante, bien lo puede fazer [...]
(II, f. 54r, p. 118)

Teresa acepta la inferioridad física e intelectual de la mujer, pero no niega la posibilidad de que, en ocasiones, la mujer pueda hacer gala de valentía y de inteligencia. Esta idea se ejemplifica con el caso extraordinario de Judit (II, ff. 54v-55r, pp. 119-120), que muestra que los dones de gracia exceden a los de naturaleza,

bien paresçe que la yndustria e graçia soberana exçeden a las fuerças naturales e varoniles, pues aquello que grant exército de onmbres armados no pudieron hazer, e hizolo la yndustria e graçia de vna sola muger. (II, f. 54v, p. 119)

Como consecuencia del *exemplum*, que no puede contradecirse porque proviene de las Sagradas Escrituras, Teresa puede dar a entender que es más fácil que la mujer (cuyo rasgo más diferencial es su debilidad física) tome la pluma que la espada. Si Dios pudo infundir fortaleza y valentía a una mujer, no ha de extrañar que también pueda otorgarle elocuencia y capacidad para escribir. Judit ilustraba el primer caso, y Teresa el segundo. De nuevo surge otra oposición, espada versus pluma, la mujer queda más vinculada al segundo término.

Cuando Teresa interpreta la hazaña de Judit, se dirige indirectamente a los "prudentes varones" e imagina que éstos exponen objeciones al discurso. La escritora acepta que se le pueda recriminar que los dones de gracia son esporádicos y que el caso de la viuda bíblica era extraordinario, ya que era una mujer virtuosa. Teresa no pretende igualarse con las personas de gran virtud que consiguen como premio bienes divinos. La escritora se relaciona con las que, a pesar de su poco merecimiento, son receptoras de la bondad gratuita de Dios. Los que testimonian esos dones deben maravillarse positivamente de su causa, es decir, deben admirar el poder y la bondad de Dios.

Este razonamiento conduce al desprestigio de los que han dudado de la autoría de la *Arboleda*. Teresa interpela a la "virtuosa señora" para mencionar de nuevo que los varones se han maravillado por la falta de costumbre de ver como una mujer había escrito un tratado. A éstos, de forma indirecta, se los acusa de faltar a la fe porque ponen en duda la misericordia de Dios:

Pero deven notar los que se maravillan que ay vna admiración

o manera [de] maravillillar en l[a] qual es loado e venerado el Hazedor o Inspirador de aquella obra de que nos maravillamos, [y] que ay otra admiracion e la qual no es loado ni siruido el soberan Hazedor, antes es [en] enxuria e ofensa suya [...] (II, f. 55v, pp. 121-122)

A continuación, se establecen las diferencias entre bienes de fortuna, de natura y de gracia. Fundamenta la superioridad de estos últimos en tres razones (II, f. 57r, p. 124):

- superan a la fuerza de la naturaleza humana,
- son más durables y provechosos espiritualmente que los de fortuna y
- descienden directamente de Dios

La autora aconseja que aquella persona que sea beneficiaria de algún bien de gracia debe saberlo aprovechar espiritualmente. Los que son testigos de estos bienes deben maravillarse devotamente y admirar a Dios, la causa, y no el objeto de gracia. Aunque la autora se integra en el grupo de testigos ("devemos [nos] maravillillar devotamente": II, f. 57r, p. 124), está aludiendo implícitamente a su caso personal como experiencia de la gracia divina. Teresa también menciona la necesidad de alabar a Dios por los sucesos cotidianos porque, retomando el tema de la onnipotencia, a Él se debe todo. La idea se subraya en el siguiente fragmento con la reiteración de los adjetivos "todas" y "todos", que abren y cierran el período:

todas las cosas que Dios faze en el mundo, **todas** son fechas a honor e gloria e manifiçençia del su santo nonbre, e asý

paresçe razón que en todos los bienes, asy de natura e fortuna como en los bienes de graçia, e asý los nuestros propios e particulares bienes como en los que viéremos que Dios haze al próximo, en **todos** devemos elevar nuestra admiración e devoción a la soberana Fuente donde **todos** los bienes deçienden. (II, ff. 57v-58r, p. 125)

De esta explicación se deduce implícitamente que los hombres no deben considerarse poseedores de nada. Por tanto, tampoco del ámbito del saber. De esta manera, Teresa autoriza su escritura y, a la vez, desautoriza a los varones que creen que el ámbito del estudio y de la escritura les pertenece (II, f. 58v, p. 127). Los hombres consideran que las letras es un ámbito propio porque, por costumbre, se han transmitido los conocimientos de maestros a discípulos. Pero la autora no detiene aquí su razonamiento, sino que va más allá y propone un conocimiento superior. Frente a la sabiduría, que en la tierra se ha limitado a los varones, está el "saludable e santo estudio" (*ibíd*), al que pueden acceder los que lo deseen.

Los que amen a Dios pueden recibir "lições" del Padre (*ibíd*); incluso los que le desprecian pueden llegar a alcanzar su enseñanza, como le ha ocurrido a nuestra autora. En esta parte del texto, el caso personal de la autora se expresa abiertamente:

e non solamente a los que le aman e temen, mas avn los que de continuo<s> le ofendemos, syn le fazer ningund seruiçio ni ser dino de reçebir benefiçio de tan santíssimo e altíssimo Pdre, no dexa de nos ynstruir [e] enseñar maravillosos consejos e santas ynspiraçiones, e con tanto, que sy mi propia maliçia e flaqueza humana no lo derrama, se puede

dezir que mejores serían las obras que Éste mi soberano Maestro me mostraría a hazer que no las palabras que me enseñó a escreuir [...] (II, f. 58v, p. 127)

Parece que se distinguen dos maneras de acercarse a Dios y de recibir su enseñanza (¿mística?). Bien a través de la conducta devota y ascética (que purifica y prepara interiormente) o, bien, a través de la revelación que pueden experimentar ciertos pecadores que reciben la inspiración divina.

Teresa afirma con rotundidad que su obra no debe nada a la ciencia de los hombres sino a Dios.

Pues la yspirençia me faze çierta e Dios de la verdad sabe que yo o oue otro Maestro ni me consejé con otro algund letrado, ni lo trasladé de libros, como algunas personas con maliçiosa admiración suelen dezir. Mas sóla ésta es la verdad: que Dios de las çiençias, Señor de las virtudes, Padre de las misericordias, Dyos de toda consolaçión, el que nos consuela en toda tribulaçión nuestra, Él solo me consoló, e Él solo me enseñó, e Él solo me leyó. Él ynclinó su oreja a mí [...] (II, ff. 60v-61r, p. 131)

Las cinco oraciones últimas del fragmento subrayan la idea por medio de la repetición léxico-sintáctica (la anáfora) y del ritmo (las oraciones se inician y terminan con palabras agudas, que dan tono enérgico a la afirmación).

La autora explica detenidamente cómo la gracia divina iluminó su entendimiento. Esto le conduce a hablar de la necesidad de tener un comportamiento devoto y de meditación que conduce a la comunicación con Dios. Defiende el recogimiento y la espiritualidad

interiorizada para alcanzar el verdadero conocimiento y sus beneficios. Para ilustrar la idea, se establece una analogía entre la mujer que lleva a cabo las tareas domésticas y se recoge en su hogar y el entendimiento que se dedica a la reflexión de lo divino. Por el contrario, el entendimiento que se deja llevar por las cosas del mundo se asemeja a la mujer que olvida sus responsabilidades en el interior de la casa.

El entendimiento que se aleja de las preocupaciones materiales está sano porque discierne lo que es adecuado al alma. Entonces, las otras dos potencias (memoria y voluntad) podrán desempeñar su "oficio", que es tener presente la misericordia de Dios (trabajo de la memoria) y adecuar la propia voluntad a la de Dios (que es tarea de la voluntad). La autora no da primacía a la facultad intelectual, ya que, como explica Quispe-Agnoli,⁵⁴⁹ en Teresa se refleja la idea agustiniana de que "la gracia de Dios mueve a la voluntad", que, a su vez, condiciona la luz del entendimiento.

Teresa expone que, cuando intuyó la llegada del Señor, pidió su salvación espiritual (II, ff. 61r-61v, pp. 131-132), es decir, se dispuso a la iluminación del entendimiento:

E por tanto, mi entendimiento, pungido de aquestos temores, dexó de pedir aquello que la natural ynclinación pide, e

⁵⁴⁹ «Anse maravillado que mujer haga tractados»: Defensa y concepción de la escritura en Teresa de Cartagena (siglo XV)», p. 1236.

Gregorio Rivas también expone, en cuanto a la *Arboleda*, que Teresa defiende la importancia de la voluntad por encima de la capacidad intelectual, ya que defiende el acercamiento a Dios por medio de la oración afectuosa, en oposición a la especulación teórica. [Vid. «La influencia de Teresa de Cartagena en el *Audi, Filia...* de Juan de Ávila», pp. 329-337].

solamente pidió aquello que al Salvador plazía [...] luego se rompió el velo de tinieblas que tenía ciegos los ojos de mi entendimiento e vió e syguió al Salvador manificando a Dios. (II, ff. 61v-62r, p. 133)

En la Arboleda había expuesto cómo, a partir de que su deseo dejó de enfrentarse a la enfermedad, pudo oír las palabras de Dios, que le llevaron a adoptar una vida ascética y de sincera devoción.

Ya está apartado mi deseo en tanto grado que menor es mi deseo en las cosas temporales que mi salut [...] E con el silencio ya dicho, ynclin[n]do la oreja de mi entendimiento [...] paréçeme que espiritualmente oý resonar a aquestas palabras: "Oye fija, e acata [...]" (f. 5v, p. 44)

Dios predispone la voluntad personal hacia la iluminación del entendimiento. Cuando este tiene luz (discierne lo que es correcto), las tres potencias del alma actúan debidamente y conducen a la caridad y a la humildad. Estas virtudes, que reflejan una espiritualidad afectiva e interiorizada, acercan el alma a la salvación definitiva en el "juyzio postrimero" (II, f. 65v, p. 141).

La obra se cierra con la alusión a la cita salmística 67, 36, que había abierto el apartado de las potencias del alma ("Maravilloso es Dios en los santos suyos", (II, f.65v, p. 140)),

E pues, maravilloso es Dios en los santos suyos, ca Él es misericordia e graçia para los sostener e sofrir, e los nuestros mal[es] para reconosçer lo sus grandes bienes. E avn para lo saber e loar e recontar a llas gentes, quien a devoto

deseo e sed aquexada de aprender e saber saludable ciencia,
venga a la escuela de Dios de las pasçiençias [...]
(II, f. 65v, p. 141)

3.7.2 La *Querelle des femmes*

En *Admiración operum Dey*, Teresa sale en defensa de la mujer, por ello cabe integrarla en la llamada *Querelle des femmes*. La *Querelle* se extendió por Europa a partir del siglo XIV, pero se fundamenta en nociones y actitudes que surgen ya en la literatura griega, romana, hebrea y de los primeros siglos del cristianismo. Desde sus inicios, la ideología cristiana ha oscilado entre el rechazo y la apología de lo femenino. Esta ambigüedad se reflejará y se fundamentará ante todo en la creencia de que tanto la Caída como la Redención de la humanidad se realizaron por medio de una mujer.

La doble valoración del género femenino se reflejará, especialmente, en los escritos compuestos entre la Edad Media y el Renacimiento y dentro del marco de la *Querella de las mujeres*. La *Querelle* fue un movimiento intelectual y literario de debate en torno a la condición de la mujer, que surgió en tierra francesa. Se considera que se inició a partir de la extensa continuación (de 18.000 versos) misógina que Jean de Meun compuso, hacia 1280, para completar la obra de tono cortés titulada *Roman de la Rose*, cuya primera parte (de 4000 versos) había escrito Guillermo de Lorris.

Según Agustín Boyer,⁵⁵⁰ en un principio, la Querella fue ante todo un debate literario en torno a los valores cortesanos y se insertaba en la tradición cancioneril y trovadoresca.

Estructuralmente la *Querelle* es un esqueje arrancado de una tradición mucho más amplia: la *questión* o el debate poético de los cancioneros que, a su vez, debe su estructura a géneros provenzales como la *tensó* y el *joc-partit*.

El debate "profeminista"⁵⁵¹ habría pasado del ámbito cancioneril a la prosa (en debates, epístolas o tratados morales y de educación) para conformar un tema independiente y de gran interés a lo largo del Humanismo.

A partir del siglo XV, el debate adquirió elementos de reivindicación y de voluntad de cambio por parte de autores y autoras que consideraban injustas y sin fundamento las diversas críticas contra el sexo y el género femenino. En ocasiones, tanto las posturas de aversión contra este género como las defensas, que llegaban a ser verdaderos panegíricos, podían responder a un juego o una moda literaria. Hallamos escritores que adoptaron las dos opiniones en sus obras como Boccaccio

⁵⁵⁰ Cfr. *Estudio descriptivo del "Libro de las virtuosas e claras mugeres" de Don Álvaro de Luna: Fuentes, género y ubicación en el debate feminista del siglo XV*, Berkeley, University of California, UMI, Ann Arbor, 1989, p. 296.

⁵⁵¹ El término va entre comillas porque puede considerarse anacrónico en este contexto. Salvo algunas raras excepciones, los textos considerados "feministas o profeministas" no buscan un cambio social ni reivindican una igualdad total entre los dos sexos. Muchos parten de la premisa de que la mujer por naturaleza es inferior o de "flaco entendimiento" y suelen considerar que la casa o el convento es su ámbito propio. Estas ideas perdurarán en el Humanismo, que trajo ciertos cambios en la educación de la mujer pero, en términos generales, siguió considerando a la mujer como ser intelectualmente limitado.

y Pere Torrellas.

El citado autor italiano había compuesto *Il Corbaccio* en clave misógina y, en cambio, su obra *De claris mulieribus* fue interpretada como una defensa de las virtudes femeninas a través de una serie biográfica de mujeres ilustres. Los dos textos fueron punto de partida (para imitar o rebatir) de varios escritores castellanos que se integran en el debate "profeminista". Parece ser que el propio Alonso de Cartagena traduciría *De claris mulieribus* para doña María (esposa del rey Juan II de Castilla) que apoyó la composición de textos que defendieran la dignidad de la mujer. La mencionada obra del tío de Teresa de Cartagena no ha llegado a nuestros días. A la misma reina dirige Juan Rodríguez del Padrón su tratado *Triunfo de las donas*,⁵⁵² que se presenta atacando las mentiras malévolas del *Corbaccio*.

En las letras castellanas, el debate bajomedieval entre "misóginos" y "profeministas" se desarrolló más tarde que en el resto de Europa. Se difundió en diversas obras teológicas, filosóficas, doctrinales, moralistas, poéticas y de narrativa sentimental. Los argumentos de ambas posturas llegaron a reiterar una serie de tópicos.

Para los detractores del sexo femenino, la mujer era un conglomerado de vicios que la hacían instrumento del demonio para tentar al hombre. Se consideraba que ella estaba más cercana, por naturaleza, a lo corporal y lo irracional. En cambio, el hombre se vinculaba al espíritu y a la razón y debía guardarse de las influencias

⁵⁵² Fue compuesto entre 1438 (año en que se publicó el *Corbaccio*) y 1445 (fecha de la muerte de doña María) y se integra en la obra *Cadira de Honor*. Para las alusiones al tratado se remite a la edición de César Hernández Alonso: Juan Rodríguez del Padrón, *Obras Completas*, Madrid, Editora Nacional, 1982.

pecaminosas de algunas féminas. En la obra de Fray Martín de Córdoba *Jardín de nobles doncellas*, dirigida a la infanta Isabel y considerada "profeminista", se expone esta distinción:

[Las mujeres] siguen los apetitos carnales, como es comer e dormir e folgar, e otros que son peores. E este les viene porque en ellas no es tan fuerte la razón como en los varones, pero las mugeres son más carne que espíritu.⁵⁵³

Como ha explicado Carolyne Bynum, "la tradición teológica, científica y popular asociaba a las mujeres con el cuerpo, la lujuria, la flaqueza y la irracionalidad, mientras que identificaba a los hombres con el espíritu, la razón o la fuerza".⁵⁵⁴

El maestro Eckhart refleja esa noción asimilada en un sermón en el que expone que el alma "es varón siempre y cuando penetre en Dios con simplicidad [y] sin mediación", pero cuando se dirige hacia abajo, o mira hacia fuera (se aleja del pensamiento devoto), "se le llama mujer".⁵⁵⁵ De forma similar, los moralistas dirán que una mujer actuó virilmente cuando se comporte virtuosamente (se relaciona el término *virtus* con el de *vir*). Es decir, dada la naturaleza corrupta e inferior de la fémina, cuando esta desempeñe alguna hazaña heroica se la considerará que actúa como un varón. Fray Martín de

⁵⁵³ Se cita por la edición de P. Fernando Rubio, *Prosistas castellanos del siglo XV*, vol. II, Madrid, Atlas, BAE, 1964, t. 171, p. 91.

⁵⁵⁴ Cfr. «El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media», p. 178.

⁵⁵⁵ *Tratados y sermones*, trad., introd. y notas Ilse M. de Brugger, Barcelona, Edhasa, 1983, p. 440.

Córdoba aconseja a la reina Isabel que su "cuerpo mugeril deue traer ánimo varonil" y debe ejercitarse en la constancia para frenar las inclinaciones negativas propias de las féminas.⁵⁵⁶

El pecado fundamental de la mujer era la lascivia y, como contrapartida, la virtud más preciada la castidad. Fray Iñigo de Mendoza⁵⁵⁷ compondrá doce coplas "en vituperio delas malas hembras, que no pueden las tales ser dichas mugeres" y como contrapartida "doze en loor delas buenas mugeres, que mucho triumpho de honor merecen". El ataque fundamental se dirige a las hembras que no cuidan su honestidad, tientan el corazón de los hombres y acceden a los juegos amorosos.

Y pues tiene la muger que
que ha perdido el temor
y verguença de su vicio
la muerte buelta en plazer
para dar al amador
en pago de su seruicio,
fuyamos desta nasçion
y sus plazerex dexemos,
que nos los dan a renueuos;
que de su conuersaçion
todo quanto ganaremos
sera el caldo de los hueuos.

"De las buenas" mujeres se subraya su valiente defensa de la castidad.

Quien tiene Casta por nombre

⁵⁵⁶ *Jardín de nobles doncellas*, p. 106.

⁵⁵⁷ *Cancionero castellano del siglo XV*, vol. I, pp. 60-63.

puede delante quien quiera
syn ningund miedo dezir
que tiene por sobre nombre
comendadora de espera
dela gloria por venir;

El poeta concluye la composición elogiando, en tono cortés, a las damas de Castilla por su virtud y reprobando a las que se dejan vencer por los "combates y luchas" del amor carnal.

Y poniendo contera
a esta pequeña obrezilla,
y enesta copla se acabe,
yo llamo linda cimera
a las damas de Castilla,
en quien tal vivo no cabe;
mas alas damas sin bien,
con el su mirar del diablo
deguellan a quien acatan,
llamo cabestros con quien
diablos en suzio establo
alos ombres bestias atan.

Para salvaguardar la honra, los moralistas y eclesiásticos medievales aconsejaron a la mujer que se mantuviera en espacios limitados a las influencias exteriores, evitara innecesarias conversaciones y que no se adornara excesivamente. Consideraban que la mujer, debido a su poco entendimiento y a sus obligaciones domésticas y espirituales, no necesitaba ni le era conveniente que aprendiera letras y ciencias.

Estas ideas siguieron defendiéndose en el Renacimiento y en el Barroco, aun cuando el Humanismo

había traído ciertos cambios en la educación femenina y en la valoración moral de la buena cristiana. Fray Luis de León sigue pensando que el campo de acción de la mujer es el espacio privado y, por ello, no es necesario educarla en las ciencias o letras. Esto conlleva que, por su limitada educación, no deba participar en conversaciones públicas ni pueda expresar sus opiniones en temas importantes.

Porque así como la naturaleza, como dijimos y diremos, hizo a las mujeres para que, encerradas, guardasen la casa, así las obligó a que cerrasen la boca. Y como las desobligó de los negocios y contrataciones de fuera, así las libertó de lo que se consigue a la contratación, que son las muchas pláticas y palabras. Porque el hablar nace del entender, y las palabras no son sino como imágenes o señales de lo que el ánimo concibe en sí mismo. Por donde, así como a la mujer buena y honesta la naturaleza no la hizo para el estudio de las ciencias ni para los negocios de dificultades, sino para un solo oficio simple y doméstico, así le limito el entender, y por consiguiente le taso las palabras y las razones.⁵⁵⁸

Años antes, Luis Vives, en la *Instrucción de la mujer casada*⁵⁵⁹ había defendido la necesidad de la educación de la mujer virtuosa pero con varias limitaciones. Las

⁵⁵⁸ *La perfecta casada*, Barcelona, Vosgos, 1979, pp. 111-112. El autor dedicó la obra a su sobrina María Varela Osorio como regalo de boda.

⁵⁵⁹ El tratado se publicó en latín en 1523 y se dedicó a la princesa María Tudor (hija de Enrique VIII y Catalina de Aragón). En 1528 Juan Justiniano lo tradujo al castellano y lo dedicó a la reina Germana. Las citas a la obra se toman de la edición de Elizabeth Teresa Howe, que sigue la traducción castellana de 1528.

[Vid. *Instrucción de la mujer cristiana*, traduc. Juan Justiniano, introd., rev. y anotación Elizabeth Teresa Howe, Madrid, Fundación Universitaria Española, Universidad Pontificia de Salamanca, 1995.]

lecturas debían ser fundamentalmente de contenido espiritual y moral. La doncella debía recibir lecciones en su casa y de una mujer, preferiblemente de la familia o, si no podía ser posible, al menos anciana.⁵⁶⁰ La mujer instruida no debía hacer gala de su saber porque este debía permanecer oculto. En ella lo que seguía contando verdaderamente era la honestidad y la virtud de castidad.

Le es necesario al hombre tener prudencia, y que sepa hablar, que tenga discurso en las cosas del mundo, también que tenga ingenio, memoria, que tenga arte para vivir, que tenga justicia, liberalidad, grandeza de ánimo, fuerzas de cuerpo y otras cosas infinitas. Si algunas de éstas le faltan, no es mucho con que tenga algunas. Pero en la mujer nadie busca elocuencia, o grandes primores de ingenio, o administración de ciudades, o memoria, o liberalidad. Sola una cosa se requiere de ella, y ésta es la castidad. La cual si le falta, no es más que si al hombre le faltase todo.⁵⁶¹

Los tratados de estos dos autores del Renacimiento no se consideran misóginos, porque muestran una actitud condescendiente para con el que siguen considerando "sexo débil". Como opinan S. Rodríguez y B. Orgaz,

las ideas mantenidas por Fray Luis de León sobre el papel de

⁵⁶⁰ En 1691, Sor Juana Inés de la Cruz también considera apropiado que las doncellas se eduquen por medio de una anciana docta y honesta. Pero la afirmación de la monja mexicana suena a queja:

¿qué inconveniente tiene que una mujer anciana, docta en letras y de santa conversación y costumbres, tuviese a su caro la educación de las doncellas?

Cfr. «Respuesta de la poetisa a la muy ilustre Sor Filotea de la Cruz», *Obras completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, IV, p. 465.

⁵⁶¹ *Instrucción de la mujer cristiana*, cap. 7, p. 79.

la mujer en la sociedad reproducen el estereotipo coetáneo sobre la natural limitación del entendimiento en la mujer, que la inhabilita para el estudio de las ciencias o para las dificultades de la mujer de su tiempo.⁵⁶²

Luis Vives muestra una actitud más progresista en cuanto a la necesidad de que la mujer reciba instrucción, aunque la finalidad es la de formarla como cristiana virtuosa. En ambos humanistas se muestra la actitud "paternalista" que predomina en las obras dedicadas a aconsejar y adoctrinar a la buena doncella, esposa, viuda o religiosa.

En nuestro Barroco todavía encontraremos alusiones a los vicios y defectos peligrosos de las féminas y el consejo de que permanezca en ámbitos privados. Baltasar Gracián, en el *Criticón* (parte I, Crisi XIII), expondrá que la mujer es una tentación de la que difícilmente puede el hombre huir:

Hácenle guerra al hombre diferentes tentaciones en sus edades diferentes, unas en la mocedad y otras en la vejez, pero la mujer en todas. Nunca está seguro de ellas ni mozo ni varón, ni viejo ni sabio, ni valiente ni aún santo [...] ⁵⁶³

En muchas ocasiones, la línea que distingue una obra de carácter "misógino" de una a favor de la dignidad de

⁵⁶² Cfr. "El tema de la mujer y la persistencia de la misoginia en la cultura humanista y renacentista españolas", *Revista de Historia de la Psicología*, vol. 12, núms. 3-4, (1991), (pp. 132-156), p.150.

⁵⁶³ Cfr. María Teresa Cacho, «Misoginia y Barroco: Baltasar Gracián» publicado en *Actas de las IV Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. Literatura y vida cotidiana*, Seminario de Estudios de la Mujer de la Universidad Autónoma de Madrid, Zaragoza, Universidad de Zaragoza, 1987, (pp. 173-185), pp. 173-174 n.3.

la mujer será la intención (de defensa o de vituperio) del autor, así como también el tono serio o satírico que emplee. Hallamos composiciones (generalmente poéticas) que desarrollan ataques a las féminas en un tono burlesco que refleja una finalidad más lúdica que moralizante.⁵⁶⁴ Aunque este tipo de críticas pueden mostrar también una valoración negativa del género femenino.

A lo largo de los siglos XV, XVI y XVII, abundaron los poemas que rechazaban o se burlaban de la mujer instruida. Carvajales (de finales del XV) pone en boca de una fea serrana, que aconseja al poeta, los siguientes versos:

Amad, amadores, mujer que non sabe,
a quien toda cosa paresce ser nueva,
que, quanto más sabe, muger menos vale
segund por exemplo lo hemos de Eva

[...]

Guardaos de mujer que ha plática e scientia.⁵⁶⁵

La misma oposición a la instrucción de las mujeres surge en la cultura popular o anónima como muestra el siguiente dicho:

la graçia de la muger entendida deleytara a su marido e engrosarse han sus huesos e el castigo dellas es donadio de

⁵⁶⁴ Hernan Mexía compone, a petición de dos damas, unas coplas "que descubre los defectos de las condiciones de las mugeres". En los primeros versos avisa que la composición va en contra de su pensamiento porque él ya ha atacado, en otras ocasiones, lo que considera "aquella seta enemiga", es decir, los detractores de las damas. [Vid. *Cancionero castellano del siglo XV*, ed. R. Foulché-Delbosc, vol. II, Madrid, Bailley-Bailliére, 1915, NBAE, t. 22, pp. 280 y ss.]

⁵⁶⁵ *Cancionero de Estúñiga*, Instituto Fernando el Católico, Zaragoza, 1981, p. 248.

Para fundamentar las diversas opiniones en torno a las limitaciones de educación y de espacio para las mujeres, los escritores recurrían, además de a citas de filósofos y moralistas griegos y romanos, a la autoridad de las Sagradas Escrituras. En ellas, encontraban el desgraciado episodio del Génesis causado por Eva (que se cita en los versos reproducidos de Carvajales), pero también hallaban suficiente material en los *Proverbios*, el *Eclesiástico* y, especialmente, en las dos prohibiciones de San Pablo (repetidas hasta la saciedad por varios autores de la Edad Media y el Renacimiento).

11 La mujer aprenda en silencio, con plena sumisión. 12 No consiento que la mujer enseñe ni que domine al marido, sino que se mantenga en silencio, 13 pues el primero fue Adán, después Eva. 14 Y no fue Adán, el seducido, sino Eva, que, seducida, incurrió en la transgresión. 15 Se salvará por la crianza de los hijos si permaneciere en la fe, en la caridad y en la castidad, acompañada de la modestia.⁵⁶⁷

Como en todas las iglesias de los santos, 34 las mujeres cállense en las asambleas, porque no les toca a ellas hablar, sino vivir sujetas, como dice la Ley. 35 Si quieren aprender algo, que en casa pregunten a sus maridos porque no es decoroso para la mujer hablar en la iglesia.⁵⁶⁸

⁵⁶⁶ Cfr. Marta Haro, «De las buenas mujeres: su imagen y caracterización en la literatura ejemplar de la Edad Media», *Medioevo y Literatura*, t. II, (pp. 457-476), p. 458.

⁵⁶⁷ *Epístola I a Timoteo* 2, 12-15.

⁵⁶⁸ *Epístola I a los Corintios* 14, 34-36.

Nótese que San Pablo relaciona la prohibición de la conversación pública por parte de la mujer con la culpa de Eva y la defensa de la castidad. Estas ideas irán muy unidas en las diversas exposiciones de autores medievales y renacentistas que tratan los vicios femeninos y la adecuada formación de la cristiana. No sólo recurrirán a la autoridad paulina, sino que tendrán presente diversas citas del *Eclesiástico*, donde se elogia el silencio y la castidad como virtudes obligadas de la buena mujer.

26, 18 Un don de Dios es la mujer callada, / y no tiene precio la discreta.

26, 19 Gracia sobre gracia es la mujer honesta

26, 20 Y no tiene precio la mujer casta.

En oposición a la mujer virtuosa, está la que agrupa en sí todo tipo de defectos y es causa de pecado.

25,26 Ligera es toda maldad comparada con la maldad de la mujer;/ caiga sobre ella la suerte de los pecadores.

25, 33 Por la mujer tuvo principio el pecado/ y por ella morimos todos.

En los *Proverbios* también se oponen las alusiones a la pecadora y a la virtuosa, que aparece descrita en el elogio de la mujer fuerte (31, 10-31) como esposa que dedica parte de su tiempo a hilar y tejer, es caritativa, ahorradora y se preocupa por su familia;

31, 13 Ella se procura lana y vino/ y hacen las labores con agrado sus manos [...]

31, 19 Tiende sus manos a la rueca,/ y sus palmas agarran el huso.

31, 20 Tiende sus palmas al desvalido/ y alarga la mano al menestoroso [...]

31, 27 Vigila la marcha de su casa y no come su pan de balde.

Los autores que, en un principio, usaron su pluma para defender a las mujeres solían hacerlo, generalmente, como acto de buen caballero o cortesano y, muchas veces, respondían a peticiones de damas poderosas. Sus obras derivaban en apologías que solían olvidar a la mujer común para enumerar las hazañas y las virtudes de mujeres ilustres (que casi siempre remitían a leyendas y mitos). El acudir al ejemplo de la Virgen María se convirtió en un argumento irrefutable en este tipo de textos.

Entre las numerosas obras castellanas en prosa que defendieron a la mujer, destaca *Triunfo de las donas* porque ofrece ciertos argumentos reivindicativos. Juan Rodríguez del Padrón (o de la Cámara) considera que la ignorancia de las damas se debe a que no se las educa en las mismas condiciones que los varones.

E si algunas careçen de las sciencias, esto es por la envidia que los onbres ovieron de su grand sotileza; por el su presto consejo et reponder en proviso, non solamente el estudio de las liberales artes, mas de todas las sciencias, les defendiendo.⁵⁶⁹

La idea de que la superioridad del saber masculino se debe a la costumbre social de educar sólo a los hombres también aparece en *Admiración operum Dey*. Este tratado despunta notablemente en el contexto del debate castellano del siglo XV por componerse desde la

⁵⁶⁹ *Obras Completas*, ed. César Hernández Alonso, Madrid, Editora Nacional, 1982, p. 230.

experiencia propia de ser mujer. Teresa de Cartagena puede considerarse como la primera escritora castellana que sale en defensa de la dignidad del sexo "flaco" y su derecho a la escritura. Tras ella se oirán, de forma especial, las quejas de Santa Teresa de Jesús y, ya en pleno Barroco, las de la novelista María de Zayas y las de Sor Juana Inés de la Cruz

En *Desengaños amorosos*, uno de los personajes femeninos creados por María de Zayas seguirá mencionando las limitaciones culturales que la sociedad impone a las mujeres. Tras la voz ficticia se adivina el pensamiento de la novelista:

Y así, en empezando a tener discurso las niñas, pónenlas a labrar y hacer vainillas, y si las enseñan a leer, es por milagro, que hay padre que tiene por caso de menos valer que sepan leer y escribir sus hijas, dando por causa que de saberlo son malas, como si no hubiera muchas más que no lo saben y lo son, y ésta es natural envidia y temor que tienen de que los han de pasar en todo.⁵⁷⁰

3.7.2.1. Frente a "los prudentes varones"

Teresa de Cartagena reflexiona y busca proyectar sus vivencias interiores mediante la comunicación escrita y la reflexión teológica y moral. Esto conlleva entrar en un espacio que sabe que el sistema patriarcal vigente ha reservado a los hombres. Éstos son vistos como los

⁵⁷⁰ *Desengaño cuarto en Parte segunda del Sarao y entretenimiento honesto [Desengaños amorosos]*, ed. Alicia Yllera, Madrid, Cátedra, 1993, 2ªed., p. 228

portadores de la sabiduría en la tierra.⁵⁷¹

Las mujeres eran consideradas como "eternas menores" y los hombres como los encargados de guiarlas y mantenerlas en su ámbito apropiado, el del silencio. Por eso la *Arboleda* (o tal vez otro texto de similar contenido didáctico moral) causaría sorpresa y desconfianza, no por el contenido o el objeto del texto en sí, sino por el sujeto que lo había compuesto. Si el tratado lo hubieran escrito los conocidos y respetados tío o abuelo de Teresa, no hubiera habido críticas malintencionadas.

A esas críticas responde *Admiración operum Dey*. En este tratado, la autora explica que algunos "prudentes varones" y "hembras discretas" se han "maravillado" de la composición de una obra que había realizado con la ayuda de la gracia divina. Acepta su "flaco mujeril entendimiento" (II, f. 50v, p. 113) y remite a la autoridad de Dios que, en última instancia es el verdadero Maestro de todos y el que permite que los varones disfruten del conocimiento en el mundo y la costumbre de escribir obras.

La escritora sabe que la admiración que su anterior

⁵⁷¹ Esta concepción se refleja en los ejemplos de personajes de "mujeres sabias" que ofrece la literatura medieval castellana. Estos personajes han sido estudiados por M^aJesús Lacarra, que ha analizado la doncella Teodor, Tarsiana de *El Libro de Apolonio* y la protagonista culta de un *exemplum* de la primera mitad del XIV que se inserta en el *Libro del Caballero Zifar*. Estas cultas y bellas muchachas se ven obligadas a mostrar -satisfactoriamente- su sabiduría ante un "tribunal" masculino. En el transcurso de la caracterización de estos personajes, se descubre un componente iniciático en donde el aparentemente inferior humilla al superior soberbio. Se trataría de una vertiente más de literatura misógina.

[Cfr. «El arquetipo de la mujer sabia en la literatura medieval» en *La mujer en la literatura hispánica de la Edad Media y el siglo de Oro*, dir. Rina Walthaus, Amsterdam-Atlanta, 1993, Rodopi, pp. 11-19].

obra ha despertado no se debe al contenido o la calidad de la obra, sino hecho de que la compuso una mujer⁵⁷² que además está enferma (doblemente débil o limitada):

ca manifiesto no se faze esta admiracion por meritoria de la escritura, mas por defecto de la abtora o conponedora della [...] (II, f. 51r, p. 113).

El adjetivo "defecto" puede referirse a la enfermedad de la autora o, bien, puede aludir irónicamente a la concepción de Galeno (y, en ocasiones, atribuida a Aristóteles) de la mujer como hombre incacabado y defectuoso. Idea muy en boga en el contexto de la controversia entre misóginos y profeministas que surge en Castilla hacia el XV.⁵⁷³ A modo de ejemplo están

⁵⁷² La italiana Laura Cereta (1469-1499) salió en defensa de una similar admiración que habían despertado sus obras. En *Carta en defensa de la educación liberal de las mujeres*, compuesta en 1488, exponía:

Temeraria y públicamente no sólo te sorprendes sino que, en realidad, te lamentas de que se diga que poseo una mente tan buena como la mejor que la naturaleza concedió al más culto de los hombres.[...] Haces ver que me admiras como a un prodigio femenino, pero en tu adulación se esconde un azucarado engaño.

Cfr. María Milagros Rivera Garretas, «La Admiración de las obras de Dios de Teresa de Cartagena», *La voz del silencio I (siglos VIII-XVIII)*, (pp.277-293), p. 284.

Sor Juana Inés de la Cruz explica, en la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, que sus obras han levantado admiraciones que esconden "áspides de emulaciones y persecuciones" que responden, en ocasiones, a "malévola intención". Esta religiosa del siglo XVII también fue víctima de opiniones que desautorizaban su labor de mujer escritora.

Vid. *Obras Completas de Sor Juana Inés de la Cruz*, IV, p.452

⁵⁷³ Todavía en *El Cortesano* se debatirá esta idea. El personaje de Gaspar Pallavicino, que representa la postura misógina de la tradición anterior, expresa la opinión de que las mujeres no son tan perfectas que los hombres porque se procrearon sin el calor debido. Considera que las mujeres son seres incacabados y defectuosos.

y así cuando nace una mujer, es falta y yerro de natura y contra

los versos de las *Coplas de las calidades de las donas* de Pere Torrellas, coplas recogidas en el *Cancionero de Estúñiga* (ff. 160v-162v):

Muger es un animal
que [se] dize imperfecto,
procreado en el defecto
del buen calor natural⁵⁷⁴

Un caso de ironía sobre el tópico misógino, que respaldaba la idea de inferioridad de la mujer, sería el que aparece en la sección de Preguntas del *Cancionero General* (ff. 159 v, vv. 31-40).⁵⁷⁵ Una dama explica al poeta Diego Nuñez:

Porque soy una defunta
que ha mucho que morí:
quando del mundo partí
el alegría perdí
con la vida toda junta.

su intinción; como acaece en uno que nace ciego o coxo o con algún otro defecto; lo mismo se vee en aquellos árboles en los cuales suele haber mucha fruta que nunca madura, y por eso podemos decir que la mujer es un animal producido a caso. Y si queréis ver esto, mirá las operaciones del hombre y las de la mujer, y por ella sacaréis la perfición del uno y la imperfición del otro; [...] los cielos influyen acá en nosotros solamente lo caliente y no lo frío, lo cual no entra en las obras de natura, y por eso, el ser las mujeres frías de complisión, creo yo que sea la causa de sus poquedades y miedos.

Cfr. *El Cortesano*, introd. y notas Rogelio Reyes Cano, Madrid, Espasa-Calpe, Austral, 1984, 5ª ed. rev. y ampl., pp. 238 y 241.

⁵⁷⁴ Pérez Priego, *Poesía femenina en los cancioneros*, Madrid, Castalia, 1989, p. 139. El mismo poeta se retractará de sus ataques en la obra en prosa *Razonamiento de Pere Torrella en deffension de las donas* donde expone que los defectos de las féminas se deben a su educación deficiente. [Vid. Agustín Boyer, *op. cit.*, p. 290.]

⁵⁷⁵ Pérez Priego, *Poesía femenina en los cancioneros*, p. 75.

Sin la qual ningún
dirá bien lo que quisiere,
quanto más quien caresciere
e saber y assí fuere,
como **soy ombre imperfecto.**

Teresa expone que la sorpresa que ha originado su obra ha sido por no ser acostumbrado, ni esperado, que una mujer escriba, y lo que más le molesta es que se dude de su autoría:

Pero ay otra cosa que [no] devo consyntir, pues la verdad no sonsyente, ca paresçe ser no solamente se maravillan los prudentes del tractado ya dicho, mas avn algunos no pueden creer que yo hisyese tanto bien ser verdad: que en mí menos es de lo que se presume, pero en la misericordia de Dios mayores bienes se hallan [...] (II, ff. 51r-51v, p. 114).

Deja claro que su defensa pretende exponer el beneficio que recibió de Dios: la "gracia divina". Aunque no sea acostumbrado que la mujer componga obras escritas, Dios puede iluminar el entendimiento femenino "ca la suficiencia que han los varones no la an de suy[o], que Dios gela dio e da" (II, f. 52v, p. 116). Es Dios el poseedor de la sabiduría y no el hombre. Y tanto éste como la mujer son criaturas de Dios y merecedoras, por igual, de la gracia divina. Esta idea la expuso Christine de Pizan (1364-1430) en *Le Livre de la Cité des Dames*:

Tampoco hay duda de que las mujeres no son una raza o especie aparte, sino que forman parte del pueblo de Dios,⁵⁷⁶

⁵⁷⁶ *La ciudad de las Damas*, ed. Marie-José Lemarchand, Madrid, Siruela, 1995, II parte, cap. LIV, p. 179. También se ha manejado la edición en catalán de M. Otero, *La Ciutat de les Dames*, Eixample,

Las obras de esta escritora franco-italiana se consideran fundamentales en el tono reivindicativo que la *Querelle* adquirió en el siglo XV. Christine compuso *La epístola del Dios del Amor* (1399) para rebatir la segunda parte del *Romance de la rosa*, pero se considera *La ciudad de las damas* como su obra clave en la defensa de la dignidad de las mujeres. Al inicio de este libro, la autora se interroga sobre la causa injusta de tantos ataques a su sexo:

Me preguntaba cuáles podrían ser las razones que llevan a tantos hombres, clérigos y laicos, a vituperar a las mujeres, criticándolas bien de palabra bien en escritos y tratados [...] filósofos, poetas, moralistas, todos -y la lista sería demasiada larga- parecen hablar con la misma voz para llegar a la conclusión de que la mujer, mala por esencia y naturaleza, siempre se inclina hacia el vicio. Volviendo sobre todas esas cosas en mi mente, yo, que he nacido mujer, me puse a examinar mi carácter y mi conducta y también la de otras mujeres que he tenido ocasión de frecuentar,⁵⁷⁷

Christine opondrá a la teoría, que remite al pensamiento oficial, la propia experiencia de mujer y del conocimiento de otras mujeres. Defenderá la igualdad espiritual de los dos sexos, que fueron creados por Dios para complementarse en las diversas labores y actividades del mundo.

Sin embargo, hay locos que creen, cuando oyen decir que Dios hizo al hombre a su imagen, que se trata del cuerpo físico [...] Al contrario, se trata del alma, reflejo de la imagen divina, y esta alma, en verdad, Dios la creó tan buena y

Barcelona, 1990.

⁵⁷⁷ *La ciudad de las Damas*, p. 6.

noble, idéntica en el cuerpo de la mujer y el varón.

[...] Así, quiso Dios que el hombre y la mujer le sirvan de forma distinta, que se presten mutua ayuda, cada uno a su manera. Por ello dotó a los dos sexos con la naturaleza y cualidades necesarias para cumplir con sus deberes, [...] A los hombres Dios les otorgó la fuerza física el valor para andar por la vida y hablar sin temor; gracias a esas aptitudes, aprenden el derecho, tan necesario para mantener el imperio de la ley en el mundo, y si alguien se niega a respetar la ley establecida, cuando es promulgada conforme a derecho, hay que obligarle por la fuerza y el poder de las armas. Las mujeres no podrían recurrir a una vía tan violenta.⁵⁷⁸

De forma similar (sin necesidad de pensar en influencias mutuas, ya que no sabemos si nuestra autora leyó a la franco-italiana),⁵⁷⁹ Teresa de Cartagena hablará desde el yo personal y defenderá que hombres y mujeres son de la misma condición espiritual y moral, pero cada uno tiene su misión en la tierra. Dios hizo "fuerte e valiente e de grande de ánimo e osado e de más perfecto e sano entendimiento" al "sexu varonil", y a la mujer la hizo "flaca e pusilánimi, de pequeño coraçon e temerosa" (II, ff. 53r-53v, p. 117).

Para mejor mostrar la oposición, la autora castellana desarrolla la analogía con los árboles. La corteza la equipara a los varones, porque se dedican a

⁵⁷⁸ Las dos citas remiten a la I parte, cap. IX, p. 24 y cap. XI, p. 30.

⁵⁷⁹ M. Rivera no descarta la posibilidad, ya que la obra de Christine fue conocida en la Corona de Castilla durante el siglo XV. (La reina Isabel I poseía un ejemplar en francés de la segunda parte de la obra, *Le Livre des Trois Vertus*). [Vid., M. Rivera, «Las prosistas del Humanismo y del Renacimiento (1400-1500)», p. 112].

oficios públicos y militares y, por ello, deben moverse en espacios exteriores y ser fuertes. Ellos tienen que proteger a los seres débiles, que se identifican con el meollo, es decir, el espacio interno que, a su vez, "da virtud e vigor a las cortezas".(II, f. 53r, p. 117).

No hay superioridad de lo exterior -lo masculino- sobre lo interior protegido -lo femenino-, sino complementariedad, que conlleva un reparto tradicional de roles en la sociedad. Es decir, a cada sexo, conforme a sus respectivas propiedades, se les destinaron unas tareas u otras.

El hombre se encarga de lo externo y de la lucha "e saberse ganar los bienes de fortuna, como el regir e gobernar e defender sus patrias e tierras" (II, f. 53v, p. 117). Por su parte, las mujeres "estando ynclusas o ençercadas dentro en su casa, con su yndustria e trabajo e obras domésticas e delicadas dan fuerça e vigor, e sin dubda non pequeño subsidio a los varones" (*ibíd*). Estas palabras recuerdan al elogio de la mujer fuerte de los *Proverbios*.

Rodríguez del Padrón expone similares ideas en *Triunfo de las donas*. Primero habla de que la debilidad física de la mujer se contrarresta con su mayor fortaleza de ánimo, y después, recogiendo lo que el "filósofo" había expuesto en "*Inconómica*", nos dice:

que los onbres deven las cosas ganar, et la mugeres salvar por guardar; el acto de la prudencia, que es guardar, otorgando a la mujer, al onbre el acto de ganar, que es de fortuna [...]⁵⁸⁰

⁵⁸⁰ *Obras Completas*, p. 229.

Fray Martín de Córdoba también aboga por la división de responsabilidades en relación a las diferencias de naturaleza:

Según los filósofos, en el regimiento doméstico e casero, los oficios del varón e de la muger son repartidos, ca el marido ha de procurar lo de fuera de casa, e la muger lo de dentro de casa; *ca natural cosa es a la muger estar siempre en casa.*⁵⁸¹

Debe notarse que la afirmación de Rodríguez del Padrón se acerca más a la de nuestra escritora porque denota una valoración positiva del espacio apropiado de la mujer (y de su "oficio") más que una obligación. Un siglo después, el humanista Luis Vives seguirá defendiendo la diferencia de obligaciones en relación a la fortaleza-debilidad de los géneros y, como Fray Martín de Córdoba, remitirá a la obra aristotélica *Oeconómica*:

Dice Aristóteles que los maridos deben ganar y las mujeres conservar lo ganado o adquirido. Aun por este respeto parece casi que naturaleza las crió algo medrosas a las mujeres, porque tengan temor de echar a perder los bienes que el varón tiene ganados,⁵⁸²

Capítulos atrás ya había mencionado la responsabilidad de ahorrar como propia de la buena y "medrosa" mujer:

Comoquiera que el hombre debe ganar y la mujer guardar, y aún

⁵⁸¹ *Jardín de nobles doncellas*, Parte II, cap III, p. 90.

⁵⁸² *Instrucción de la mujer cristiana*, libro II, cap. 10, p. 301.

parece que a esta causa la naturaleza proveyó que el hombre tuviese ánimo y osadía y la mujer no tanto, porque él fuese para buscarlo y ella temiese mal meterlo.⁵⁸³

En los cuatro autores se tiene presente la distinción entre la debilidad característica del cuerpo femenino frente al del varón. San Isidoro, en las *Etimologías*, había expuesto que esas diferencias explicaban los términos que denominaban cada uno de los dos sexos o géneros, y vinculaba la palabra "virtus" al ámbito masculino:

Se llama al hombre "hombre" (*vir*) porque posee mayor "fuerza" (*vis*) que la mujer. De donde "virtud" (*virtus*) toma también su nombre, o como si sólo con violencia tome éste posesión de la mujer. La "mujer" (*mulier*), en cambio, toma su nombre de "molicie" (*mollitie*) como más inclinada a ella (*mollis*) y es llamada "mujer" (*mulier*) con la pérdida o cambio de una letra. Ambos se distinguen (el uno) por la fortaleza y el (otro) por la debilidad de los cuerpos.⁵⁸⁴

Teresa de Cartagena, en un principio, coincide con algunos razonamientos de los Padres de la Iglesia y ciertas ideas vigentes del sistema patriarcal, pero no acepta la opinión de que la mujer ha de obedecer y ser sumisa al hombre. La autora deja claro que ninguno de los dos estados es superior o inferior al otro. Dios no creó

⁵⁸³ *Ibid.*, libro I, cap. 12, p. 125.

⁵⁸⁴ *Cfr.* Vicente Cantavariano, «El antifeminismo en la literatura medieval castellana», *Homenaje a don Agapito Rey*, trabajos publicados en honor a cargo de Josep Roca-Pons, Bloomington, Department of Spanish and Portuguese, Indiana University, Indiana, USA, 1980, pp. 91-116, p. 104 (en la cita se han añadido las comillas).

la diferencia "por dar más ventaja o eçelencia al vn estado que al otro" (II, f. 53v, p. 118). La escritora no se detiene aquí, sino que cita la parte del Génesis (2, 18-21) que le interesa para apoyar la idea de que la mujer fue creada para ayudar como compañera al varón:

De ser la henbra ayudadora del varón, leémoslo en el Génesy, que después que Dios ovo formado <d>el onbre del limo de la tierra e ovo ysp[i]rado en él espíritu de vida, dixo: "No es bueno que sea el onbre solo; hagásmole adjutorio semejanta a él". E bien se podría aquí arguir cuál es de mayor vigor, el ayudado o el ayudador: ya vedes lo que a esto responde la razón [...] (II, ff. 53v-54r, p. 118).

Tras la pregunta retórica, que deja en el aire, se apremia a alabar -¿irónicamente?- "el estado superior e honorable de los prudentes varones", a los que no quiere ofender (*ibíd*).

La idea de que Dios creó al hombre y a la mujer con la misma dignidad también aparecía en otra religiosa medieval. Hildegarda de Bingen (1089-1179), en su obra *Causae et curae*, había explicado que Dios creó a la mujer para el amor del varón. Ambos se hallaban a un mismo nivel en el afecto de pareja y el engendramiento de hijos. La escritora renana exponía:

La mujer fue creada para el varón y el varón fue creado para la mujer. Igual que la mujer no debe separarse de la mujer, tampoco el varón ha de separarse de la mujer, y uno no debe alejarse del otro. Esto se debe sencillamente a la unidad de sus naturalezas, porque su obra es una, igual que el aire y el viento realizan sus obras conjuntamente.⁵⁸⁵

⁵⁸⁵ H. Schipperges, *El jardín de la salud*, p. 42.

Hildegarda relacionaba el comportamiento sexual del hombre y de la mujer con sus correspondientes funciones en la sociedad. En ambas facetas, el varón desempeña un papel activo, pero la función de la mujer es igualmente necesaria.

En el ardor de la pasión el amor del varón se comporta frente al amor de la mujer como el fuego de un monte ardiendo que es muy difícil de sofocar, mientras que el fuego de leña se apaga fácilmente. En cambio, el amor de la mujer frente a las llamas del amor del varón es como el calor que se desprende del sol, que trae los frutos, porque con su calor mesurado fructifica en su descendencia.⁵⁸⁶

En el ámbito social, la fuerza del hombre protege la fragilidad de la mujer que, a su vez, ofrece la parte complementaria a la actividad y el afecto del varón.

Pero la mujer es un manantial de sabiduría y una fuente llena de alegría, una parte deliciosa que, a su vez, es complementada por el hombre con su capacidad creadora.⁵⁸⁷

Como Hildegarda de Bingen, tres siglos después Teresa de Cartagena sigue defendiendo la necesidad de los dos géneros. Nuestra autora burgalesa es la primera en lengua castellana que defiende abiertamente la igualdad humana ante Dios; tras ella aparecerá la voz de Sor Juana de la Cruz. Esta terciaria franciscana también verá la necesidad de exponer que, a pesar de las diferencias visibles y externas, hombres y mujeres fueron creados en

⁵⁸⁶ *Ibid.*

⁵⁸⁷ *Ibid.*, p. 43.

igualdad de condiciones ante Dios y sus dones.

3.7.2.2 Bienes de gracia

Teresa de Cartagena, a lo largo de *Admiración operum Dey*, mencionará las distinciones entre los dos estados, que se igualan ante los bienes de gracia (tesis fundamental de su defensa) que Dios puede enviar, y que son bienes superiores a los de la naturaleza. Su conclusión será que es debido a la gracia divina que ella -una mujer y, además, enferma- haya escrito un tratado; por lo tanto, dudar de su autoría es dudar de las misericordias de Dios, al que tenemos que elogiar y admirar positivamente:

¿qué admiración tan yndevota es maravillarse el onbre tanto de alguna cosa por ser buena, que aya por ynposible o dudoso que Dios solo lo aya ynspirado e enseñado a aquella persona que lo fizo? (II, f. 59r, p. 127)

La hazaña de Judit es prueba del poder divino y de su gracia. Ella es la única "mujer ilustre" que la autora cita como ejemplo, a diferencia de las extensas enumeraciones que hallamos en tratados profeministas de la época, que seguían el *De claris mulieribus* de Boccaccio. Tampoco recurrirá a la Virgen, como sí lo hizo Chistine de Pizan y varios autores y autoras que defendieron la bondad femenina. Aunque debe considerarse que la heroína judía fue interpretada como prefiguración de la Virgen, que se identificaba con la mujer del Génesis 3, 15 que pisaba la cabeza de la serpiente, es

decir, vencía el mal y salvaba a su pueblo (la Humanidad). Tanto Judit como María fueron instrumentos de Dios para triunfar sobre el pecado. Leemos en *Jardín de doncellas*:

E así libró su pueblo por la mano de Judic del tirano e cruel Olofernes. Donde después el pueblo cantó de ella: "Benedicta filio tua, Domine, quia per te fructum vitae comunicavimus". E este canto dezimos de la Virgen María.⁵⁸⁸

3.7.2.2.1 "Péñola" versus "espada"

Teresa de Cartagena menciona la valentía de Judit que, a pesar de su aparente debilidad femenina, que tan sólo era física,⁵⁸⁹ venció al poderoso Olofernes, contra el que ningún hombre había podido salir victorioso. Teniendo en cuenta -razona Teresa- que "mas a mano viene a la hembra ser elocuente que no ser fuerte" (f. 54v, p. 120), no ha de maravillarse que ella haya podido componer un tratado.

Christine de Pizan también mencionaba la mayor resistencia física del hombre, pero valoraba más la fortaleza de corazón y de conciencia y consideraba a las mujeres afortunadas por no tener "un físico fuerte", ya que las desvinculaba de hazañas violentas;

Te juro, querida, que un físico fuerte y vigoroso no es garante de un espíritu valiente y poderoso, porque esto proviene de una fuerza natural de carácter. Es un don que

⁵⁸⁸ Fray Martín de Córdoba, Parte III, cap. II, p. 103.

⁵⁸⁹ *La ciudad de las Damas*, I parte, cap. XIV, p. 35.

Dios permite que Naturaleza conceda a algunas de sus criaturas mas que a otras. El valor no reside en la fuerza del cuerpo, sino que su sede se esconde en el corazón y la conciencia.[...] Dios y Naturaleza han hecho un favor a las mujeres dándoles la debilidad. Gracias a este defecto que tampoco es muy ingrato, no tiene que cometer horribles torturas, asesinatos y crueles exacciones [...].

R. Surtz⁵⁹⁰ ha explicado que Teresa de Cartagena se compara con Judit para exponer que su capacidad de escribir proviene de una especial e inusual gracia que Dios otorgó. De esta manera, ambas serían ejemplos de mujeres viriles porque adoptan un papel que la sociedad vincula con los hombres. Pero cabe comentar que Teresa establece cierta distinción entre su caso y el de la viuda bíblica, y deja entrever la opinión de que las letras no tienen porqué alejarse tanto de la mujer. Además, se expone la diferencia entre costumbre (que ha establecido una genealogía masculina de las letras y el conocimiento) y verdad, el saber proviene de Dios que lo reparte como desea. Por tanto, se está negando la idea de que las letras pertenecen al género masculino.

La autora expone que a la mujer le es más propio escribir que usar de la violencia, ya que acepta las evidencias externas que muestran que el hombre tiene más fortaleza física (pero no necesariamente fuerza

⁵⁹⁰ Vid. *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain: The Mothers of St. Teresa*, y «El llamado feminismo de Teresa de Cartagena», *Actas IV Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval, Studia Hispanica Medievalia*, III, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Católica Argentina, 1995, pp. 199-207.

espiritual o fe). Juan Marichal⁵⁹¹ también opina que Teresa considera la escritura como tarea no dificultosa para el sexo femenino.

Debe recordarse, además, que la autora justifica la composición de la *Arboleda* para evitar el ocio malsano (ff.2r-2v, p. 39), que puede conllevar malos pensamientos y tentaciones.⁵⁹² El humanista Luis Vives aconsejará a la religiosa que, cuando esté sola en su cámara, haga algo de provecho.

Lea, pues, sola y rece en los días feriados, y en días de hacienda haga lo mismo, o trabaje en sus manos. No hay duda que el ángel no hallase a María sacratísima haciendo algo de provecho cuando le trajo la divina embajada.⁵⁹³

Los religiosos consideraban las labores manuales como actividades que complementaban los periodos dedicados a la contemplación o la plegaria. La escritura (y la copia de textos) podía considerarse una tarea mecánica y, al mismo tiempo, si se hablaba de Dios, una actividad devota. Desde los inicios del cristianismo, a la mujer se le recomendaban las tareas de hilar y tejer, que Teresa podía ver parecidas (y tal vez más productivas

⁵⁹¹ *La voluntad de estilo*, p. 45: "La fragilidad femenina y la ligereza de la pluma parecen así asociarse para la monja castellana [...]".

⁵⁹² Santa Clara, en su Regla, ya había avisado contra el ocio, que era enemigo del alma. Aconsejó a las monjas que se dedicaran a tareas manuales que fueran honestas, útiles para la comunidad y que no entorpeciesen la devoción.

Vid. Francesc d'Assís. Clara d'Assís, *Escrits*, Barcelona, Clàssics del Cristianisme, Proa, p.191 y *Escritos de Santa Clara y documentos contemporáneos*, ed. bilingüe, introd., trad., y notas Ignacio Omaechevarría, O.F.M. y colaboradores, Madrid, BAC, 1970, p.265.

⁵⁹³ *op. cit.*, pp. 112-113.

espiritualmente) al uso de la péñola. En ambos casos se empleaba las manos para componer (bien una tela, bien un manuscrito) y no era necesario salir del recinto privado y silencioso. Tampoco se requerían las fuerzas corporales o un temperamento valiente. Es decir, la mujer no debía adoptar un comportamiento alejado a su género.

Como ya se citó páginas atrás, en la *Imitación de Cristo* se propone la escritura como una de las actividades propicias para no estar "del todo ocioso".

Nunca estés del todo ocioso: mas lee, o escribe, o reza, o piensa, o haz algo de provecho común [...] una cosa conviene más a uno que a otro.⁵⁹⁴

Teresa no cree inconveniente la escritura para la mujer y, en cambio, parece considerar que al hombre, por sus obligaciones externas y públicas, le puede resultar más difícil o inapropiado.

La oposición "péñola" versus "espada" puede simbolizar dos tipos de actividades vinculadas a dos espacios distintos y, además, puede reflejar el debate entre "letras" y "armas", que se desarrolló en las letras castellanas del 1400.⁵⁹⁵ Varios autores atacaron la

⁵⁹⁴ *op. cit.*, p. 75.

Américo Castro expuso que, en el ambiente de renovación espiritual, el trabajo u obra de las propias manos había adquirido sentido religioso positivo, ya que santificaba y valoraba la existencia del hombre en el mundo. [*Vid. Aspectos del vivir hispánico*, p. 51].

⁵⁹⁵ Como ha expuesto E. Robert Curtius, la oposición letras-armas (o pluma/péñola-espada) remite al tópico de *sapientiae et fortitudo*, que en los inicios del Renacimiento llegó a ser tema de intenso debate, especialmente en la literatura española. Este debate refleja los cambios sociales que se estaban operando en el camino hacia la edad moderna. El erudito expone:

A medida que se iban diferenciando por una parte las ciencias y

dedicación a la lectura y la escritura de algunos caballeros porque les quitaba tiempo para sus verdaderas y necesarias ocupaciones. Nuestra religiosa expone:

más a mano viene a la hembra ser eloquente que no ser fuerte,
e más onesto la es ser entendida que no osada, e más ligera
cosa le será vsar de la péñola que del espada.

(f. 54v, p. 120)

De la misma manera que a la mujer le es más apropiada la escritura que la lucha, al hombre ¿le es más fácil usar la espada? Gómez Manrique se quejaba de que las obligaciones militares le restaban tiempo para el ocio de las letras:

La ynmensa turbación
d'este reyno castellano
faze pesada mi mano
y torpe mi descriçión:
que las oras y candelas
que se gastavan leyendo,
agora gasto poniendo
rondas, escuchas y velas.⁵⁹⁶

En todo caso, Teresa no considera que las letras sean una tarea inferior a la de las armas. En ambas actividades se puede luchar contra el mal. Judit venció al tirano que sojuzgaba el pueblo judío, Teresa elogia

por otra las clases de la sociedad y sus ideales, tenía que surgir la pregunta de cuáles serían las ciencias que correspondían al tipo ideal de clase dominante en cada caso.

Vid. op. cit., I, pp. 256-258, la cita remite a la p. 257.

⁵⁹⁶ *Cancionero castellano del siglo XV*, vol. II, p. 36.

con la palabra escrita la misericordia de Dios y transmite sus bondades.

Como he dicho, la heroína judía fue considerada prefiguración de la Virgen y, por ello, se consideraba instrumento de Dios. Teresa también entiende que su escritura ha sido inspirada por Dios con un buen fin público. Incluso puede pensarse que la escritora tuviera en cuenta que a la valiente judía y a la Madre de Cristo se les adjudicaban la creación de sendos cánticos de alabanza al Señor (por tanto, habían sido autoras como ella, que había escrito dos tratados en loor de Dios).

Al final del *Libro de Judit* (16, 1-21) se recoge el "Cántico de Judit" donde la viuda entona las siguientes palabras: 15 "Cantaré al Señor un cántico nuevo. 16 Señor grande eres tú y glorioso, admirable en poder, insuperable". La Virgen era considerada la autora del poema llamado *Magnificat*⁵⁹⁷ que recoge el *Evangelio de San Lucas* (1, 46-55).⁵⁹⁸ Su cántico acoge frases de los *Salmos* de David, que es la lectura que Teresa de Cartagena dice tomar como principio de su recreo espiritual en la agradable y saludable arboleda. La Virgen expresa, en su canto, la gratitud y el reconocimiento hacia el Señor, que ensalza a los humildes. Esa es la intención última de la escritura de Teresa, según ella misma expone en ambos tratados.

Por otra parte, en *Admiración operum Dey*, el argumento de que la vinculación de las letras con los

⁵⁹⁷ Vid. p. 199 del presente estudio.

⁵⁹⁸ Vid. *Sagrada Biblia*, p. 1227 n.46, donde se explica que el cántico "expresa los sentimientos de María, su humildad ante la grandeza de la gracia recibida, su reconocimiento hacia Dios y la admirable providencia del Señor, que ensalza a los humildes y humilla a los soberbios".

hombres residía en la costumbre, se completa con la mención de que no hay que olvidar que todo el saber proviene de Dios, aunque, en el mundo, las ciencias "naturales" (que se distingue del saber verdadero de lo divino) se transmitan de maestros a discípulos.

Teresa añade que Dios no tiene predilecciones entre hombres y mujeres, y por tanto, puede otorgar gracias (que trastocan la costumbre) a quién lo desee. Se aboga por la igualdad espiritual que es la que a ella realmente le importa. Esta igualdad presupone la salvación eterna para ambos géneros si subordinan su voluntad a la divina.

3.7.2.2.2 "Meollo" y "corteza"

Teresa de Cartagena, en *Admiración operum Dey*, habla de su experiencia de la gracia divina, que "iluminó" su entendimiento y la guió al verdadero saber. Gracias a ello, sin necesidad de copiar a nadie, pudo escribir el primer tratado.

Acepta que su entendimiento, por ser de mujer, sea débil: "e aquello que a mi entendimiento mugeril se fazia escuro e dificultoso púdolo fazer claro e ligero Aquél" (II, f. 60r, p. 129). Con estas palabras parece tomar en cuenta la idea de la inversión cristiana, idea que, como he comentado antes, muchos visionarias medievales y del Renacimiento tuvieron en cuenta para autorizar su palabra y su predicación. El fenómeno de la inversión explicaría que varias escritoras se describieran como mujeres débiles, para subrayar su categoría especial ante Dios.⁵⁹⁹

⁵⁹⁹ Vid. C. W. Bynum, «El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media».

Ya se ha visto cómo Teresa de Jesús, en *La vida*,⁶⁰⁰ menciona la especial predisposición de las mujeres a recibir mercedes divinas. Varios siglos atrás, Hildegarda también había defendido la idea de que la mujer, por su débil naturaleza, está más abierta al soplo divino. Esta religiosa había explicado, en su obra *Causae et Curae*, que la mujer era más susceptible de ser invadida por el viento del alma del mundo. La abadesa alemana había subrayado que su obra no era fruto de la ciencia humana, sino de una mujer ingenua y sin instrucción que había sido inspirada por Dios.⁶⁰¹

Teresa de Cartagena no sólo menciona la ventaja de su humildad para recibir la ayuda de Dios, sino que va más allá y expresa su desacuerdo a que se crea que el hombre tiene la verdadera sabiduría, ya que todo emana de Dios y es a "Él", y no a otros autores, a quién debe su tratado. Cuando describe las tres facultades del alma racional, establece una analogía del entendimiento con la mujer. Equipara el buen entendimiento con la mujer recogida y que sigue su adecuado rol social:

ca asý como las henbras estando ynclusas dentro de las puertas de su casa se exercen en sus propios e onestos ofiços, asý el entendimiento, retraýdo de las cosas de fuera y encer[r]ado dentro de las puertas de la secreta cogitaçion, se exerce [con] más vigor en su propio ofiço.

(II, f. 64v, p. 138)

Opone la mujer andariega -que es análoga al

⁶⁰⁰ *La vida*, cap. XL, p. 261.

⁶⁰¹ Vid. Marie-Christine Pouchelle, «Le corps féminin et ses paradoxes: L'imaginaire de l'interiorité dans les écrits médicaux et religieux (XIIe-XIVe siècles)», pp. 328-329.

entendimiento que se ha dejado llevar por las cosas mundanales, por lo externo y que es perezoso- a la "mujer ynclusa", análoga al entendimiento sano, recluido, que se sirve del sosiego, del retiro del mundo externo, del reposo... para la "cogitación secreta e soliloquio de su ynterior pensamiento", y que conduce a "la salud espiritual" (II, f. 64v, p. 139). Esta analogía se vincula a la de la mujer como meollo del árbol y, además, parece conectar con la idea de que a la mujer le es más propio escribir (tarea que se desarrolla en espacios interiores y que surge de la reflexión) que luchar.

R. Quispe-Agnoli⁶⁰² ha observado que la autora relaciona lo exterior-abierto con el espacio propicio para el varón y, también, con la torpeza y las ociosidades intelectuales. En cambio, el espacio interior-cerrado, que es propio del "estado fímíneo", es el adecuado para la vida espiritual e intelectual (el verdadero saber, lo bueno).

De esta manera, Teresa habría completado el que parecía, en un principio, un argumento propio del sistema patriarcal, que relegaba a la mujer a lo cerrado y privado, para mostrar que, precisamente, ese espacio es favorable a la actividad espiritual y salvaguarda de los errores mundanos. Ese espacio llega a convertirse en un ámbito deseado y no impuesto, que facilita la comunicación con Dios. Esta comunicación otorga una enseñanza superior a la que pueda aprenderse en las aulas de las universidades, y se fundamenta en la oración afectiva y en la memoria de la misericordia divina. Es

⁶⁰² «El espacio medieval femenino: entre la escritura y el silencio en *Admiración operum Dey* de Teresa de Cartagena», *Anuario Medieval*, 5 (1993), pp. 107-125.

este saber el que ha permitido la composición de su anterior obra. Por tanto, quien haya dudado de la autora ha actuado con poca fe.

E quando escreuí aquel tractado que trata de aquesta yntelectual Luz e sobredicha çiençia, la qual es alabança e conosçer a Dios e a mí misma e negar mi voluntad e conformarme con la voluntad suya, e tomar la cruz de la pasión que padesco en las manos del entendimiento interior, e yr en pos del Salvador por pasos de af[li]cción espiritual, e manificar a Dios por confisión de la lengua, dando loor e alabança al su santo Nonbre, recontando a las gentes la ygualza de la su justiçia, <de> la grandeza de su misericordia, e la manifiçençia e gloria suya.

(II, f. 64r, p. 138)

Teresa, a lo largo del tratado, tiene presente su experiencia de Dios que posibilitó la revelación del verdadero saber. Se trata de un conocimiento sin restricciones de géneros y que debe conducir a la alabanza y a la predicación de los bienes de Dios ("recontar a las gentes"). Es una enseñanza fundamentada en la voluntad y no en el entendimiento. Esto explicaría que la autora acepte la inferioridad intelectual de la mujer, ya que el "santo estudio" necesita otros condicionamientos, que son: el silencio, la reclusión y la subordinación de la voluntad propia a la divina. Las mujeres, precisamente porque su espacio adecuado es el privado y oculto, pueden acceder a esa sabiduría y, por amor a los demás, difundirla.

Varios años después, Francisco de Osuna relacionará lo oculto de los árboles con lo que conecta a lo sagrado. Explicará que la "secretada gracia" del Espíritu Santo está

escondida "como se esconden los granos de la granada debajo de la corteza y de las telicas delgadas que están dentro".⁶⁰³ Este autor franciscano, como Teresa de Cartagena, defiende un acercamiento afectivo, personal e interior a Dios. Se trata de la comunicación personal que describe Teresa de Jesús en *Las moradas*.

La Santa imaginó el interior del alma como un castillo de cristal que tenía seis moradas que rodeaban a la central, que "es la pieza u palacio a donde está el Rey". Comparó la Séptima morada con el interior de "un palmito, que para llegar a lo que es de comer tiene muchas coberturas que todo lo sabroso cercan".⁶⁰⁴ ¿El corazón del palmito no recuerda al "meollo", cubierto por las cortezas gruesas de los árboles, que cita Teresa de Cartagena?

3.8 Lo masculino y lo femenino en los dos tratados de Teresa de Cartagena

La autora burgalesa dedica gran parte de sus dos obras a elogiar la misericordia y el poder de Dios. Éste aparece desempeñando diversas facetas que satisfacen, en el plan espiritual, las necesidades del ser humano. Especialmente Dios aparece como un Padre cuya afectividad es superior a la de los padres naturales.

⁶⁰³ *Tercer abecedario espiritual*, trat. 2, cap. 5, p.163.

⁶⁰⁴ *La vida*, cap. I, p. 281. En p. 281 n.16 se recoge la definición que da el *Diccionario de Autoridades* a "palmito": Planta sylvestre [...] Tiene alguna semejanza en las hojas a la palma [...] Es poco mayor de un codo, crece debaxo de tierra, es toda cubierta de hojas, y solamente se come de ella un cogollito tierno a manera de corazón, que se halla en las entrañas".

3.8.1 El padre y la madre terrenales

En la *Arboleda*, las figuras literales del padre y de la madre terrenales surgen cuando se describe la soledad física y moral que experimenta el enfermo que es abandonado por sus seres queridos, sus amigos y sus sirvientes. Esta mención refleja la influencia, directa o indirecta, del *Libro de Job* (19, 13-17), y aparece dos veces en la *Arboleda de los enfermos*.

E yo no sé para qué queremos los enfermos cosa de este mundo, ca bien que rodeamos, no hallarernos en él cosa que bien nos quiera. Los plazeres que en él son del todo nos habor[r]esçen, la salut nos desanpara, los amigos nos oluidan, los parienes se enojan, e avn la propia madre se enoja con la hija enferma, y el padre abor[r]esçe al hijo que con continuas dolenças le ocupare la posada. (f. 19v, p. 63)

non digo que solamente los amigos e parientes le<s> avrán en despreçio, mas su mesmo padre y madre dispornán de le desepachar prestamente de su casa y poner donde ningund detrimento e confusyón les pueda venir [...] mas entre los syervos menores de toda su progenie será despreçiado y no tenido por ygual del menor de aquéllos.

(ff. 29v-30r, pp. 76-77)

Como puede observarse, en la primera cita se establece un paralelismo entre la madre que desprecia a la hija enferma y el padre que abandona al hijo doliente. Este paralelismo puede responder a razones estéticas (la repetición de la estructura sintáctica ofrece un ritmo a la frase que subraya la idea de desprecio), pero es más probable que responda a cuestiones sociales. En la Edad

Media, la hija desarrollaba una vida más vinculada a la madre,⁶⁰⁵ que tradicionalmente se consideraba una figura más comprensiva y afectuosa⁶⁰⁶ y que se proyectaba, en el plano divino, en la Virgen María. El que la madre rechace a su propia hija subraya la idea de soledad de la enferma y puede reflejar la vivencia personal de la escritora.

Otra ocasión en la que la autora menciona la madre terrenal es cuando se alude a la progenitora de los hijos de Zebedeo (*Mateo* 20, 20-28), que pide a Cristo que en su reino tenga a cada lado un hijo suyo. Teresa subraya de este episodio el hecho de que la madre está pidiendo, sin saberlo, dos cosas antagónicas, ya que la derecha y la izquierda simbolizan el bien y el mal respectivamente.⁶⁰⁷

⁶⁰⁵ Así lo ejemplifican algunos refranes que recoge E. O'Kane en *Refranes y proverbiales españolas de la Edad Media*:

La hija con la madre (La madre y la hija), como la uña en la carne. (p. 130)

La madre con (y) la hija por dar y tomar son amigas. (p. 148)

No hay más amiga que la madre con la hija, que visten una camisa. (*Ibid.*)

⁶⁰⁶ En *Compendio de la Fortuna* de Fray Martín de Córdoba, se distingue las dos maneras de criar que tienen el padre, que es más riguroso, y la madre, que es más tierna;

Cierto es que las madres muy tiernamente aman los fijos, tiénelos en los regaços, abraçánlos, bésanlos e non quieren que padezcan; los padres, aunque aman a los fijos, este amor es mezclado con rigor e más vedadero, ca con el açote fieren sus fijos porque sean buenos e fagan proezas [...]

Cfr. Prosistas castellanos del siglo XV, vol. II, t. CLXXI, (pp. 5-63), p. 17.

⁶⁰⁷ Esta simbología cristiana está presente a lo largo de la *Arboleda*. Cuando la autora da gracias por las mercedes recibidas, entiende que éstas provienen de la "diestra del muy altísimo Redentor" (f. 5r, p. 43). Posteriormente, Teresa representa el mal deseo como lo que el enfermo tiene "a la mano y <e> izquierda" y los justos sufrimientos como lo que tiene "a la mano derecha", y se considera la conducta errónea como "syniestro camino" que hay que dejar para "abraçarse" a "los trabajos de la mano derecha" (f. 21r, p. 66).

El episodio bíblico representa la petición errónea del enfermo que desea que Dios le sane de sus dolores físicos. En este plano alegórico, la madre representa la "natural ynclinación" (f. 45v, p. 102), como el padre en la imagen de la casa mal regida era la "ynclinación humana" (f. 7v, p.47).

3.8.2 Padre espiritual

Frente a la visión negativa del padre terrenal se alza la del Padre espiritual, que castiga con buena intención a los humanos, sus "hijos":

e como el padre discreto castiga el hijo culpable con amor e piadat bien asý el çelestial Padre quiso corregir mis culpas con paternal cacridat. E para esto mostrar, veamos qué manera tiene e deue thener qualsequier padre discreto que quiere castigar e hazer bueno a su hijo. 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 peligrosos nin mortal, más enmendativo. (f. 11v, p. 52)

La autora explica que Dios actuó paternalmente con ella porque la castigó con la enfermedad para que rectificara su comportamiento. Dios es visto como "dulçe Padre" (f. 33v, p. 82) o "Padre v[e]rdadero" y "amable" (f. 19v, p. 63).

3.8.3 Las consolaciones de Dios

Los nombres y adjetivos que la autora emplea para denominar a Dios expresan el concepto de consolación y guía. En el plano espiritual, Dios desarrolla los papeles que el enfermo busca en el mundo terrenal: juez, padre, médico, hospedero y guía de conocimiento o maestro. En la segunda obra se destaca el concepto de soberanía: "Virtud soberana", "soberana Verdad", "soberano Señor", "soberano Hazedor", "alteza divina", "soberana Fuente", "exçelentísyma e excelsýsimo Padre", "señor de las çiencias", "Señor de las virtudes", "Señor de las Pasçiençias", "soberano Maestro". Dios encarna la totalidad (es el origen de la vida y del conocimiento). Esta idea se subraya con la construcción en poliptoton conocido como superlativo hebreo, que abunda en en el segundo tratado: "Prelado de prelados", "Rey de los reyes", "Señor de los señores", "Santo de los santos", "Padre de los padres".

A lo largo de la *Arboleda*, surge la imagen paternal de Dios, pero no tanto la más humana de Cristo, como sería de esperar si relacionamos a la autora con el sentir espiritual de mediados del XV y la *Devotio Moderna*, que apoyaba una religiosidad humilde, sencilla e imitadora de Cristo.⁶⁰⁸ La autora menciona el "Salvador", el "Redentor" que guía a las ovejas, es decir, los devotos, ("como ouejas redemidas a universal Redentor" (f. 27v, p. 74) y el "piadoso Señor". Pero aparece más veces la expresión "Señor soberano" y la idea

⁶⁰⁸ Ya se ha observado la ternura con que Constanza de Castilla describe a Cristo en su *Devocionario*.

de un Dios que conjuga los papeles de juez, padre y maestro. Puede que esto responda al ambiente o a la tradición familiar y a su ascendencia judeoconversa.⁶⁰⁹ Como explica Melquiades Andrés,⁶¹⁰ entre las nuevas actitudes que los conversos aportaron a la espiritualidad cristiana estaba "su cultura y espíritu veterotestamentarios, de amor a Dios Padre y Señor".

En *Admiración operum Dey* se menciona implícitamente la Pasión de Cristo que debe imitarse. Pero no aparecen expresiones de ternura y afectividad, salvo el adjetivo "preçiosas" que califica las llagas de la Pasión, que se identifican con el olor perfumado de los ungüentos con los que se quiso ungir el cuerpo sin vida de Cristo (Marcos 16, 1; Lucas 24, 1; Juan 20, 1) o con los "ungüentos agradables al olfato" del Esposo del *Cantar de los cantares* (1, 3).

⁶⁰⁹ Di Camillo ha señalado que, a lo largo del XV y XVI, la familia "conservaba su extraordinaria fuerza cohesiva en el seno de una sociedad cambiante, hasta el punto de que las posibilidades de éxito de un individuo dependían, en gran medida, de su tradición y legado familiar". El citado estudioso expone que la familia de Selomó Ha-Levi debió conservar "las huellas de su pasado intelectual y cultural", como lo muestra una carta de Pablo de Santa María a su hijo Alonso donde expone que, como vástago de la casa de Levi, no debe olvidar el estudio de las Escrituras y continuar la tradición sacerdotal de su familia. [Vid. *El Humanismo castellano del siglo XV*, p. 155].

Cabe añadir que, según David G. Maeso, las hijas de los rabinos (y, seguramente, sobrinas y nietas) recibían una importante instrucción, que la sociedad judía valoraba,: "las hijas de los rabinos han gozado generalmente de particular prestigio entre los judíos, como muy recomendables para esposas, quizá por varias razones." [Cfr., *El legado del Judaísmo Español*, Madrid, Editora Nacional, 1972, p. 103]. El interés por educar a las descendientes de sabios judíos (como lo fueron don Pablo y don Alonso de Cartagena) podría explicar la cultura de Teresa de Cartagena.

⁶¹⁰ *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*, Madrid, BAC, 1994, p. 211.

trabajo tomar la cruz mía, que es el tormento desta cotidiana plaga, en las manos del contentamiento interior. E llevándola en los ombros de la flaca humanidad con asaz pena, ¿que hago otra cosa syno seguir al Salvador non con pasos corporales, mas con los afectos del ánima, cor<r>iendo en el olor de los enguentos suyos que son las sus **preçiosas llagas**, de las quales Él, por su grant caridad, quiso ser vngido e quiere vngir a los que pa[ra] sý escoje? (II, f. 64r, p. 137)

En el segundo tratado, la figura paternal se completa con la del "soberano Maestro", que posee la verdadera ciencia y que fue el que enseñó a Teresa (II, f. 60v, p. 131). A diferencia de la ciencia humana, que "los varones aprenden en los estudios" (II, f.58v,p. 126), la de Dios puede ser aprehendida por cualquier persona, aventajada o no intelectualmente, sea hombre o mujer. Esta idea, que fundamenta su defensa de la autoría de una obra anterior y de la capacidad de escribir tratados devotos, reaparece poco después:

la çiençia e sabiduría que Dios enseña e enseñará a **qualquier varón o enbra** que con amor e reverençia e humilldad viniere a su escuela, es tal e de tal calidad, como su yncomprensible e perfecto saber sabe que la salud de cada vno [l]e conviene, ca Dios es perfeta Caridad [...] Pues solamente aquélla es verdadera çiençia que nos enseña e endereça e atrae a conosçer e amar e desear el verdadero Bien, e aquesta sabiduría no l[a] niega Dios a quien la desea e busca con entrañable cuydado. E sy queredes saber cuál es la escuela donde se aprende e loa esta verdadera çiençia, digo que es la continua menbrança de los benefiços de Dios.
(II, f. 59r-v, p. 128)

Cuando se explica que la enseñanza de Dios puede recibirla cualquiera que lo desee, parece traslucirse la idea de que la ciencia humana está limitada, ¿injustamente?, a los hombres. Por ello, la autora expone que esa ciencia la aprenden los hombres en los estudios (o universidades) y que se transmite de "maestros" a "discipulos". Pero Teresa precisa que esa genealogía masculina, que explica que sea tenido por natural que "los varones" hagan "libros e compendiosos tratados" (f.58r, p. 127), no significa que el saber haya sido creado por los hombres, ya que todo desciende de Dios.

lo que agora son maestros, en otro tiempo fueron discipulos e aquellos cuyos discipulos fueron, otro maestro les mostró. E asý enseñando los vnos a los otros e aprendiendo, son venidos las çiençias a las manos de aquéllos que agora las tienen e saben, pero [si] bien hazen la pesquisa, [fa]llaremos que asý la sabiduría como la yndustria e graçia para la mostrar e aprender, todo desç*>*endió e desçiende de v[n]a fue[n]te, ca el Señor de la çiençias, Dios solo es. (f. 58v, p. 128)

3.8.4 La "Pasçiençia"

Si en el plano transcendente surge la imagen positiva del Padre (Dios), en cambio falta la de la Madre. En la tradición espiritual medieval este papel lo desempeña la Virgen María, especialmente a partir del siglo XII.

Seidenspinner-Nuñez⁶¹¹ ha notado la falta de

⁶¹¹ *The writings of Teresa de Cartagena*, p. 125 n.15.

presencia de la Virgen en los dos tratados de Teresa, que llama poderosamente la atención si se tiene en cuenta que la Virgen María se vinculaba a la tradición creyente de la familia de los Cartagena (como refleja el apellido Cartagena-Santa María y el escudo de armas).⁶¹² El que la autora burgalesa tampoco mencione a la Virgen en su segundo tratado, en el que se revaloriza lo femenino y su relación con Dios, sorprende más, ya que la literatura profeminista bajomedieval apoyaba su tesis defensora de la mujer en la figura virtuosa de la Madre de Cristo.

Aunque la Virgen está ausente de los dos tratados,⁶¹³ no falta en ellos la figura femenina positiva.

En el primer tratado se desarrolla la alegoría de la Paciencia en una mujer con autoridad. La Paciencia es descrita como "santa e honorable perlada" (f. 45r, pp. 100-101). Seguramente esta alegoría está influida por la patrística, cuyos textos suelen metaforizar los nombres abstractos en figuras femeninas.⁶¹⁴ Pero, el que la autora imagine a la Paciencia como abadesa de un convento donde

⁶¹² En el punto 3.2 se ha comentado que el escudo de la familia Cartagena simbolizaba su descendencia de la Virgen.

⁶¹³ En la *Arboleda de los enfermos*, el nombre de María aparece al enunciarse una expresión coloquial:

ca la graçiosydad del hablar [la dolencia] haze convertir en desdenes diziendo: "¡[ay] cabeça, ay estómago, ay **Santa María**, ay Sant Pedro!" (f. 29v, p.77).

En *Admiración operum Dey* la autora también cita indirectamente a la Virgen:

Onde Sant Gerónimo en el sermón de la **Asunçion de nuestra Señora**, dize: "Tal es e tan grand es e ynmenso e bueno este Señor quanto e qual Él mesmo se conosçe o Él mesmo se sabe", etc (f. 52v, p. 116).

Estos son los dos únicos casos en que se nombra a la Virgen.

⁶¹⁴ E.R. Curtius, *op. cit.*, II, p. 195.

profesan enfermos, puede reflejar su experiencia vital. Teresa pudo ser ingresada en un convento, por sus padres o por propia iniciativa, a raíz de su enfermedad. Este convento estaría regido por una abadesa respetada y autoritaria que habría suplantado, en la vida de nuestra escritora, la figura del padre.

A. Deyermond⁶¹⁵ ha sugerido que la imagen de la conciencia invadida y mal regida por el padre pudo entrelazarse en el subconsciente de la autora con el recuerdo de los disturbios toledanos. De la misma manera, puede entenderse que la experiencia de la vida conventual ayudó a configurar la alegoría de la virtud de la Paciencia. Así, el ámbito interior conventual femenino deviene seguro y bien regido, frente a la ciudad (que queda "fuera" si se relaciona con el convento), gobernada por la figura masculina.

Esta oposición puede completarse con la explicación que el segundo tratado desarrolla en torno al entendimiento recogido, y a la idea de que más a mano tiene la mujer la pluma que la espada. La imagen de la casa regida por el padre y la ciudad asediada es el espacio que Teresa deja y rechaza. Es el espacio masculino de la espada. En cambio, el convento, regido por una mujer, es el ámbito al que la autora quiere entrar, y que aconseja a los que se hallan en su misma situación, porque es el espacio propicio para la comunicación con Dios. Es el ámbito de la "peñola", que se mueve para alabar a Dios. Al primer espacio entró, por gracia divina, Judit; al segundo entró, también con la ayuda de Dios, Teresa de Cartagena. Ésta pretende

⁶¹⁵ «"El Convento de Dolencias": The works of Teresa de Cartagena», pp. 26-27.

demostrar que, desde el espacio del silencio y de lo privado, puede desarrollarse una vida más cercana a lo divino y, por tanto, más positiva.

La virtud de la Paciencia se convierte en espejo de la autoridad de la Virgen y del favor que hace a las almas, ya que ella también las conduce "al cielo":

Pues conosco, enfermo, quién es paciència y hallarás que otra tan dicreta e prudente perlada no la ay en el mundo, ni tan amadora del bien de sus [a]dictos, ca non es otro su ofiço syno aparejarles camino derecho a paraíso, y robarles del mundo y llevarlos al çielo. (f. 45r, p. 100)

La Paciencia aparece como paralelo femenino del Padre, ya que éste es "verdadero Físico" y "xarope" para el enfermo, y aquélla es "doctora" y "medicina". Al final del tratado, se dice que Dios es "Señor de las virtudes" y "Amador de las Pasçiençias" (f. 49v, pp. 108-109). Estos atributos recuerdan los que la doctrina cristiana atribuye a Dios en relación a la Virgen, "Esposo", "Amado" y "Señor".

3.8.5 El ejemplo de Judit

El segundo tratado ofrece otra imagen positiva de la figura femenina, la de la bíblica Judit. Teresa la cita para ejemplificar que la gracia divina se reparte por igual entre hombres y mujeres, pero especialmente entre mujeres por ser débiles física e intelectualmente. De esta manera, su género puede devenir superiormente agraciada en el plano espiritual.

El ejemplo de Judit muestra, además, que no debemos guiarnos por lo externo, ya que la aparente debilidad física puede vencer lo que se considera fuerte externamente. Tanto la heroína bíblica, débil físicamente, como la autora burgalesa, de "flaco entendimiento", adquieren un tipo de fortaleza más importante que la que otorga, por costumbre, la naturaleza y la fortuna. Es más importante porque proviene directamente de Dios y porque tiene un significado trascendental. Esa fortaleza permite vencer al mal, en el caso de Judit, y loar la misericordia divina, en el caso de nuestra autora.

3.8.6 El ámbito de lo femenino

En la imagen, comentada páginas atrás, del árbol como representación de los géneros complementarios, el "meollo" (lo interior) simboliza la debilidad física femenina que debe protegerse, pero que alimenta y da fuerza a la "corteza", que es lo masculino, cuyo papel en la sociedad es la defensa y el gobierno. La asimilación del "meollo" con lo femenino responde a la asociación que el discurso oficial medieval establece entre la mujer y el espacio privado. La mujer, por su imperfección en todos los niveles y por su debilidad física, debe estar bajo vigilancia y protección del ser masculino. En relación con esta opinión, surge la analogía que Teresa establece entre el entendimiento sano y la mujer que se ocupa de sus quehaceres domésticos y no sale demasiado del espacio interior. El símil establece la oposición entre términos que refieren al espacio exterior como algo

negativo ("fuera", "vagando", "negoçiações mundanas") y el interno, con valor positivo, ("ynclusas", "dentro", "retraído", "ence[r]rado", "secreta cogitaçon", "ynterior").

Ca asý como las henbras estando ynclusas dentro de las puertas de su casa se exerçen en sus propios e onestos ofiços, asý el entendimiento, retraído de las cosas de fuera y encer[r]ado dentro de las puertas de la secreta cogitaçon, se exerçe [con] más vigor en su propio ofiço. Mas <de> aquel entendimientô [que] anda vagando fuera de la posada [o] estudio ynterior [e] se enbuelte mucho a menudo en las negoçiações mundanas, él por esta causa no vale más, e su hazienda, que es el ánima, vale m[e]nos. (II, f. 64v, p. 138)

La comparación continúa unas líneas más y se relaciona con la noche y el día. En este caso, el término "noche" -que entraría en el campo semántico de la oscuridad- connota valor positivo, ya que alude al momento del recogimiento interior, que permite conocer a Dios y reconocer los defectos propios. Este significado positivo del lexema "noche" lo encontraremos varios años después en San Juan de la Cruz, que lo utiliza para nombrar las fases que anteceden a la unión mística. Para este religioso, la "noche" connota desposesión de lo que puede obstaculizar la perfección del alma. Concretamente, "la noche activa de los sentidos" supone la negación voluntaria del conocimiento sensible que inicia el proceso de introspección. Según M^a Jesús Fernández Leborans,⁶¹⁶ en San Juan, la purificación de la noche activa determina un estado psicológico de pasividad y

⁶¹⁶ *Luz y oscuridad en la mística española*, pp. 163-176.

silencio. Ese es el estado que Teresa de Cartagena describe en la imagen que despliega en torno al entendimiento, que debe recogerse para aprovechar el "sosiego de la noche".

*E asý como la muger andariega es costreñida de tornar a casa por el açercamiento de la **noche**, mas viene tan escandalizada e mal bezada a trabajar, que hese poco de tiempo que le queda, no se puede exerçitar en cosa que convenga [a]l bien suyo ni al provecho de su casa, e bien asý acaesçe el entendimiento, ca la ora de los sentidos se recogen e apartan [de sus] trabajos por el acostamiento de la **noche**, en la qual es fecho sylençio a todo negoçio e tracto foraño, el entendimiento asý como costreñido e nesçesidad, es compêlido de acoger a su propia casa, que es la cogitaçión secreta e soliloquio de su ynterior pensamiento. Pero viene asý alterado, escandalizado de la ocçiosidad del día, que el sosiego de la **noche** no le puede aprovechar, ni puede entender en cosa que convenga el bien suy[o] e al provecho de su hazienda, que es la salud del ánima, nesçesario es que asosiegue y esté quedo en la ya dicha su posada. E quanto se devo[l]viere dentro en sí mismo, tanto más curiosamente entenerá e apovechará en su propio ofiçio, el qual es conosçer a Dios e conosçer los benefiçios de Dios e conosçer los defectos e culpas del ánima, e cómo está postrada e ayda en la cava de los pecados por la su grand negligencia.*

(II, f. 64v, pp. 138-139)

En este fragmento citado surgen dos series de términos. Uno se vincula a la "ocçiosidad del día" y comprende vocablos que remiten a inquietud y peligro espiritual: "alterado", "escandalizado", "pecado", "tracto foraño". La otra serie se relaciona con "el

sosiego de la noche" y emplea léxico en torno a la tranquilidad: "silencio", "quedo", "asosiegue", "recogen", "apartan", "reposo", "asiento", "secreteta", "ynterior", "salud", "Dios".

El entendimiento "[que] anda vagando fuera" recuerda la imagen de la casa mal regida por el padre, que aparece en la *Arboleda*. En ambos casos, el motivo que perturba el orden se corresponde con el no desempeñar lo que la sociedad cree correcto, sea porque la madre no se quede en el hogar, sea porque el padre no gobierne como debe.

La imagen del entendimiento recogido ya había surgido en el primer tratado, donde se opone el hombre que se deja llevar por las preocupaciones del mundo y el que adopta una postura de interiorización y de rechazo de lo terrenal. Esta actitud corresponde al silencio que permite escuchar el mensaje divino.

Ca sin dubda mucho es el entendimiento del onbre desanparado de sí quando del todo es enbuelto en las cosas mundanas, e tanto mejor se recoge en sí mesmo quanto más se aparta de las cosas. Desque alguno anda muy ocupado en negoçios, dezimos que no se acuerda de sí, mas pues para mejor recojer el entendimineto deramado e acordarse onbre de sí neçesario es que ponga <a> silencio a todo lo a'l. (f. 4v, p. 42)

En este caso, como en las dos anteriores imágenes citadas, se defiende la espiritualidad interiorizada que aísla de las vanidades y de los peligros del mundo.

Retomando la imagen de las partes del árbol, puede verse que la vinculación de la mujer con el interior no resulta un reflejo evidente del pensamiento oficial de la Edad Media, ya que éste también relacionaba lo externo y

lo corporal con lo femenino. Lo masculino se vinculaba con lo que se hallaba en el interior del cuerpo, es decir, el alma y la razón. De esta manera, la mujer se asimilaba a la inferioridad y a los peligros del mundo; por el contrario, el hombre representaba el ámbito del espíritu, que lo acercaba más a Dios que, según el Génesis, había creado al hombre a su imagen y semejanza.

Como explica R. Surtz,⁶¹⁷ en la literatura medieval española, los términos "corteza"- "meollo" eran utilizados para contrastar metafóricamente el significado superficial del texto con la doctrina oculta⁶¹⁸ y, en general, para distinguir lo que se ve de lo que está oculto. En cuanto a la palabra "gastón",⁶¹⁹ que también usa Teresa, se empleaba para denominar el interior (la piedra) de las joyas montadas. Esto apoya la idea de que Teresa revaloriza el espacio interior, que acepta como propio de la mujer. El ámbito de lo escondido y frágil adquiere importancia y, por ello, necesita ser protegido.

⁶¹⁷ *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain: The Mothers of St. Teresa of Avila*, pp. 29-30.

⁶¹⁸ En la introducción alegórica de los *Milagros de Nuestra Señora de Berceo*, el autor, para avisar al receptor que se va a interpretar el prado que se ha descrito, dice: "Tolgamos la corteza, al meollo entremos" [ed. Vicente Beltrán, p. 6, estrofa 16.]. En *Vida de Santo Domingo de Silos*, del mismo autor, en la cuaderna vía 39 se expone, a propósito de las lecciones que el santo recibió cuando era "infant": "non querié el meollo perder por la cordeza". [Vida de Santo Domingo de Silos, ed., introd. y notas Teresa Labarta de Chaves, Madrid, Castalia, 1972, p.67].

Existía un proverbio judeo-español que refleja la idea del "meollo" como contenido importante del mensaje: "No ez virguense quidar cayadu, sino sin mioyu favlar". [Vid. E. O'Kane, *Refranes y Frases proverbiales españolas de la Edad Media*, p. 125]

⁶¹⁹ En el *Diccionario Etimológico* de J. Corominas y J. A. Pascual leemos a propósito del verbo "engastar" (del que deriva el sustantivo "gastón") "embutir una cosa en otra, como una piedra preciosa en un metal"; proviene del verbo en latín vulgar "incastrare" que significaba "insertar, articular".

Cfr. pp. 620-622.

La conjunción necesaria de lo externo y lo interior conforma el elemento (árbol, texto o joya).

Teresa remite a la creación divina de la mujer y se centra en la idea de que fue creada para ayudar al hombre. Esto le permite deslizar una pregunta retórica que parece ironizar sobre el discurso patriarcal.

De ser la hembra ayudadora del varón, leémoslo en el Génesy, que después que Dios ovo formado <d>el onbre del limo de la tierra e ovo ysp[i]rado en él espíritu de vida, dixo: "No es bueno que seá el onbre solo; hagásmole adjutorio semejante a él". E bien se podría aquí arguir **quál es de mayor vigor, el ayudado o el ayudador: ya vedes lo que a esto responde la razón.** (II, ff. 53v-54r, p. 118)

La autora es consciente de la atrevida pregunta, por ello, a continuación, adopta una postura de respeto hacia los hombres. Pero esa postura no implica subordinación, porque seguidamente se expresa la idea principal del tratado: Dios otorga gracias a hombres y a mujeres.

Mas porque estos argumentos e quistiones hazen a la arrogancia mundana e vana e non aprovechan cosa a la devoçion e huyn mucho del propósito e final entençion mía, la qual no es, ni plega a Dios que sea, de ofender al estado superior e onorable de los prudentes varones, ni tanpoco fauor<r>esçer al fimineo, mas solamente loar la onipotençia e sabiduré e magnifiçençia de Dios, <e> que asy en las henbras como en los varones puede yspirar e fazer obras de grande admiraçion e magnificençia a loor y gloria del santo Nonbre;
(II, f. 54r, p. 118)

La escritora acepta la superioridad de los hombres

en algunos elementos de la existencia humana que se vinculan al mundo terrenal. En cambio, opina que la mujer sólo es débil si se adopta el sistema de valores que la sociedad establece y que no coincide con el de Dios. La sociedad patriarcal olvida que, por encima de hombres y mujeres, el verdadero poder y la auténtica ciencia pertenece a Dios. Él puede otorgar dones especiales a algunos elegidos.

La fortaleza y la inteligencia son dos atributos que se vinculan a los hombres por costumbre y porque Dios lo ha decidido así. Pero existen casos excepcionales que muestran el poder de los dones divinos, además la adquisición de habilidad literaria no es tan ajena a la naturaleza de la mujer como la resistencia física (II, f. 54v, p. 120).

En cuanto a la imagen del árbol, cabe considerar que la tradición cristiana asimilaba la Cruz al Árbol de la Vida. Teresa pudo tener en mente la imagen de los crucifijos de la época que contenían en su interior una figura de Cristo, una reliquia o una hostia sagrada.⁶²⁰ La

⁶²⁰ En algunas estatuillas bajomedievales de madera policromada, Dios Padre sostiene el crucifijo entre los dos brazos. Puede que Teresa relacionase la fortaleza de la corteza con el Padre y la debilidad del interior con Cristo hombre, que salvó -ayudó- la humanidad. (Teresa de Cartagena tiene presente la Pasión en los dos tratados y, especialmente, en el segundo, donde expresa su intención de imitar el sufrimiento de Cristo).

C. Bynum explica que el dualismo mujer-cuerpo/hombre-alma condujo a otra extrapolación de la asociación de la mujer con el cuerpo o con la humanidad de Cristo. [Vid. «El cuerpo femenino y la práctica religiosa en la Baja Edad Media», p. 179].

El dualismo mujer-cuerpo/hombre-alma continuó en la espiritualidad del siglo XVI. Francisco Osuna dirá:

así como la mujer fue criada para que ayudase al varón, así lo corporal fue criado para que ayudase a lo espiritual, en especial a nuestra ánima, que de otra manera no puede comenzar a elevarse a las cosas invisibles de Dios.

Cfr. *Tercer abecedario espiritual*, prólogo, p. 125.

autora podría haber relacionado ese interior sagrado con el meollo del árbol, y éste con la debilidad de la mujer, debilidad que devenía susceptibilidad a lo divino.

A modo de apunte, es interesante saber que en la cábala medieval, la "morada de Dios" ("Shejiná") era un concepto simbólico que se relacionaba con la parte femenina de la Divinidad. Según Ángela Muñiz, la "Shejiná" "encarna el principio femenino: la madre, la esposa, la hija",⁶²¹ que se desprende de Dios para acompañar al pueblo judío en su exilio histórico de Israel. La "Shejiná", además, se relacionaba con la morada del alma y su "manifestación primordial es la de Madre Originadora". Por tanto, el espacio del alma simbolizaba "el aspecto femenino de la divinidad" y encarnaba la sabiduría que guiaba al pueblo.⁶²²

En el símbolo de la "Shejiná" pueden verse paralelismos con la Madre de Cristo, que actúa de intermediaria entre la tierra y el Cielo y que, como la "Shejiná", se la considera esposa de Dios.⁶²³ Ya se ha visto que Teresa de Cartagena, en la *Arboleda de los enfermos*, identifica el papel de mediadora entre lo humano y lo celestial con la Paciencia (a la que se refiere con expresiones utilizadas por el cristianismo para mencionar a la Virgen). En su segundo tratado, relaciona el espacio femenino con el interior frágil del

⁶²¹ «La "morada de Dios" (Shejina) en la cábala medieval», *Heterodoxia y ortodoxia medieval, Actas de las Segundas Jornadas*, ed. C. Abellán, C. Company, A. González, L. Walde, México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1992, (pp. 93-100) p. 94.

⁶²² *Ibid.*, p. 95.

⁶²³ Así como la religión católica ha identificado la Esposa de Cristo con la Iglesia o conjunto de cristianos, en la cábala la "Shejiná" se vincula a la comunidad de creyentes.

árbol y, posteriormente, el entendimiento (el interior humano que puede comunicarse con Dios), con la esposa. Si se encadenan las diversas analogías, resulta que lo femenino se proyecta en la figura de la abadesa Paciencia, guía espiritual que rige el convento de enfermos, y en la facultad del alma que puede conectar con lo divino. Además, el espacio interior se identifica con lo femenino a partir de la analogía del meollo del árbol y de un convento regido por una poderosa Prelada.⁶²⁴

Estas notas pretenden sugerir, una vez más, que Teresa pudo combinar influencias de la cultura y la mística oriental con la espiritualidad cristiana de su tiempo. Combinación que reflejan otros autores de la baja Edad Media y del Siglo de Oro, especialmente escritores

⁶²⁴ Curiosamente, en el *Diálogo* de Santa Catalina de Siena se identifica el interior del árbol de la caridad (que "se alimenta de la humildad" y "cuyas raíces deben brotar del círculo del verdadero concimiento de sí") con la paciencia: "La médula de ese árbol, o sea, el afecto de la caridad que se halla en el alma, es la paciencia."

Esta mística también subraya la importancia de la "celda" interior, que es el propio concimiento de sí, por medio del cual se llega al amor de Dios.

Toda perfección y toda virtud procede de las caridad. Esta es alimentada por la humildad, que, a su vez, tiene su origen en el conocimiento y desprecio de sí, esto es, de los propios sentidos. Quien esto alcanza ha debido ser perseverante y estar en la **celda de conocimiento de sí**.

Cfr. *Obras de Santa Catalina de Siena*, pp. 73-74 y p. 162.

Nótese la coincidencia de conceptos con los siguientes fragmentos escritos por Teresa de Cartagena:

Pues faga cada vno dentro de su ánima e pensamiento **celda secreta** donde pueda contemplar los beneficijos de Dios [...] (f. 59r, p. 129)

¡E qué saludable e prouechosa çiençia es **conosçer el onbre a sí mismo** e a sus propios defectos e culpas!, ca del verdadero conocimiento de Dios se engendra en el ánima perfecta caridad, [...] e del conocimiento de los propios defetos e culpas se engendra en el ánimo comprensión e humilldad. (II, f. 65r, p. 139)

relacionados con la mística franciscana.

Podemos concluir este apartado diciendo que los dos tratados de la autora burgalesa revalorizan espacios cerrados e interiores. Y, en una sucesión de paralelismos y analogías, el espacio de lo interior se relaciona con el ámbito de lo femenino (el convento está regido por la abadesa Paciencia, y el entendimiento sano se corresponde con una mujer recogida en el hogar) y preparado para el encuentro con Dios. El devoto debe preparar su celda interior para hospedar la virtud de Cristo, es decir, convertirla en morada de Dios:

y quando todo lo ál en mí fallesçiere, a lo menos lo trahe[r]
con mis dolençias e reçeibir de buen grado este cálice
saludable de pasyón trabajosa ynvocando el nonbre del Señor
que delante los acataminetos de mis pecados porque saca fin
que yo a Él ostia de loor. Y de buen grado me gloriaré en las
enfermedades mías porque **more en mi la virtut de Cristo.**
(ff. 15v-16r, p. 58)

3.9 Estilo de Teresa de Cartagena

3.9.1 El mensaje devoto

En la *Arboleda de los enfermos*, Teresa justifica el uso de la lengua sin esperar respuesta (es decir, una comunicación monodireccional) cuando se alaba a Dios y cuando se predica a la gente.

Asý que la lengua por sí sola no es aprouechosa sino en dos cosas: la una es loar y bendezir a Dios, la otra predicar al pueblo; ca estas dos sin replicatio se pueden exer[c]er.
(f. 4r, p. 42)

Es el tipo de comunicación por el que Teresa se decide cuando compone los dos tratados conservados. En la *Arboleda* explica que, en un primer momento de la enfermedad, intentó seguir conversando con la gente, luego la sordera total se lo imposibilitó y entendió que Dios quería que se aislase de las hablas del mundo.

Y pues tanta claustra Dios a puesto en mi oýr, bien paresçe que por ygual peso me mande reglar en el hablar, asý que con la segunda signa del dedo en la boca me manda callar el Señor soberano, demostrándome claramente en l'avmentación de mi pasyón que no es su voluntat que me ocupe en ninguna fabla mundana, mas que tenga silencio entero para que mejor pueda entender lo que con el ruydo de las ocupaciones seglares entender no pudiera. (f. 4r-v, p. 42)

Por ello, dirige su comunicación a fines piadosos, quiere comunicar sus experiencias y su conocimiento al común de los enfermos y, de esta manera, motivarles a que salven sus almas.

El segundo tratado surge por otro motivo y con otra intención, pero la finalidad última vuelve a ser la de loar a Dios. La autora dice escribir *Admiración operum Dey* para satisfacer la petición de doña Juana de Mendoza, seguidamente se descubre que el tema será la defensa de una anterior obra (seguramente la *Arboleda*), no por vanidad, sino para expresar la misericordia divina de la que Teresa, mujer ignorante y enferma, es ejemplo de su

beneficio.

Por tanto, la autora deja claro, en sus dos tratados, que el tema principal de sus obras es divulgar la bondad de Dios y elogiarlo. En el inicio de la *Arboleda* expone que no se preocupará del estilo (f.2v, p. 39) porque el interés de la obra reside en el contenido y la finalidad. De esta manera, se sale al paso de posibles críticas al estilo o a la capacidad de escribir.

El destacar la importancia del mensaje también puede relacionarse con la nueva espiritualidad bajomedieval, que aboga por una predicación sencilla y emotiva. Keith Whinnom⁶²⁵ ha explicado que el surgimiento de la predicación de los frailes mendicantes trajo en la baja Edad Media un tipo de predicación "evangélica y misionera" dirigida a la conversión sincera de los oyentes. Por ello se utilizó la lengua del pueblo y se usaron ejemplos de la vida cotidiana. Los predicadores mendicantes vulgarizaron el género de la homilética y aspiraron "a una conversión de alma y vida", es decir, se valoró la voluntad por encima del intelecto y del razonamiento complejo. Esto no invalidaba que algunos predicadores contaran con formación retórica, pero los recursos retóricos se ponían al servicio del mensaje. El estilo de este tipo de predicación influyó en varias obras de la literatura bajomedieval, en especial en las didáctico-morales, como lo reflejan los dos tratados de nuestra autora. Ambos conjugan los géneros de la epístola y de la predicación, aunque en *Admiración operum Dey* los

⁶²⁵ «Las comparaciones religiosas del Siglo de Oro: Mendoza, Montesino y Román», *Revista de Filología Española*, t.XLVI, cuadernos 3º-4º (julio-diciembre 1963), (pp. 263-285), pp. 280-281.

recursos de la homilética se subordinan al discurso forense.⁶²⁶

3.9.2 La retórica jurídica

Teresa de Cartagena emplea vocabulario y expresiones vinculadas al estilo jurídico, con lo que refleja la influencia del Derecho o, bien, de la Retórica.⁶²⁷

En la *Arboleda de los enfermos*, se confiesa culpable de haberse extraviado de la conducta apropiada al enfermo devoto porque no quiso olvidar el interés por el mundo.

deste crímene me hacuso, que la verdat mesma me acusa y la perseuerança de mi pasyón me condena, e la tardança syn prouecho, que en la calle deste mundo tantos años me detiene, da testimonio estar paralítico mi entendimiento [...]

(f. 14v, p. 57)

Afirma su culpa ante los enfermos para que escarmienten en su ejemplo, pero, además, se confiesa ante el Juez Divino. Considera que Dios es justo y le ha castigado con el sufrimiento para que rectificara su comportamiento. La autora expresa esta idea con el empleo de una serie de oraciones formadas con el verbo "conosco", con ello da la impresión de retractarse de sus culpas.

⁶²⁶ Quispe-Agnoli ha expuesto que, en esta obra, «el arte de predicar, en su alto y bajo estilo, está al servicio del discurso forense». [«Anse maravillado que muger haga tractados....», p. 1229].

⁶²⁷ Curtius expone que "ya en la Roma del Imperio, el discurso forense había degenerado en ejercicio retórico. Se hacían pleitos ficticios [...]. Cfr. *op. cit.*, I, pp. 224-225.

conosco ya mi contu[ma]sçia [e] porfia ser tant dañosa quanto durable. Conosco en este mi gran mal el gran bien y merçed [que] Dios me haze en me penar y no menosen en me penar tanto tiempo. A la enmienda confieso la culpa, amo la pena e loo la justiçia e gradesco la misericordia. Conosco ser penada o punida justamente, sabiamente, misericordiosamente.

(ff. 14v-15r, p. 57).

Consciente de que sus afirmaciones no tienen autoridad por ser mujer, Teresa decide buscar un buen "letrado"⁶²⁸ experimentado con la virtud de la Paciencia. Recurre a las Sagradas Escrituras donde se encuentran personajes sabios, no por haber aprendido "leyes" en París o Salamanca sino por haber sido enseñados "en la escuela de obras perfectas" (f. 42v, p. 96). La autora cita esas dos ciudades porque eran famosas en el siglo XV por sus Universidades, en las que se impartía Teología y Derecho.⁶²⁹

⁶²⁸ En este contexto, Teresa parece emplear la palabra "letrado" para referirse a hombre de leyes. En cambio, en el segundo tratado, cuando emplea de nuevo el término, remite a persona instruida en general: "yo no oue otro Maestro ni me consejé con otro algund letrado [...]" (II, f. 61r, p. 131).

El vocablo "letrado", en los siglos XVI y XV, aludía a "sabio, docto o instruido" [Cfr. Martín Alonso, *Diccionario Medieval español*, t. II, p. 1304]. Pero también, como ha especificado Ottavio Di Camillo, en el siglo XV, el término "letrado" nombraba a "médicos, hombres de leyes, profesores, administradores del estado, etc", eran "gente que trabajaba y tenía una conciencia profesional" [Cfr. *El Humanismo castellano del siglo XV*, p. 170].

En *Tesoro de la lengua castellana o española*, Covarrubias definía "letrado" como "hombre de buenas letras, el que es versado en buenos autores, cuyo estudio llaman por otro nombre letras de humnidad [...]" y precisaba: "letrado, el que profesa letras, y hanse alçado con este nombre los juristas, abogados". [Cfr. *Tesoro de la lengua castellana o española*, p. 763].

⁶²⁹ Como explica Juan Belda, la Universidad de Salamanca llegó a ser una de las cuatro universidades con más prestigio en Europa. La Universidad de París destacó por la enseñanza de Teología y la de Salamanca por la de Derecho y, posteriormente, también por su Facultad de Teología (que surgió en 1381).

Ya se ha visto como, en *Admiración operum Dey*, se distingue nuevamente el conocimiento que proviene del amor a Dios del que se aprende en las aulas universitarias.

ni yo digo [que] alguno por amar e seruir a Dios ha de ser hecho súpitamente Maestro en Teología ni Doctor en Leyes ni Bachiller en Cánones, ni tampoco ha de esperar de ser ynbuído en las artes liberales, (II, f. 59r, p. 128)

Puede que estas alusiones hagan referencia al contexto culto en el que se educó. Cabe recordar que el abuelo de Teresa, don Pablo, había estudiado Teología en París; su tío Alonso de Cartagena fue doctor en Derecho Civil y Cánones por la Universidad salmantina, y su tío Gonzalo doctor en Decretos, también en Salamanca. Además, la propia Teresa dice haber recibido lecciones en el "estudio de Salamanca".

El ambiente familiar, así como los propios estudios, ofrecerían a nuestra autora los conocimientos de Derecho que sus palabras reflejan. También puede pensarse que tuviera el cargo de abadesa o priora, que le habría familiarizado con el estilo jurídico y ciertas expresiones que utiliza. Dice que tiene hecha "carta de hermandad" (f. 18r, p. 61) con los enfermos. Aconseja a éstos que ingresen en el convento que rige la prelada Paciencia y, siguiendo con la imagen, menciona lo positivo de estar bajo su "jurisdicción" (f. 45r, pp. 100-101).

Volviendo al "letrado" que la autora presenta como

Vid. *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, BAC, 2000, p. 124.

autoridad de sus palabras, se nos dice:

quiero traher al Maestro de las Paçiencias, no solamente por testigo e aprovaçión de mis simples dichos, que tanto no meresçen, mas para contradezir a aquéllos que asý dan juyzios contrarios, (f. 43r, p. 97)

Job aparece en el texto como testigo de la defensa de Teresa, que lo interroga:

preguntemos, 'ca él por sus obras y palabras nos enseñará y dará entero conosçimiento de la virtud de paçiençia.
(f. 43r, p. 97)

La influencia del alegato jurídico queda ampliamente clara en la estructura de *Admiración operum Dey*, que sigue las partes del discurso forense, como ya se ha indicado. La autora quiere defender la composición de una anterior obra ante la admiración incrédula de ciertas personas. Su defensa se extiende al común de las mujeres, que deben considerarse capaces de cualquier acción.

De nuevo debe recordarse el tono combativo de Chistine de Pizan, que -en palabras de Marie-José Lemarchand- "pone su pluma al servicio de la defensa del sexo femenino contra sus acusadores, libres hasta entonces de expresar sus prejuicios misóginos".⁶³⁰ En los capítulos iniciales, la escritora franco-italiana rebate los argumentos del discurso de las autoridades y, para ello, desarrolla diversos razonamientos jurídicos y, a lo largo del libro, fundamenta su apología en los ejemplos de diversas figuras femeninas, históricas o míticas, de

⁶³⁰ Prólogo de *La ciudad de las Damas*, p. XXIII.

la cultura greco-romana y judeo-cristiana.

La defensa de las bondades femeninas se prueban con diversos casos de mujeres ilustres que nombran las tres figuras alegóricas que conversan con la autora. La Dama Razón le expone a Christine el caso de Dido para constatar que las mujeres pueden mostrar capacidad de discernimiento.

Como tú misma dijiste, el juicio es la facultad de reflexionar sobre lo que se quiere emprender para llevarlo a buen término. Para que veas hasta qué punto las mujeres dan prueba de un gran discernimiento en las tareas más elevadas, he aquí varios ejemplos de mujeres que ejercieron el poder político. Empezaremos con Dido, [...] ⁶³¹

La Primera parte de la obra finaliza con las siguientes palabras puestas en boca de la alegoría de la Razón:

¿Qué más decirte, querida? Creo haber aportado bastantes pruebas para mostrarte con razones y ejemplos, como era mi intención, que Dios nunca ha tenido reproches para el sexo femenino -ni más ni menos que para el masculino-. ⁶³²

Christine debió aprender la retórica jurídica por medio de su marido, que era secretario del Rey, y, posteriormente cuando, una vez viuda, tuvo que defender sus bienes del expolio. Tanto Teresa como la escritora franco-italiana, aprenderían a escribir y a expresarse en un estilo culto gracias a sus parientes masculinos

⁶³¹ I parte, cap. XLVI, p. 92.

⁶³² cap. XLVIII, p. 99.

"letrados". En el Humanismo, el acceso a la educación de la mujer vino ayudada por el entorno familiar.

3.9.3 La predicación en Teresa de Cartagena

La obra de Teresa de Cartagena, especialmente la *Arboleda*, refleja la influencia de la homilética en el contenido, en la manera de estructurar la materia y desarrollar el tema y en el estilo de la prosa.

3.9.3.1 Recepción

Teresa menciona la recepción, oral o escrita, de sermones, que influirían en sus textos, tanto en la doctrina como en la forma de comunicarla. En la *Arboleda de los enfermos* se expone:

me acuerdo de vn tiempo, el qual era antes que mis orejas çer[r]asen las puertas a las bozes humanas, aver oýdo en los sermones traer por testigo y aprovaçion de sus dichos al Maestro de Sentençias. E yo en lugar de aquéste quiero traer al Maestro de las Paçiençias, (f. 43r, pp. 96-97)

En el segundo tratado se mencionan dos "omelías", que la autora pudo leer o que oyó citar a algún predicador. Otra posibilidad sería la de haber recogido la alusión de algún tratado o compendio de autoridades.

E a est[a] synple quistiõn parésceme que soy respondida e avn satisfecha por [el] glorioso doctor Sant Agostín en la omelia

sobre el Evangelio que recuenta el milagro que nuestro Redentor hizo de los cinco panes. E dize asý: "Mayor milagro es la governaçión que no la saturaçión de cinco mill con cinco panes". (f. 51v, pp. 114-115)

Onde Sant Gerónimo en el sermón de la Asunçion de nuestra Señora dize: "Tal es e tan grande e ynmenso e bueno este Señor quanto e qual Él mesmo se conosçe o Él mesmo se sabe", etc. (II, f. 52v, p. 116)

La autora tiene presente la liturgia:

E avn asý me paresçe que lo canta la Yglesia en el Introyto primero de Quaresma onde dize: "Mercedeador de todos, o merçed ayas de todods, Dios, e ninguna cosa abor[r]eçiste e aquello que en el mundo heziste". (II, f. 55r, p. 121)

e a'vn asý me pareçe que lo he leydo en vna estoria que avemos, próxima o çercana de las calendas de agosto, en el libro que se llama *De sabiduría*, onde dize: "Toda la sabiduría [es] del Señor Dios, etc". (II, f. 58v, p. 127)

Los dos fragmentos últimos muestran la manera de citar de nuestra autora (suele utilizar la expresión "onde dize") y de recurrir a las fuentes para fundamentar la doctrina. Como ya se comentó, Teresa, en ocasiones refleja inseguridad a la hora de interpretar la teoría. Por ello, acude al verbo "paresçe", que también utiliza para expresar la opinión personal.

[E]l segundo grado de paçiençia y de mucho mayor excelençia y mérito **me paresçe** ser éste [...] (f. 42r, p. 69)

3.9.3.2 La estructura homilética

Como P. Cátedra explica,⁶³³ el sermón se desarrollaba por apartados que estructuraban la materia. El tema partía de una cita inicial, el *thema*, que solía provenir de las Sagradas Escrituras y que se interpretaba con una serie de procedimientos encaminados a exponer la doctrina de forma didáctica y razonada. Estos procedimientos eran fundamentalmente los que las *Ars praedicandi* integraban en el recurso de la *dilatio* o *amplificatio* (citas, ejemplos, similitudes, cuestiones, definiciones, ...).

La *Arboleda* refleja la manera de desarrollar la materia en los sermones.⁶³⁴ El tratado toma como punto de partida la cita salmística 32, 9, que se va repitiendo a modo de *leitmotiv* a lo largo del texto.

do fin al prólogo e comienzo a la pequeña y defectuosa obra, por fundamento de la qual me plaze tomar las palabras siguientes: "In como et freno maxillas eorum, qui non aproxima[n]t [a]d te." (f. 2v, p. 40)

Teresa crea divisiones y subdivisiones para estructurar de forma clara la materia. Expone que hay dos grados de paciencia, la que surge de sufrir la dolencia y la que se origina por el saber aprovechar con prudencia

⁶³³ *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media*, p. 186.

⁶³⁴ A. Deyermond menciona la tesina de I. Alejandra Molina (que no he podido consultar) que sostiene que el género del sermón está en la base de la estructura de la *Arboleda*. [*La Arboleda de los enfermos* de Teresa de Cartagena: un sermón consolatorio olvidado", tesina inédita, Universidad de Texas, 1990, p. 64]. Vid. A. Deyermond, «Las autoras medievales castellanas a la luz de las últimas investigaciones», p. 44.

la tribulación. Este segundo tipo es el que aconseja a los enfermos. Para ilustrar cómo se puede "rentabilizar" el sufrimiento (la misma autora explota la idea de que el enfermo debe convertirse en buen comerciante), se desarrolla la parábola de los cinco marcos que deben saber aprovecharse.

Dios, a través de la enfermedad, envía cinco marcos que se identifican con los beneficios espirituales que el enfermo puede rentabilizar en cinco más. La autora expone sucesivamente en qué consiste cada uno.⁶³⁵

Teresa, para mostrar que el dolor (el segundo marco recibido) es beneficioso porque vence a los siete pecados capitales, expone una subdivisión donde a cada pecado se le enfrenta su opuesto. Cuando describe el pecado de la soberbia (pp. 76-78, ff. 29r-31r) -que es imaginado como capitán de los otros seis vicios-, enumera las seis raíces que lo originan, y a ellas opone las consecuencias de la dolencia. De esta manera, a la primera raíz causante de la soberbia, el pertenecer a un importante linaje, se enfrenta el desprecio que experimenta el enfermo. A la segunda, que es ser bien proporcionado y valiente, se le opone la debilidad física. Frente a la juventud y a la belleza se alza la fealdad y la vejez que el sufrimiento causa. A la graciosa elocuencia y el elevado ingenio se oponen las quejas del que sufre y se

⁶³⁵ El manuscrito marca la exposición a través de entradas del texto (de tres líneas). Las entradas para enumerar los cinco marcos aparecen en: f. 25r para el primer marco, f. 28r para mencionar el segundo marco, f. 34r para presentar el tercero y f. 39r para nombrar el quinto marco -el cuarto no se indica con entrada de texto-. Ni L. Hutton ni Seidenspinner-Nuñez, en sus respectivas ediciones, han reproducido estas disposiciones formales, ello conduce a dar cierta idea de desorden del contenido.

La enumeración de los marcos recuerda los doce beneficios que, en el *Libro de las tribulaciones*, Minaya afirma que los sufrimientos traen.

aisla en su dolor. Además, la enfermedad causa la pérdida de la dignidad y de las honras mundanas, así como también conduce a la ruina de las riquezas y de los bienes de fortuna.

De esta manera, se origina una especie de estructura arbórea, que podría estar en la base del título del tratado. Cabe tener en cuenta que, como comenta P. Cátedra,⁶³⁶ a lo largo de la Edad Media, se consideró que "praedicare est arborizare". Esta concepción continuó todavía cuando la predicación mendicante había restado complejidad y rigidez a la estructura de sus sermones. Entonces, la proporción arbórea pasó a ser "mero referente gráfico o pedagógico, intercambiable por otras imágenes que representan mejor la estructura",⁶³⁷ por ejemplo, el sermón como red. Teresa, en el f. 19v-20r (p.64), acoge la imagen de la procesión de dignidades para representar su discurso como "mal hordenada proçesyón de razones".

El apartado comentado de la *Arboleda*, que refleja el interés de desarrollar divisiones que organicen la doctrina, puede esquematizarse de la siguiente manera:

⁶³⁶ P. Cátedra, *Sermón, sociedad y Literatura en la Edad Media*, p. 186.

⁶³⁷ *Ibid.*

-padecer

2 grados de
PACIENCIA

- padecer 5 *marcos*
con → +
prudencia 5 *marcos*

1. *amor singular* - amor reverencial

2. *dolor* - cura los 7 pecados

6 raíces de **Soberbia**

linaje - desprecio
disposición corporal - debilidad
juventud, belleza - vejez, fealdad
elocuencia - quejas
dignidad - pérdida de honras
riquezas - ausencia bienes de fortuna

Avaricia - liberalidad

Envidia - deseo de salud

Gula - ayuno

Hablar - callar

Ira - mansedumbre

Acidia - trabajo espiritual

3. *temor* de siervo a señor · de hijo a padre

4. *humillación* - humildad

5. *cuerpo aislado del mundo* - devoción

Cabe notar que la autora no alude al pecado de lujuria. En su caso este vicio se relaciona con el hablar sin provecho, tema que desde el inicio del tratado parece preocuparle. Tal vez porque teme que se le reproche su comunicación pública, ella justifica su obra con la finalidad devota. En la Edad Media, la mujer era educada para comportarse con recato y timidez, sus gestos debían relacionarse con la idea de "cerrarse" a lo exterior. La mujer no podía montar el caballo a horcajadas, no debía sonreír con los labios abiertos y, en especial, debía guardar castidad y evitar hablar demasiado y, menos, en público. Por tanto, Teresa puede haber relacionado la idea general de abrirse al mundo y, en concreto, el hablar, como pecado de lujuria.

En *Admiración operum Dey*, la autora también intenta desarrollar la materia de forma ordenada, pero no parte de una cita principal que fundamente la obra. Esta vez el discurso se encamina a la defensa y, por ello, recuerda los discursos forenses. El tratado despliega unos razonamientos fundamentados en la fe que, una vez se ha demostrado que son irrefutables, sirven como argumentos coherentes de defensa. A pesar de ello, el discurso se sirve de varios recursos que la homilética utilizaba para adoctrinar y convencer. Se trata fundamentalmente de procedimientos que las *Ars praedicandi* integraban en el recurso de la *amplificatio*⁶³⁸ y que la *Arboleda* también desarrolla. En el punto siguiente se expondrán algunos de estos recursos.

⁶³⁸ Vid. P. Cátedra, *ibíd.*, p. 183.

3.9.3.3 La *amplificatio*

- Las citas bíblicas

Las citas de *auctoritates* era uno de los modos más importantes para ampliar las partes principales del sermón. Los tratados morales del XV también muestran la necesidad de apoyar la exposición con citas a la Biblia o a autores considerados como maestros (Séneca, Platón, Aristóteles, los Padres de la Iglesia).

Teresa acude especialmente a la Biblia (cita en castellano o en latín y luego traduce), a San Agustín, a San Jerónimo, San Ambrosio, San Bernardo y San Gregorio para apoyar su discurso. En la *Arboleda*, cuando explica su cambio de vida hacia una postura más ascética, menciona el salmo "Oye fija, e acata e ynclina tu oreja, oluida el pueblo tuyo y la casa de tu padre" (f.6v, p.44). A continuación, expone la interpretación personal de ese salmo; para ello diferencia el sentido literal del espiritual.

E como las primeras palabras tanto y tanto me aperçiben que oyga y pare mientes e yncline mi oreja, da a entender que las syguientes de oluidar el pueblo mio e la casa de mi padre otra sygnificación trahen de la que luego en sí representan [...] deuo myrar no solamente lo que dizen las mesmas palabras, mas las sentençia que consygo trahen.

(ff. 5v-6r, p. 44)

Aplica la teoría de los cuatro sentidos de la Biblia (que los predicadores tuvieron muy en cuenta), aunque sólo atiende al llamado tropológico. En un sermón atribuido a un tal Pedro Marín, de mediados del siglo XV, se explican

las diferencias de sentidos que ofrecían las letras sagradas. El predicador distingue primeramente entre el sentido literal y el espiritual; este último se divide en tres tipos: sentido tropológico y moral, alegórico⁶³⁹ y anagógico.

E aquí se puede agora tomar la suficiencia de los sentidos de la Escritura, que son quatro, según quatro respectos que podemos aver en las cosas significantes e significadas: si la cosa significada se toma en respecto de la letra e voces significatiuas según narración superficial, esto pertenece al sentido literal. E si por uentura lo significado e representado non se refiere a la voz significativa, mas a otra cosa, esto será o quanto a lo que se deue fazer, e éste es el sentido tropológico e moral; que así como el sentido literal acata e reza lo fecho, así el moral acata lo que es de fazer, mas sólo quanto es a lo de creer; aquí se toma el sentido allegórico. E, finalmente concluyendo, si la significación e representación se toma entre cosas reales quando a lo que es esperar, tal sentido se llama anagógico.⁶⁴⁰

Como los predicadores, Teresa de Cartagena tiene en cuenta el sentido espiritual en las varias citas bíblicas que expone como fundamento de los temas de sus obras.

La autora también considera los dichos y las interpretaciones bíblicas de los Santos Padres. Otro tipo de citas que aparecen en la obra de Teresa, y que también

⁶³⁹ E. Bruyne precisa que el término alegórico no sólo se utilizaba para denominar una de los tres sentidos espirituales sino también para nombrar en general la lectura que se escondía bajo la literal. [*Estudios de Estética Medieval*, II. *Época románica*, (vers. cast. Fr. Armando Suárez, O.P.), Madrid, Gredos, 1959, pp. 317-327].

⁶⁴⁰ P. Cátedra (est. y ed.), *Los sermones atribvidos a Pedro Marín van añadidas algunas noticias sobre la predicación castellana de San Vicente Ferrer*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990, pp. 146-147.

conectan con el recurso de ampliación de la homilética, son la de refranes y frases proverbiales. Éstos no sólo apoyan la doctrina sino que, además, dan vivacidad al texto, ya que lo acercan a la oralidad.

- Diálogo con el receptor

El uso que hace la autora de refranes y expresiones del habla agilizan el discurso y ofrecen la idea de diálogo entre la escritora y el "tú" o el "vosotros" del grupo de los enfermos a quien se dirige, y en el que, a veces, se integra.

Cuando Teresa enumera las consecuencias beneficiosas de la enfermedad, comenta que ésta pone límites a la soberbia porque conduce al paciente a quejarse y, por tanto, a olvidar el estilo cuidado y retórico:

ca la graçiosydad del hablar haze convertir en desdenes
diziendo : "¡[ay] cabeça, ay estómago, ay Santa María, ay
Sant Pedro"⁶⁴¹ (f. 29v, p. 77)

La escritora reproduce, en estilo directo o

⁶⁴¹ Los sermones de Francesc Eixemenis ofrecen interesantes referencias a la realidad de las gentes y a sus expresiones orales. En uno de sus textos describe de forma caricaturesca un hombre avaricioso que ve a su hijo correr y piensa que deber estar gastando demasiado los zapatos. Entonces, el predicador imagina lo que el padre dirá y reproduce una exclamación a Santa María que recuerda la que expone nuestra autora burgalesa:

Aprés veurà son fill que correrà per casa ell lo cridarà: 'Aytal!
E di, e no fas sinó correr. He! vejám les çabates! E rompran-se
tantost, e diu: **O, Santa Maria!**[...]'

Vid. F. Rico, *Predicación y Literatura en la España Medieval*, Cádiz, Instituto de Estudios Gaditanos, Centro Asociado Regional de UNED, p. 17.

indirecto, varias expresiones comunes que la gente de su tiempo "decía" para comunicarse y comentar ciertas situaciones. De esta manera, la idea de diálogo con los receptores se acentúa.

quando veemos acesçe estos malos dezimos: *quien* al mundo syrue, el mundo le da el gualardón, (ff. 20r-20v, p. 64)

El recuerdo de la lengua hablada surge en las expresiones hiperbólicas, que ofrecen un tono distendido e incluso, en ocasiones, puede adivinarse cierta comicidad.

E sy todo el linaje de las cobdiçias temporales e vanas ouiese dezir, non dubdo que ygualase su número a los doze tribus. (f. 7r, p. 46)

del término en que me tomaron mis dolençias a éste en que agora me tienen, más jornadas ay que desde aquí a Roma; (f. 26v, p. 72)

ca segunt la caridad es fría en el mundo y avn dell todo elada, (f. 31v, p.79)

Y desque es acabada de perder e cobrar aquel bien y salud que desean, las obras piadosas se mueren y la devoçión se cae de madura, de manera que, o se pierde con lo perdido o se oluida con lo cobrado. (f. 48v, p. 107)

avn si quysere que los animales brutos le loen con lengua fablante, bien lo puede hazer. (II, f. 54r, p. 118)

sy por sola santidad e justiçia e méritos buenos de las criaturas humanas dispensase el çelestial Padre e

repartiéseles sus beneficijos, piénsome que todos los bienes que avemos en la tierra se sobirían al çielo.

(II, f. 55r, p. 120)

La autora desarrolla diversas analogías con la realidad cotidiana, seguramente con la intención de hacer más amena la doctrina.

Por lo que [en] suerte me cabe, puedo dezir que yo creo que el **enfermo afana más estando en la cama que vn labrador** que desde la mañana a la noche no desanpara de sv mano el a<l>çada. (f. 32v, p. 80)

Mas tanta es nuestra contrariedad en el bien espiritual, que **más nos haze tener el ánima enferma de hiebre continua, que sufrir en el dedo del pie vn pequeño dolor**, segunt paresçe por espirencia. (f. 28v, p. 75)

Y para más claramente sentir o entender, es de consyderar que **el pensamiento vmano es asy ligero como dromedario**, el qual e oydo dezir y avn leýdo que anda más en vn día que otra bestia en quatro días andar podría. (ff. 34v-35r, p. 83-84)

Nótese que, en el fragmento anterior, se ha utilizado una comparación con el mundo animal. Se trata de un tipo de símil que los predicadores utilizaban abundantemente y que solían extraer de los bestiarios. En la *Arboleda*, el hombre es asimilado al animal de ganadería que necesita cabestro y freno para guiarlo y al caballo, que requiere espuelas para hacerlo correr. En este caso la fuente de la imagen es bíblica. En otro momento del texto, cuando se describen las diferencias básicas entre hombres y mujeres, Teresa se centra en la osadía y la valentía del sexo masculino. Establece una

comparación hiperbólica que usa el contraste de reacciones ante dos animales tan diferentes como son el toro y el ratón. La mujer es tan temerosa que se asusta incluso de un animal tan inofensivo como es el ratón (se trata de un tema común y popular).

Con mayor osadía e esfuerço esperará el varón vn brauo toro que no la muger esperaría vn ratón que le pasase por las faldas. (f. 53r, p. 116)

Seguramente esta comparación se utilizó para dar cierto tono llano y relajado al tratado.

Teresa logra, especialmente, la idea de diálogo sermonístico con el uso de la primera persona, que opina, comenta, pregunta o exclama:

Mas, ¿qué diré sy en logar de graçias le hazemos ofensa [...]? ¿O sy en logar de seruiçios el enfermo se maldize y ofende a Dios con soberviosas palabras? Ved qué ofensa reçibe aquí Dios. Por çierto, gravemente está este enfermo, tal doliente como éste, e sy dizen los fýsicos que non es peligrosa su dolença, yo digo que está en grand peligro mortal, y de tan pestífera plaga herido, que no solamente los sanos deven fuyr la vista de aquél, mas con razón los enfermos dolientes deven ser apartados de su compañía. ¡No le plega a Dios que asý sea! (f. 41r, pp. 93-94)

En la *Arboleda* se increpa y amonesta al enfermo en segunda persona del singular:

¿O enfermo y muy enfermo, que por [y]nçidente de dolença te apartas del todo de la salud perdurable! [...] Por ende

buelve la mano a tu cabeça, que se entiende a tu discreçión;
(f. 42r, p. 95)

En otros momentos, la escritora se integra en el conjunto de enfermos a los que aconseja y con los que imagina que conforma una especie de hermandad, a modo de congregación religiosa:

Por ende bien son de fuyr tales alegrías dañosas, espeçialmente a los enfermos con quien tengo hecha carta de hermandad. Con éstos me razono, y a éstos sólo<s> amonesto<s> que sus dolenças e pasyones amonestan a ser tristes y atribulados. Porque sý todos vsemos de la tribulaçión e tristeza humana que procuremos con devota y sana entinçion, la espiritual alegría, (f. 18r, p. 61)

Por ende dexemos a quien nos dexa, y Aquél sólo queramos que nos quiere [...] (f. 19r, p. 63)

que sy en las manos desta buena abadesa non fazemos profesyón los dolientes y aflitos, non podríamos beuir en la obseruançia de virtudes. (f. 21r, p. 65)

Hay un movimiento constante entre la voz impersonal, la primera del singular y la segunda del plural. Esto permite acercar la doctrina general a los que se hallan en una situación parecida a la de la autora.

En el segundo tratado, Teresa sale al paso de los posibles reproches o las cuestiones que imagina que los receptores, especialmente aquellos que han dudado de su autoría, pueden querer hacerle cuando lean ciertas interpretaciones suyas. En un principio, la autora da la razón a las supuestas objeciones para luego, con una

oración adversativa, defender su opinión.

E bien sé que a esto dirán los varones que fué por espeçial graçia [e] yndustria que Dios quiso dar a la prudente Iudit. E yo así lo digo, pero segund esto [...] (II, f. 54v, p. 119)

E bien podrá dezir quien quisiere que no es el caso ygual [...] A lo qual respondo que verdad es [...] pero sabemos [...] (II, f. 54v-55r, p. 120)

E por ventura alguno que[r]rá aquí arguir diziendo que todos creen esto [...] A lo qual respondo, que es buena razón [...] pero lo que digo e quiero dezir [...] (II, f. 59r, p. 128)

Estas expresiones sugieren las que el predicador diría desde el púlpito a sus oyentes para hacer más directa la predicación. Pero en el caso de nuestra autora, también parecen responder a la necesidad de defender sus argumentos que, en ocasiones, parecen exponerse con cierta inseguridad. Esta postura de duda es lógica en una mujer que se enfrentaba, en la Edad Media, a la escritura y que, además, ya había sido objeto de ciertos comentarios malintencionados.

- Marcas del discurso

Los textos, tal como se han copiado en el único manuscrito existente, contienen epígrafes y entradas del texto que ordenan la materia e indican su progreso.⁶⁴²

⁶⁴² Vid. p. 461 n.635 del presente estudio. En la *Arboleda*, aparecen entradas del texto, que siempre ocupan tres líneas, en los folios: 1r, 2v, 5v, 8r, 10v, 12r, 14r, 16r, 21r, 24r, 25r, 28r, 29v, 31v, 34r, 39r, 42v, 44v, 46r, 46v. En *Admiración operum Dey*, las

Esto muestra el interés de la autora (aunque pudo ser el copista el que organizara visualmente el contenido) para que su texto exponga el contenido de forma coherente y ordenada. Además, utiliza expresiones indicativas del desarrollo de la materia, y que se integran en la idea de diálogo con el receptor.

E dexando esto, porque va lexos de mi propósyto e no menos ar[r]redrado de mi menester, digo que por las causas ya dichas e por muchas más que dexo de dezir, se pueden e deven llamar las dólencias e pasiones corporales cabestro e freno. (f. 10r, p. 50)

Por ende, desta onorable perlada Paçiençia, quiero dezir lo que se me entiende. **E començando** por su discreto nonbre le puso, en él sólo, syn más cosa, razón es, nos quiso mostrar abiertamente [lo] que en ella es. (f. 20r, p. 64)

Agora ueamos la de aquestas dos maneras de padecer que llamé, la vna voluntaria e la otra forçible, porque mejor se pueda conosçer sy asyenta en este marco primero que los doleintes reçebimos el nonbre que mi synpleza ynventó o le puso llamándose amor syngular. (f. 26v, p. 72)

E[n] pero dexando aparte estos ocultos e devi[n]os secretos, los quales sobran e eçeden muy mucho a el entendimiento vmano, quiero preguntar cuál es la mayor e más prinçipal preheminenia que Dios dió al varón más que al fimineo [...] (II, f. 52v, p. 116)

La autora pretende mostrar el beneficio de la

entradas, también de tres líneas, se encuentran en los folios: 51v, 53v, 54v, 58r, 60v y 62r.

enfermedad y la verdad de los razonamientos y, a la vez, quiere aconsejar, de forma justificada, un comportamiento ascético. Por ello, su discurso abunda en oraciones causales, generalmente iniciadas por la conjunción "ca", e ilativas, encabezadas con la locución conjuntiva "por ende" o "asý que". El segundo tratado desarrolla más la segunda de las locuciones mencionadas:

Ca la causa de su enojo y fatiga es la dolencia [...] (f. 17r, p. 60)

Ca el entendimiento que nos es dado para le conoscer ha perdido la vista [...] (II, f. 63r, p. 135)

Por ende, neçesario es ser ayuntada alguna virtud [...] (f. 23v, p. 69)

Por ende avnque nos parece que algunos tienen mucha paciencia [...] (f. 22r-v, p. 67)

Por ende conviene que bien miremos de qué e cómo e por qué nos maravillamos [...] (II, f. 55v, p. 122)

E asý, tornando al propósyto, el f[rulto] de los trabajos de dolencias es la paçiencia [...] (f. 41v, p. 94)

E asý se conserua e sostiene la natura humana [...] (II, f. 53v, p. 118)

E asý seguirá que quando viéremos que Dios ha fecho [...] (II, f. 58r, p. 125)

En varias ocasiones, este tipo de oraciones integra construcciones comparativas y/o condicionales.

Ca por çierto, más cruel es el [en]fermo syn paçiencia [...] (f. 42r, p. 95)

Ca sy bien lo miramos, más favor d[a] a la paçiençia el
am[a]goso llorar que di<a>soluto reyr; (f. 43v, p. 98)

Ca asý como el cuerpo biue por el espíritu, [el espíritu]
biue por la virtud e por el exerçio de obras virtuosas.
(II, f. 63r-63v, p. 136)

Por ende sy no es [n]legada la salud y acresçentada la
dolençia, conoscamos [...] (f.46r, p.102)

- La repetición

La intención didáctica y demostrativa, así como el
tono sermonístico que reflejan varios fragmentos de las
obras de Teresa, llevan a un estilo abundante en recursos
de repetición a nivel fónico (aliteraciones), léxico
(poliptoton), sintáctico (paralelismos, anáforas y
epanalepsis) y semánticos (sinónimos, reiteraciones de
ideas)

•Aliteración

En la *Arboleda*, la paciencia es imaginada como
abadesa que, por su importancia, desfila en último lugar
en las "proçesyones". Esta imagen introduce la parte del
tratado dedicada a elogiar esta virtud cardinal y engloba
abundantes términos con el sonido "p", que llaman la
atención sobre esta virtud clave para el enfermo:

como vemos que se costunbra en las proçesyones solepnes, ca
los de menor estado comiençan primeramente a andar la

proçesión, e los perlados e dinidades proçeden postrimeros, [...] E a este respecto yo quise dexar la paçiencia para el fin desta mal hordenada proçesyón de razones, asý por guarda de aquéllas, como por perlada de mis pasyones [...] que sy en la mano desta buena abadesa no fazemos profesión los dolientes y aflitos, no podríamos abenir en la oseruança de virtudes que nuestro prouecho espiritual se requiere. (ff. 19v-20r, p. 64)

Cuando explica en qué consiste ser paciente emplea los términos: "pasióñ", "prudencia", "padesçer", "padesçedor", "paçiente", "provechosa", "pecados", "peligros", "padesçedores" y cierra el fragmento con la conclusión:

E será llamado éste "paçiente", que quiere dezir; padesçedor prudente e sabio. Ca non es poca sabiduría saber hazer bien de mal y saber trocar el daño en prouecho, el peligro [en] seguridad, etç. (f. 21v, p. 66)

El fonema [p] aparece reiteradamente a lo largo de la tercera parte de la *Arboleda*, como muestran los dos ejemplos siguientes:

ser paternal que el Padre de las luzes de nuestra saluaçión tiene [...] (f. 26r, p.72)

Pero a las vezes acaesçe c'asý [en] esta figura de perlados o pontifiçes entra el príncipe de tinieblas, (f. 30v, p.78)

La intención de recalcar que sólo Dios puede otorgar bienes de gracia (son dones propiamente **suyos**) podría explicar la reiteración del fonema sibilante en el

siguiente fragmento de *Admiração operum Dey*:

la graçia llamamos de Dios, ca ésta es vna cosa propia suya reservada e guardada en el su santo seno [...] syempre reserua en sí algunos casos e dinidades como espeçiales e syngulares para que otro alguno no pueda dispensar en ellos, sino solamente Su Santidad. E asý fizo e faze el Santo de los santos, (II, f. 56v, p. 123)

Teresa suele emplear expresiones en las que dos palabras cercanas contienen un mismo fonema, esto da fuerza a lo que se quiere comunicar:

"le hará ayunar más de quatro quarentenas de vigiliass"
(f. 32v, p. 80)

"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." (Ibid)

"desterrados hijos de Eva en este valle de lágrimas,"
(II, f. 56r, p. 122)

•Poliptoton

Surgen ejemplos de la construcción en poliptoton conocida como superlativo hebreo.⁶⁴³ La autora los utiliza para nombrar de forma laudatoria a Dios y para destacar su omnipotencia. Como ya se ha comenado más arriba, estas

⁶⁴³ Se trata de un sustantivo que se complementa con el mismo sustantivo, en singular o en plural, introducido por la preposición "de". [Vid. A. Marchese y J. Forradellas, *Diccionario de retórica, crítica y terminología literaria*, p. 326].

locuciones fijadas por la tradición cristiana abundan sobre todo en el segundo tratado: "Prelado de prelados", "Rey de los reyes", "Señor de los señores", "Santo de los santos", "Padre de los padres".

•Epanalepsis

Otro tipo de repetición es la que reitera una expresión anteriormente citada para dar énfasis al contenido.

Ca **mejor es**, y mucho **mejor es** [...] (f. 17r, p. 60)

Aquello que grant exercito de onbres armados no pudieron hazer, e hizolo **la yndustria e graçia** de vna sola mujer. E **la yndustria e graçia** ¿quién las ha por pequeñas preminençias syno quien no sabe qué cosas son [...] (II, f. 54v, p. 119)

creyendo que **su onipotencia** e sabiduría todo lo puede e sabe hazer. E asy como la **su onipotencia** [...] (II, f. 56r, p. 122)

E del **pobre e pequeño**, quién será ayudador. E ent[ien]do por este **pobre e pequeño** la **pobreza** de virtudes e la **pequeñeza** e rudeza de entendimiento [...] (II, f. 60v, p. 130)

En este último fragmento, se conjugan diversos tipos de reiteración (léxica: epanalepsis, poliptoton, y fonética: terminación en -eza). La expresión "pobre e pequeña" se reproduce de forma idéntica y, posteriormnete, cada término es sustantivado con el sufijo -eza para formar un sintagma nominal. Esta acumulación de reiteraciones subrayan el tema, la

inferioridad, y sugieren cierta voluntad de estilo en la escritura.

En otro caso de epanalepsis, la repetición conduce a un juego de encadenamientos de expresiones y conceptos:

pero quanto más de tarde en tarde haze Dios estas cosas tanto **más maravillosas** son, e quanto **más maravillosas** son, tanto **mayor admiración** causan a nuestro entendimiento. Tanto **mayor admiración** nos causan[n] [e] tanto más enteramente nos dan a conosçer y a venerar e a loar la magnifiçençia e onipotençia e sabiduría e bondad de Dios. (II, f. 53v, p. 121)

•Anáforas y paralelismos

Las obras de la autora abundan en paralelismos, que suelen acompañarse del uso de la anáfora y del poliptoton, y que dan un ritmo reiterativo que subraya las ideas principales.

En el siguiente fragmento, la autora repite el término "conosçer" y sus derivados "reconoçer" y "conosçimiento" para ensalzar un tipo de sabiduría distinta a la que se aprende en las universidades. Se trata de la aceptación de la inferioridad humana y el elogio de la misericordia divina.

Tanto más curiosamente entenderá e aprovechará en su propio ofiçio, el qual es **conosçer** a Dios e **conosçer** los benefiçios de Dios e **conosçer** los defectos e culpas del ánima [...] O qué alta sabiduría es **conosçer** a Dios, e que verdadera prudençia es **conosçer** e **reconoçer** el onbre a sí mismo e a sus propios defectos e culpas!, ca del verdadero **conosçimiento** de Dios se engendra en el ánima perfecta

caridad, e del **conosçimiento** de los beneficios de Dios se engendra en el ánima regradesçimiento cordial, e del **conosçimiento** de los propios defetos e culpas se engendra en el ánima comprensión e humilldad. (II, f. 65r, p. 139)

La repetición del lexema "conosçer" se apoya en el isocolon y el polisíndeton; crea un ritmo acumulativo y lento.

La alabanza característica de los sermones también se consigue por medio de la anáfora y la repetición de la estructura sintáctica:

Aquél sólo queramos que nos quiere y Aquél sólo amemos que nos [da] las dolençias [...] Éste es Padre v[er]dadero, Éste es Padre amable, Éste sólo es aquél que no se enoja con nuestras pasyones. Éste es el que sana nuestras enfermedades; Éste es el que redime de cayda y peligro la nuestra vida y nos coronará de misericordia e grandes merçedes. Éste conpli<de>rá en bienes los nuestros deseos y renovará asý como águila los nuestros deseos la jouentut nuestra. Pues a Éste busquemos con feruoroso deseo lo[s] que de anbre de salut corporal morimos en esta tierra estrangera que en Éste hallaremos tal reposo que nuestra tenporal y humana tristeza será con[u]ertida en alegría espiritual y durable.

(ff. 19r-v, p. 63)

La idea de plegaria surge con la sucesión de oraciones que reiteran la estructura sintáctica y que inciden en la misma petición. En el segundo tratado, la autora expone lo que pidió a Dios cuando creyó que estaba cerca de Él y podía escucharle:

Señor, **que vea yo luz por la qual** conosca que eres verdadera Luz e Sol de justicia; **que vea yo luz por la qual** conosca en éstos mis públicos males los ascondidos bienes de la tu grand misericordia; **que uea yo luz por la qual** en éstas mis penales pasyones busque e desee grand fervor a Ti que eres verdadero Médico de las ánimas; **que vea yo luz por la qual** en esta mi afliçión, confusión e tormento aya yo continua menbrança de Ti quee eres gloria e bienaventurança de los santos; **que vea yo luz por la qual** la mi tinebrosa e mugeril ynorançia sea alunbrada de los rayos de la tu muy alta prudenciã.

(ff. 61v-62r, p. 133)

La petición de adquirir conocimiento de Dios o fe (experimentar la revelación) se destaca con cinco repeticiones de la locución "que vea yo luz por la qual". Esta expresión se completa con el verbo "conosca" en los dos casos primeros; en los dos sucesivos, el verbo es distinto, y entre éste y el isocolon se introduce el complemento circunstancial, que en las dos anteriores frases se sitúa tras el verbo. En la última oración, la estructura varía ligeramente de las anteriores (no hay complemento circunstancial, el sujeto no es el "yo" de la autora, sino su ignorancia y, por ello, el verbo no está en voz activa sino pasiva). Esto suele ocurrir en varios ejemplos de sucesión de paralelismos, donde Teresa destaca el último miembro con un ligero cambio de la cadena sintáctica. En el ejemplo citado, la última oración ofrece una petición más directa y personal, en la que se opone la oscuridad=ignorancia en que se halla ("tinebrosa") y la luz=conocimiento que desea ("alumbrada", "rayos").

•Enumeraciones

La autora también emplea el paralelismo para subrayar enumeraciones de conceptos e ideas. Cuando cita las causas por las que el Señor permite el sufrimiento, desarrolla tres oraciones paralelas que se inician con el verbo "flagela" a modo de anáfora (que sugiere el movimiento y la reiteración de los azotes):

flagela a los justos a prouaçión, **flagela** a los pecadores a correbçión, **flagela** a los malos a dapnaçión. (f. 21, p. 66)

Otro caso aparece cuando se explica cómo la enfermedad cura de los siete pecados. Para amplificar la idea y, además, subrayarla, se enumeran sucesivamente - excepto en el último miembro de la serie- el pecado que se evita y, en oposición, la correspondiente virtud que se consigue. Los términos enfrentados (sustantivos y verbos) reflejan el dualismo de lo negativo y lo positivo:

ella quebranta la soberuia y engendra vmilldat, quita auariçia e da libertad, refrena enbidia y exorta caridad, vieda la gula y faze guardar<se> astinençia, mata los ynçendios e dispone a castidat, aparta la yra y trahe a mansedunbre, non consyente en su casa ninguna ocçyosidat.
(f. 28v, p. 75)

•Antítesis

Como muestra el fragmento anterior, la repetición de estructuras sintácticas suele desarrollarse para oponer

conceptos, por ello, generalmente, la antítesis se conjuga con isocolon y se genera un ritmo que recuerda las cláusulas admonitorias de los sermones.

Suframós el tormento por respecto del fin, amemos la dolencia no por sí sola, ca no la mereçe, mas por respecto de la virtut; amemos a quien nos ama e desamemos a quien nos desama. Las dolencias e afliçiones nos aman, conuiene que las amemos; la salut e prosperidat nos desaman, desámemosl[a]s por Dios; (f. 18v, p. 62)

En otro fragmento reaparece la repetición de lexemas y de construcciones sintácticas apoyadas en oposiciones. En esta ocasión, la autora juega con el término "querer", su opuesto "no querer" y derivados, a modo de recurso conceptista apoyado en contrarios y paralelismos. Esto ofrece a la exposición un ritmo repetitivo, que sugiere la idea de batalla interior ante el sufrimiento.

¿Pues cuánto con mayor razón e más propio exerçio se puede dezir por esta mi pasyón, que todas sus fuerças no las enplea syno en retraer a mi por fuerça de lo vno y atraerme a lo ál, con tanto, que avnque me pese, he de **querer** lo que ella **quiere** y ella siempre **desquiere** lo que yo **quiero**? Ca sy **quiero** oýr, non me lo consyente; e sy fablare, vame a la mano, e claramente me dize no ser otra su yntinçión sinon [deuedar] lo que **quiero** y hazerme **querer** lo que **no quiero**. Lo que **quiero** es enboluerme en las ocupaçiones mundanas e lo que **no quiero** es la soledat o apartamiento de todo ello. Pues bien mirada su yntinçión, mejor es que no la mía; ca ella me **quiere** saluar e yo me **quiero** perder, ella me **quiere** ar[r]edrar de peligros, e yo me **quiero** lançar en ellos.
(f. 10r, p. 50)

Esta lucha interior se proyecta en el símil del animal que es frenado por las riendas para guiarlo por el sendero adecuado. Se llega a esta imagen a través de la interpretación del salmo 31,9: "In camo et freno maxillas eorum constringe qui non aproximant [a]d te" (f. 2v, p. 40). En el apartado en que se glosa la cita, se expresa la analogía entre el animal irracional, que necesita ser dirigido con las riendas y el cabestro, y el hombre, que es guiado por medio de la templanza y la prudencia. En el caso de la autora, se nos explica que, en un principio, se resistió a seguir el camino adecuado para el alma. Por ello, habla del "combate de hesos dos enemigos, los cuales son querer y non poder" (f. 5r, p. 43). Con las oposiciones de los verbos "querer" y "poder" se expresa la idea de conflicto interior:

Avnque quiero hablar, no puedo e, aunque me quieren hablar no pueden; (f. 3v, p. 41)

Gracias a la ayuda de Dios, el enfrentamiento entre lo que deseaba y lo que le convenía, entre lo que quería y lo que podía, se resolvió.

Mi deseo es ya conforme con mi pasyón, y mi querer con mi padesçer son asý abenidos, que nin yo deseo oúyr nin me pueden hablar, nin yo deseo que me hablen. (f. 5r, p. 43)

La autora experimentó una tranquilidad interior cuando, por gracia divina, comprendió que su enfermedad le aislaba de aquello que realmente le era perjudicial. En el siguiente fragmento, la idea de beneficio interior se subraya con la anáfora "soledat" y los complementos que la adjetivan positivamente:

quando aparto el pensamiento de las cosas ya dichas, recojéndole a mi propio seno, e veo la soledad que me haze sentir, apartándome de las negoçiaçiones mundanas, llamóla soledad amable, soledad bienaventurada, soledad que me haze ser sola de peligros males e acompañada de seguros bienes, soledad que me aparta de cosas enpeçibles e dañosas al ánima e avn al cuerpo no muy provechosas. (ff. 2v-3r, p. 40)

La idea de la revelación, que Teresa experimentó, queda resaltada con la oposición de la anterior imagen positiva del aislamiento y la negativa que inicia el prólogo, donde se menciona un "exillio e tenebroso destierro". (f. 1r, p. 37)

La estructura antitética desarrollada en dicolón permite una exposición clara y rítmica de la idea, como en el caso siguiente en que se aconseja al enfermo que desee la paciencia para sobrellevar virtuosamente el sufrimiento:

Por ende quantos pedimos salut e no pedimos paçiençia, no sabemos qué pedimos, pues dexamos lo más por lo menos, y lo çierto por lo dubdoso. (f. 45v, p. 101)

En las dos últimas oraciones, la oposición queda resaltada al enunciarse los conceptos antitéticos con la misma construcción sustantivada : lo + adverbio (en el primer dicolon) y lo + adjetivo (en el segundo dicolon). Además, la elisión del verbo de la tercera frase acelera el ritmo y subraya la antítesis.

Los dicolon antitéticos desarrollan diversas contraposiciones fundamentadas en lo que es adecuado o perjudicial para la salvación del alma:

ca no ay en el mundo tales dos enemigos contrarios como es la carne e el espíritu. (f. 46r, p. 102)

aquel que biue lleno de viçios e vazío de virtudes,
(II, f. 63r, p. 136)

En *Admiración operum Dey*, la oposición paralela se utiliza especialmente para describir al hombre y a la mujer como seres contrarios:

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 pusilámine, de pequeño coraçon e temerosa. (II, ff.52v-53r, p. 116)

E por este mesmo respeto creo yo quel soberano soberano e poderoso Señor quiso e quiere en la natura obra[r] estas dos contrariedades, conviene a saber: el estado varonil, fuerte e valiente, e el fimineo, flaco e delicado.

(II, ff. 53r-v, p. 117)

La autora se sirve de la antítesis para subrayar la idea de que la mujer se diferencia del hombre porque no es fuerte ni atrevida, esto conduce a una serie de oposiciones entre el oficio que requiere fuerza (armas) y la labor de escribir (letras), que es vista como más adecuada a la capacidad de la mujer:

más a mano viene a la henbra ser eloquente que no ser fuerte, e más onesto la es ser entendida que no osada, e más ligera cosa le sera vsar la péñola que del espada.

(II, f. 54v, p. 120)

•Bimembraciones

Teresa de Cartagena muestra predilección por diversos tipos de construcciones bimembres: dicolon, pareja de sinónimos, doble adjetivación que se antepone al sustantivo y coordinación del mismo verbo conjugado en distinto tiempo.

-Los dicolon pueden ser antitéticos o no:

mas favor d[a] a la paçiençia el am[a]rgoso llorar que di<a>soluto reýr; (f. 44r, p. 99)

sy nos es [n]egada la salud y acresçentada la dolencia [...]
pedimos salut e no pedimos paçiençia, (f. 45r, p. 101)

nublo de tristeza e luuia de lágrimas. (f. 18r, p. 61)

el alegre contentamiento en lo vno y el deuoto exerciçio en lo ál. (f. 39v, p. 90)

ynteriores combates y espirituales peligros [...]
(II, f. 50r, p. 112)

todas las cosas, asý chicas como grandes,
(II, f. 51v, p. 114)

-Los sinónimos que se coordinan no siempre reproducen identidad semántica, pero redundan en la idea:

dolientes e apasyonados (f. 27v, p. 73)

enfermo y plagado (f. 39r, p. 90)

tiempo pasado e antiguo (f. 42, p. 96)

donde el deseo e ábito de pecar hazen su abitaçión o morada
(f. 7v, p. 47)

no solamente por testigo e aprouaçion (f. 43r, p. 97)

no ruegan ni suplican (f. 45r, p. 101)

fazer el sexu veril o varonil robusto o valiente
(II, f. 53v, p. 118)

ympide e contrasta (II, f. 50r, p. 111)

detiene e detarda (II, f. 50r, p. 112)

verdadera e çierta (II, f. 51v, 114)

gastón firme e rezio (II, f. 53v, p. 117)

proposito e final entençión (II, f. 54v, p. 118)

el qual fatigado e turbado (II, f. 50r, p. 112)

se fazia escuro e dificultoso (II, f. 60r, p. 129)

todo lo qu'el Señor crió e hizo sobre la haz de la tierra,
todo lo proveyó e guarnesçió (II, f. 53r, p. 117)

-La autora tiende a anteponer parejas de dos
adjetivos que califican al sustantivo:

saludables y dulçes remedios (f. 40v, p. 92)

santo y justo varón (f. 43v, p. 98)

discreta e prudente perlada (f. 45r, p. 100)
soberano e poderoso Señor (II, f. 53r, p. 117)
saludable e santo estudio (II, f. 58v, p. 127)
es sumo e perfeto Bien (II, f. 59v, p. 129)

-Especialmente en el segundo tratado, surgen repeticiones del mismo verbo conjugado primero en pasado y luego en presente, con ello se da idea de continuidad temporal:

e todo lo que a Él **p[lu]go e plaze, ha hecho e haze** e puede **hazer** (II, f. 51v, p. 114)

E asý **fizo e faze** el Santo de ls Santos, el Padre de los padres, ca los bienes naturales **dió e dan<n>** poder e vigor (II, f. 56v, p. 123)

todo **desç<i>endió e desçiende** de v[n] fue[n]te (II, f. 58v, p. 127)

E si yo no **era** digna ni lo **soy** (II, f. 60r, p. 129)

pero lo que **digo** e quiero **dezir** es esto (II, f. 59r, p. 128)

amemos aquello que Él tanto **amó e ama** (II, f. 61v, p. 133)

-Otro ejemplo de la tendencia a agrupar los términos en parejas surge en la *Arboleda* cuando se enumeran los seis beneficios o alimentos espirituales que la enfermedad aporta. Para la exposición de estos beneficios, se repite la estructura bimembre de un nombre

complementado con un adjetivo, que se antepone en el primer caso; y en el último, el adjetivo es cambiado por un complemento regido:

tribulada tristeza, paçiencia durable, contriçion amarga, confesiõn verdadera y frequentada, oraçion devota, perseveraçiõn en obras virtuosas. (II, f. 61v, p. 133)

- Definiciones

Otro elemento que se encuentra en los textos de la autora, y que puede integrarse en el recurso de la *amplificatio*, es el definir o explicar el significado de algunos conceptos importantes.

Destaca la definición que se expone del término *paciencia*:

quien este nonbre le puso, en él sólo, syn más cosa, razón es, nos quiso mostrar abiertamente [lo] que en ella es. Y qué es paçiençia syno sufrir con prudençia, segunt lo declara[n] sus mesmas letras diziendo "paçiençia". [A]questas primeras que dizen "paz", demuestran pasiõn o padesçer, y las sye<n>te postrimeras que dizen "çiençia", ya uedes lo declara asý, que paçiençia no es ál, syno padesçer con pruden[çia].

(f. 20r, p. 64)

Se trata de una definición fundamentada en la etimología medieval, que explicaba el concepto a través de la palabra y su formación.⁶⁴⁴ Isidoro de Sevilla es claro

⁶⁴⁴ Vid. Alberto Zamboni, *La Etimología*, vers. cast. Pilar García Mouton, Madrid, Gredos, 1988, pp. 40-46. También vid. E. Curtius, vol. II, pp. 692-699.

exponente de esta concepción de interpretar las palabras y los nombres, que San Agustín ya había desarrollado. Para San Isidoro, había una serie de técnicas que explicaban la formación y el sentido de las palabras, entre ellas estaba la de la derivación, que Teresa parece tener en cuenta para definir la virtud de la paciencia: "paz" + "çiençia".

En el segundo tratado, se establece que el elemento principal que distingue los dones de gracia de los de natura y de fortuna es que aquéllos provienen directamente de Dios. Por ello la autora expone que:

ellos tienen propio nombre e apellido [d]e bienes de graçia. E paresçeme que queremos dezir bienes ynfluidos o ynespirados por espeçial graçia de Dios, o bienes de Dios que Dios da graçiosamente a quien le plaze, (II, ff. 56v-57r, p. 123)

En otro momento, la escritora explica la metáfora que ha utilizado, "Sol de justiçia":

E por çierto, propio nombre es el ser llamado Sol de justiçia, porque allý infunde e reparte los rayos de su claridad donde sabe e conosçe que es más menester. (II, f. 60r, p. 129)

En el apartado en que se habla de las tres potencias del alma, se expone que el entendimiento está bien regido cuando se aísla del mundo, esto ayuda a que las otras dos facultades funcionen debidamente. Entonces las tres potencias actúan de acuerdo a su nombre:

ser de hecho potençias del ánima asý como l[o] son en el nonbre, ca por esto llamadas p[o]tençias del ánima, porque

con estos tres poderíos, entendimiento, memoria e voluntad, la ánima nuestra es alçada al alto e se esfuerça contra la humana flaqueza a subir e obtener e cobrar el verdadero Bien para que fué criada. (II, f. 65r, pp. 139-140)

De nuevo la autora expresa la concepción etimológica que explica el concepto a través del significante (potencia deriva de poder).

- *Exempla*

Uno de los elementos discursivos más aconsejados por las *Ars praedicandi* para ampliar la doctrina era los *exempla*. Especialmente se valoraban los que provenían de la Biblia.

Teresa debió tenerlo presente en sus escritos donde sólo surgen dos tipos de ejemplos: el bíblico y el personal.

•El ejemplo bíblico

En la *Arboleda*, se propone el ejemplo de Job (en los ff. 43r-44v, pp. 96-100) para representar el modelo de persona paciente, el de la madre de los hijos de Zebedeo (pp. 101-102, ff. 45r-45v) para ejemplificar las peticiones erróneas que el enfermo hace a Dios cuando le pide la sanidad corporal, y el del ciego de Jericó (ff. 61r-62r, pp. 132-133) para ilustrar la iluminación o revelación divina.

En *Admiración operum Dey*, el tema de los dones de

gracia se amplia con los ejemplos de Judit (pp. 119-120, ff. 54v-55r) y del ciego Tobías, al que ya se había aludido en el primer tratado para mencionar que paradójicamente Dios envía la enfermedad por nuestro bien espiritual:

Onde avemos enxemplo en Tobías quando nuestro Señor premitió que çegase e como el ángel Rafael la saludase diziendo "Gozo a ti syempre sea", (f. 13v, p. 55)

•El caso personal

La autora ejemplifica o apoya la teoría especialmente con su propia experiencia, de tal manera que llega a dudarse de si la finalidad última de sus obras es exponer la vivencia personal y autorizarla con la teoría o a la inversa, es decir, la experiencia surge como fundamento que autoriza el discurso de la autora.

Francesc Eixemenis y otros predicadores recurrían al caso personal para acercar la teoría y concretarla. En los tratados morales también se encuentra el autor que opina en primera persona o que incluye un ejemplo más o menos individualizado, pero la voz personal de Teresa se destaca sobre el fondo exegético y personaliza sus dos tratados otorgándoles rasgos propios y caracterizadores.

En la *Arboleda* desarrolla una especie de discurso forense en el que confiesa su pasado erróneo y subraya, por medio de la anáfora "conosco", la idea de haber reconocido su falta ante Dios, que la ha castigado con misericordia.

Dígolo por mí, ca deste crímine me hacuso [...] esta señal de vida a plazido en la misericordia de Dios mostrar en mí, y ésta es: conosco ya mi contu[ma]sçia [e] porfía ser tanto dañosa quanto durable. Conosco en este mi mal el gran bien y merçed [que] Dios me haze en me penar tanto tiempo. A la enmienda confieso la culpa, amo la pena e loo la justiçia e gradesco la misericordia. Conosco ser penada o punida justamente, sabiamente, misericordiosamente.

(ff. 14v-15r, p. 57)

A continuación, desarrolla cada uno de los adverbios que completaban el sintagma final "ser penada":

Justamente, muy bien e más que bien tengo mereçido a Dios penas e dolençias graues. **Sabiamente**, que segunt mi condiçión es muy aguda en el mal, non me pidiera ser dado otro tan deuido freno. **Misericordiosamente**, o quanto **misericordiosamente!** ca por çierto desque miro mis grandes pecados e miro esta mi buena pasyón, conosco y veo manifiestamente que con muy grand misericordia me castigó nuestro Señor y en muy grand grado soy reuelada de los malesque por mis pecados yo meresco padesçer. E avn más desto se puede dezir: **misericordiosamente**, pues por tan manifiesto bien mio me fué dada esta pasyón. (ff. 14v-15r, p. 57)

Los adverbios, cuya terminación en -mente da rotundidad al discurso, y la exclamación, que da énfasis a la idea, reflejan un estilo cuidado que busca la expresividad y la persuasión. La autora parece querer transmitir la grandeza de su experiencia para que conmueva a los receptores y los motive a imitar su comportamiento.

Cuando Teresa justifica, en su segundo texto, la

composición de una anterior obra como fruto de la iluminación de su entendimiento, se compara al ciego de Jericó que intuyó la venida de Cristo y le pidió consolación.

E así como aquel çiego, non viendo luz alguna, syntió que Aquél por quien es hecha la luz pasaua açerca d'él, e que le podía librar de la tiniebla en que estava, bien así mi entendimiento, estando çiego e lleno de tinieblas de pecados, syntió las pisadas del Saluador, las quales son las buenas yspiraciones que Él enbía. (II, f. 61r, p. 131)

Si en la historia bíblica son las personas de Jericó las que clamaban contra el ciego, en el caso de Teresa los clamores son la "gran turbamulta de respetos temporales humanos". Jesús curó la ceguedad del invidente, y Dios iluminó el entendimiento de ella: "así fue levado mi entendimiento ante la presençia del Saluador" (II, f. 61v, p. 132). Ambos casos son ejemplos de la misericordia de Dios, que escucha las peticiones de los devotos. La autora extrapola su experiencia al común de los enfermos:

Estonçes estamos propiamente en presençia de Dios quando deuotamente e atentamente oramos. E así se siguió que por la grand misericordia fue hecho a mi entendimiento aquella mesma ynter[r]ogación o pregunta que nuestro Redentor hizo a aquel çiego que le daba bozes en el camino açerca de Jericó, (*ibíd.*)

Se establece una cadena de experiencias que se proponen como modelo. La historia bíblica sirve a Teresa de pauta para interpretar y dar sentido a su vivencia. A

la vez, la experiencia de la autora muestra como los *exempla* bíblicos son modelos de comportamiento que los devotos deben considerar. Teresa parece situar su ejemplo al mismo nivel que el de las historias bíblicas, por ello también expone su interpretación didáctica y moral:

Por ventura alguno querrá <a> saber la esposición de aquesta palabra, conviene a saber: como mi entendimiento vió e syguió al Salvador manificando a Dios. E para esto mejor entender e [de] dezir p[ri]m[er]amente la calidad de la dolencia, qué cosa es çeguedad de entendimiento [...] (II, f. 62r, p. 134)

Puede considerarse que el primer tratado propone el caso personal del sufrimiento como marco del discurso y ejemplo de la doctrina: la tribulación acerca a Dios. La autora, como otro "Job", deviene ejemplo para los receptores, que son los enfermos.

La segunda obra, en cambio, tiene como tema central la defensa de una anterior composición. Para ello, Teresa despliega razonamientos y ejemplos que fundamenten y autoricen su experiencia. De nuevo la vivencia personal se expone a un mismo nivel que los ejemplos bíblicos, pero esta vez con una intención apologética más que demostrativa.

•Similitudes

Los predicadores sabían que otra manera eficiente de ilustrar el tema era acudir a las analogías con elementos de la experiencia cotidiana y de la naturaleza. Teresa desarrolla abundantemente este recurso, como ya se ha podido observar cuando se han comentado las varias

comparaciones superlativas de gran expresividad.

En la *Arboleda*, para expresar que el doliente debe agradecer a Dios su sufrimiento porque le ha salvado de mayores males, compara a la enfermedad con una nave que envía Dios para transportar a las personas y salvarlas del naufragio, que es metáfora de los pecados de la vida mundana.

E asý como quien ha pasado por vn gran mar peligroso y escuro y se ve libre de las hondas de aquél, haze o haría cordiales graçias a quien de tanto peligro librado le oviese, con mayor razón y más devoto exercicio deue hazer el enfermo graçias [no] comunes al Señor poderoso que en la nave segura de trabajosa dolença le a librado de las hondas seguras deste mar peligroso y prouenido sus daños con tan saludables y dulces remedios. (f. 40v, p. 92)

F. Eixemenis propone una comparación o "semejança" parecida para visualizar (el predicador incluso menciona el verbo "ver") los peligros del mundo y la necesidad de contar con Dios como guía, a modo de patrón de una embarcación.

E ves una semejança natural. En el mar ay grandes periglos a los que navegan. ¿E que peligros? De rrocas e de grandes vientos e tenpestas. Mas los que han de passar la mar, si van en fusta nueva e rrezia e bien calafeteada, e lievan buen patrón, estos tales a biuen confiança van. Assí digo de la buena vida. Ca, buena gente, todos avemos de navegar deste mundo e pasar al otro [...]

¿E sabéys cuál es la buena fusta en que nos devemos meter? Digo que la penitença [...]

¿E quién es el patrón de quien devemos confiar? Digo que

El texto reproduce el tono oral y didáctico de los sermones y ofrece rasgos del estilo homilético, como las preguntas retóricas y el discurso personalizado, que también hallamos en los textos de Teresa.

En *Admiración operum Dey* se establece una analogía entre el entendimiento que se deja llevar por los pecados del mundo y la mujer que sale demasiado hacia la calle y descuida su tarea. Esta analogía se opone a la que compara el entendimiento dedicado al pensamiento interior, y la reflexión de lo divino, con la mujer que desarrolla sus tareas pertinentes en el ámbito doméstico.

E parece acaesçer al entendimiento, memoria e voluntad, lo que acaesçe [a] algunas mugeres comunes que salen de su casa a menudo e andan vagando por casas ajenas, las quales, por esta mala costunbre, se fazen asý nigliçentes e perezosas en el exerciçio fimíneo e otras domésticas e caseril, que ellas por esto no valen más e su hazienda e casa valen menos. Por consiguiente parece acaesçer al entendimiento quando desanpara e dexa muy a menudo su propia casa, que es el estudio ynterior de la secreta cogitaçión dentro de las paredes del coraçon; ca asý como las henbras estando ynclusas dentro de las puertas de sus casas se exerçen en sus propios e onestos ofiços, asý el entendimiento, retraýdo de las cosas de fuera y ençer[r]ado dentro de la puerta de la secreta cogitaçión, se exerçe [con] más vigor en su propio ofiçio. (II, f. 64v, p. 138)

⁶⁴⁵ P. Cátedra, *Sermón, sociedad y literatura en la Edad Media*, p. 346.

Para establecer las comparaciones, la autora recurre al verbo "paresçe"⁶⁴⁶ y a la construcción comparativa "asý (como) asý (paresçe)". Es el caso del símil entre Dios y el hombre rico que la escritora desarrolla para exponer que si el rico no está forzado a dar dinero al pobre, menos obligado está Dios para ayudar a los humanos. Dios es el único que sabe verdaderamente lo que cada persona necesita, pero no lo concede si no lo cree oportuno:

Ca asý como el ryco no es obligado a fazer limosnas al pobre si su propio caridad e voluntad p[ro]ximal no le costringen, menos es Dios obligado a fazer lo que su onipotencia puede e su sabiduría eternal sabe que avemos menester,
(II, ff. 60r-60v, p. 130)

En otro símil se compara a Dios con el Papa. La autora acude a esta analogía cuando menciona que, la diferencia fundamental que distingue la gracia divina de los dones de natura y de fortuna es que aquélla proviene directamente de Dios. En cambio, los otros bienes son repartidos respectivamente por la naturaleza y los hombres como intermediarios de Dios. De manera similar, el Papa deja que los altos cargos de la Iglesia distribuyan preeminencias y títulos, pero se guarda el derecho de otorgar personalmente ciertas dignidades.

Avn vemos qu'el Santo Padre, asý como está en lugar de Dios e por vicario suyo, bien asý paresçe tener aquesta manera, ca

⁶⁴⁶ Antes se ha comentado que la autora también utiliza este verbo cuando expone su opinión o cuando interpreta las citas de autoridades, en este caso, el verbo proyecta la inseguridad de la escritora.

[a] los perlados de la Yglesia da poder para que puedan dar e proveer de beneficijos e graçias a todo el estado clerical, e así mesmo al reglar, pero syenpre reserua en sí algunos casos e dinidades como espeçiales e syngulares para que otro alguno no pueda dispensar en ellos, sino solamente su Santidat. E asý fizo e faze el Santo de los Santos [...] los bienes de graçia, asý como mayores e más syngulares, reservó en sí, (II, f. 56v, p. 123)

En la *Arboleda de los enfermos* también se establece un símil con los cargos eclesiásticos. La autora imagina que su tratado es como una procesión donde las altas instancias de la Iglesia desfilan los últimos. Por ello, dice que ha dejado para la última parte de la obra el tema de la Paciencia, que personaliza en la figura de la abadesa de los enfermos, éstos conforman el "convento de dolientes".

E si escojo de la dexar postrimera, esto hize por le dar más onor, como vemos que se acostunbra en las proçesyones solepnes, ca los de menor estado e súbditos comiençan primeramente a andar la proçesyón, e los perlados e dinidades proçeden postrimeros, asý como guarda e custodia de sus ynferiores. (f. 19v, p. 64)

- Hipotiposis

La intención didáctica y dirigida a conmover a los receptores conduce a Teresa al desarrollo de un lenguaje figurado y alegórico en el que destaca el empleo de la hipotiposis. La autora desarrolla varias descripciones y representaciones vívidas de sentimientos y conceptos

abstractos. En la introducción a la *Arboleda de los enfermos* leemos:

La niebla de tristeza temporal e humana cubrió los términos de mi beuir e con vn espeso toruellino de angustiosas pasyones me lleuó a vna ýnsula que se llama "Oprobium hominum et abiecio plebis" donde tantos años ha que en ella biuo [...]. Asy que en este exillyo e tenebroso destierro, más sepultada que morada me sintiendo, (f. 1r, p. 37)

La enfermedad es descrita como un "torvellino" que arrastró a la autora a un destierro -que califica (por medio de la hipálage) de tenebroso- en una isla "estérile de plazerres temporales, e muy seca de glorias vanas" (f.1v, p. 38).

El sentimiento psicológico de soledad se proyecta en esta imagen de la isla, que puede devenir un agradable *locus amoenus* si se sabe revalorizar y aprovechar. Entonces ese espacio "puédese poblar de arboledas de buenos consejos y espirituales consolaciones". La autora, como si concluyera un viaje o una peregrinación (idea que sugiere la "llegada" a un estado beatífico del alma), explica que quiere descansar bajo la sombra de estos árboles, y recibir "ayre de salud" para su "espíritu" (*ibíd.*).

Posteriormente, la enfermedad es vista como "espuelas" (f. 26r, p. 72) que conducen en carrera hacia la vida eterna. Tanto en esta alegoría como en la del destierro, se subraya la idea de un violento cambio de estado que experimenta el enfermo, y que resulta tener un buen fin. La valoración del exilio metafórico conduce a un estado que se visualiza como la llegada a "la arboleda

de los enfermos". Esta imagen también se refiere al conjunto de consejos que ofrece Teresa en su tratado.

La virtud de la Paciencia (cuyo "mensajero" son los sufrimientos) es personificada en la figura de una abadesa o "discreta e prudente prelada" (f. 45r, p. 100), que -por su alto cargo- desfila en último lugar en la "proçesyón de razones" (que es el texto que compone la *Arboleda de los enfermos*) y rige el "convento" habitado por gente enferma. La Paciencia también es vista como "hedificio" fundado "sobre las cuatro virtudes cardinales e sube por escala derecha a las teologales" (f. 44v, p. 108).

La autora describe al pecador con la conciencia poblada e invadida de vicios, que son vistos como "este negro pueblo que tiene ya la çibdat de nuestra conçiencia" (f. 7r-v, p. 46) y que impide la acción de las virtudes "porque más a su guisa puedan [las cobdiçias temporales] poseer la catiua çibdat" (*ibíd.*).

En *Admiración operum Dey* también se encuentran ejemplos de la figura retórica de la hipotiposis. Ésta permite ilustrar de una forma más impactante ciertas ideas. Cuando Teresa menciona que, a partir de la conversión ha desarrollado un comportamiento ascético que se encamina a imitar el sufrimiento de Cristo, expone que el nuevo conocimiento recibido se fundamenta en negar la voluntad propia y coger en sus manos su cruz para seguir a Cristo. El sufrimiento de la enfermedad se corporeiza en la Cruz de la Pasión y la autora se visualiza andando su propio camino del Calvario.

Aquesta yntelectual Luz e sobredicha çiençia, la qual es alabança e conosçer a Dios e a mí mesma e negar mi voluntad e conformarme con la voluntad suya, e tomar la cruz de la pasión que padesco en las manos del entendimiento interior, e yr en pos del Salvador por pasos de af[li]cción espiritual, (II, f. 64r, p. 138)

Un poco antes, la autora ya expone la imagen:

niego a mí mesma con asaz dificultad, e trabajo tomar la cruz mía, que es el tormento desta cotidiana plaga, en las manos del contentamiento interior. E llevándola en los onbros de la flaca humanidad con asaz pena, qué hago otra cosa syno seguir al Salvador non con pasos corporales, mas con los efectos del ánima, cor<r>iendo en el olor de los enguentos suyos que son las sus preçiosas llagas, de las quales Él, por su grant caridad, quiso ser vngido e quiere vngir a los que pa[ra] sý escoje E desta manera el mi çego entendimiento <acatar con diligença> vió, e siguió e sygue al Salvador, manificando a Dios. (II, f. 64r, p. 137)

En este caso, la autora aclara que la enfermedad es la cruz personal y que el olor de los unguentos que quiere seguir son las llagas de la Pasión. La imagen visualiza el concepto de tener presente el sufrimiento de la Pasión de Cristo y parece amplificar el fragmento del *Evangelio de San Mateo* (6, 24): "El que quiera venir en pos de Mí, niéguese a sí mismo y tome su cruz y sígame", o bien la *Epístola I de San Pedro* (2, 21): "Pues para esto fuisteis llamados, ya que también Cristo padeció por vosotros y os dejó ejemplo para que sigáis sus pasos". Por lo que se refiere al perfume de los unguentos, puede que la autora haya tenido presente el *Cantar de los*

cantares (1, 3-4): "Son tus amores más deliciosos que el vino; / son tus unguentos agradables al olfato [...]. ¡Arrastranos tras de ti, corramos!"

Ya se ha comentado, al analizar la obra de Sor Constanza de Castilla, que la espiritualidad bajomedieval extendió la idea de recordar en la vida diaria el sufrimiento de Cristo. Pedro de Luna, en *Consolaciones de la vida humana*, también menciona la idea de imitar a Cristo a través de la imagen de seguir sus pisadas:

E aun considera que Jesucristo padesció por nos dejando a nos enxemplo que sigamos sus pisadas, ¿pues qué son las sus pisadas sinon sus pasos? É los sus pasos son las sus pisadas; por lo cual así commo por pasos nos conviene entrar en el su reino é en la su gloria.⁶⁴⁷

En el tratado consolatorio de López Minaya, se explicita el origen bíblico (*Pedro 2*, 23) de la imagen, que también tiene presente:

Onde dize [Sant Pedro] adelante: "No muredes, más seguiredes las pisadas de Jesuchristo".⁶⁴⁸

En la misma obra, posteriormente, se mencionan los unguentos perfumados a los que aludía Teresa y, como es habitual en el tratado de Minaya, se cita la fuente de la imagen (*Cantar de los cantares* 1, 3):

⁶⁴⁷ p. 572.

⁶⁴⁸ El libro que Angela Foligno había dictado se tradujo al castellano con el expresivo título: *Libro de la biena[v]enturada Sancta Angela de Fulgino: en el qual se nos muesra la verdadera carrera pa[ra] seguir las pisadas de nuestro rede[n]ptor y maestro Jesuchristo.*

como quien huele buen olor e de grado visitan al tribulado deziertes aquello que se escribe en el libro de los Cantares: "tras el olor de los tus preciosos unguentos e aromáticas especias nos venimos e corremos tras ti", que quiere dezir: por la suavidad e dulçura de las tus santas palabras.⁶⁴⁹

En relación con la idea de la aceptación del sufrimiento para imitar la Pasión, surge la siguiente imagen que Teresa desarrolla en la *Arboleda*:

añadamos trabajo a nuestro trabajo, de manera que sy la dolencia nos abaxa el vn onbro, que nuestra humilldad y deuota paçiençia abaxe el otro. (f. 38v, p. 89)

La autora parece visualizar al enfermo con los hombros cargando el sufrimiento, que puede haber sido ya imaginado como una cruz.⁶⁵⁰

- Personificaciones

En relación con la intención de visualizar conceptos abstractos y de hacer el discurso más inteligible y motivador, surgen varios casos de personificaciones en los textos de Teresa. En general, se tiende a imaginar a las virtudes como figuras femeninas, esto responde a la tradición exegética y puede que también se vincule a la espiritualidad franciscana, que tendía a las alegorías y a las concreciones de conceptos abstractos para acercar la doctrina a los devotos. Otra monja culta del XV, la

⁶⁴⁹ *Libro de las tribulaciones*, p. 277.

⁶⁵⁰ Teresa emplea en varias ocasiones la imagen del hombro para aludir a la idea de humildad y obediencia a los designios de Dios.

franciscana valenciana Sor Isabel de Villena, en el capítulo III⁶⁵¹ de su *Vita Christi*, presenta a las virtudes Benignidad, Pobreza, Prudencia, Paciencia y Fortaleza como cinco damas que acompañan y sirven a la Virgen María. San Francisco también había imaginado las virtudes como figuras femeninas, a las que había dedicado un canto de alabanza (saludándolas como hermanas entre sí), y había tenido especial devoción a Dama Pobreza.⁶⁵²

Ya se ha visto cómo, en la *Arboleda de los enfermos*, Teresa presenta a la Paciencia como una prelada de gran autoridad. La autora, seguramente, para la personificación de esta virtud, tuvo presente la alegoría femenina de la Filosofía que Boecio había desarrollado en su conocida obra consolatoria. En *De Consolatione philosophiae*, la Filosofía aparece como dama de gran autoridad y prestancia, que razona sobre el error de valorar los bienes terrenales y hace entender al autor-personaje que la verdadera bienaventuranza es la que conduce a Dios.⁶⁵³

En el segundo tratado de Teresa de Cartagena también aparecen virtudes personificadas; se expone que los humanos cuentan con intermediarias del favor divino:

Ca estas tres eçelencias diuinales, bondat, caridat e misericordia, son grandes ynterçesoras e medianeras [...] (II, f. 60v, p. 130)

⁶⁵¹ Vid. J. Alimaña Vallès, *Vita Christi. Sor Isabel de Villena*, vol. I, Valencia, Ayuntamiento de Valencia, 1992.

⁶⁵² Vid. «Salutació a les virtuts», Francesc d'Assís. Clara d'Assís, *Escrits*, p. 137.

⁶⁵³ Vid. *La Consolación de la Filosofía*, vers. cast. Fray Alberto de Aguayo, ed. e introd. P. Getino, O.P., Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1946.

¿quién dubda que la justicia no sea nuestra abogada [...]?
(*Ibíd.*)

3.9.4 Rasgos cultos

Las obras de Teresa cuentan con elementos cultos, que reflejan el estudio y la lectura de la autora. Las citas en latín, las menciones a *auctoritates*, las interpretaciones de las Sagradas Escrituras, los razonamientos que desarrollan la materia, ciertos rasgos estilísticos, así como elementos sintácticos latinizantes, denotan la educación de nuestra escritora. Ésta no esconde haber leído y haber estudiado en Salamanca ("los pocos años que yo estudié en el estudio de Salamanca": f. 46r, p. 103).

Los elementos latinizantes y los recursos retóricos, que se hallan en la prosa de nuestra autora, reflejan la influencia de la tradición homilética latina y vernacular, pero también de la prosa culta del siglo XV.

Varios escritores del 1400 quisieron dotar de elegancia a la prosa castellana y para ello acudieron a la influencia de la sintaxis y del léxico de la lengua latina. Teresa parece acoger varios elementos latinizantes que reflejan una intención de estilo cuidado y culto. Aunque, en ocasiones, resulta difícil precisar qué rasgos estilísticos provienen del estilo eclesiástico y cuáles de la prosa humanista del XV (que también fue influida por la homilética). Es el caso de las anáforas, las preguntas retóricas y el uso de abundantes términos paralelos y contrapuestos. Se trata de rasgos considerados como cultos y corrientes en la prosa del

XV,⁶⁵⁴ pero también son elementos que se usaban en los sermones desde la predicación mediolatina y que no se consideraban adornos elegantes, sino recursos encaminados a hacer el mensaje más directo y conmovedor.

Como ha explicado Averbach,⁶⁵⁵ la predicación acogió una retórica de uso corriente, que mezclaba lo solemne y lo cotidiano, y cuya finalidad era la enseñanza y la amonestación. Los rasgos de la retórica grecolatina se subordinaba al mensaje y, por ello, se mezclaba con el lenguaje popular, el realismo y el contenido elevado. Estos rasgos pasaron a la predicación en romance e influyeron en varias formas literarias del XV ajenas a la homilética.⁶⁵⁶ A la vez, los escritores bajomedievales quisieron latinizar la prosa castellana para dotarla de elegancia. En los textos de Teresa de Cartagena, los rasgos de estilo cuidado y los recursos retóricos reflejan dos vías de influencia: la homilética y la prosa humanista del XV. A continuación se exponen algunos de los rasgos cultos que caracterizan la prosa del XV y que encontramos en la obra de esta escritora.

⁶⁵⁴ Vid. Marguerita Morreale, «El tratado de Juan de Lucena sobre la felicidad», *Nueva Revista de Filología Hispánica*, IX (1955), (pp. 1-21) pp. 9-17.

⁶⁵⁵ *Lenguaje literario y público*, vers. cast. Luis López Molina, Barcelona, Seix Barral, 1966, pp. 30-69.

⁶⁵⁶ Francisco Rico, *Predicación y literatura en la España medieval*, pp. 19-23.

- Elementos morfo-sintácticos

•El infinitivo

Abundan los verbos en infinitivo, en especial cuando se trata de ofrecer una enumeración acumulativa y, en general, ponderativa:

mas por verdat dezir, con tan menguada discreçión los he sabido nonbrar, que para los disçerner y declarar, mal guarnida me veo [...] (f. 25r, p. 70)

Ca los varones hazer libros e aprender çiençias e vsar dellas [...] (II, f. 52r, p. 115)

E avn para lo saber e loar e recontar a las gentes, quien a devoto deseo e sed aquexada de aprender e saber saludable çiençia, (II, f. 65v, p. 141)

•La doble negación

En la sintaxis de Teresa, la acumulación de negaciones que repiten la conjunción "ni" es habitual y dan énfasis y solemnidad a la expresión.

E caso que alguno esta familia de las dolençias sea tan mundano e vazio de seso que ni lo vno conosçe ni lo otro procure, (f. 40v, p. 92)

çiertamente ningund entendimiento vmano lo podría entender, ni lengua hablar, ni mano escriuir. (II, f. 56r, p. 122)

ni yo digo [que] por amar e seruir a Dios ha de ser hecho

súpitamente Maestro en Teología ni Doctor en Leyes ni Bachiller en Canones, ni tampoco ha de esperar de ser inbuydo en las artes liberales; (II, f. 59r, p. 128)

non podríamos conosçer ni menos gustar la dulçesa de la misericordia de Dios ni sentir la suavidad de los bienes espirituales, (II, f. 60r, p. 129)

- Elementos sintácticos

•El hipérbaton

Como Rodríguez Rivas⁶⁵⁷ anotó, la sintaxis de la *Arboleda* ofrece elementos latinizantes, que también se hallan en la segunda obra. Es el caso del hipérbaton de carácter enfático y la colocación del verbo al final de las cláusulas.

más sepultada que morada me sintiendo [...] (f. 1r, p. 37)

e non tanto me plaze ser estudiosa en ynquirir o buscar graçiosa eloquencia, quanto deseosa de manifestar a los que saberlo quisyeren [...] (f. 2v, p. 39)

Y pues tanta claustra Dios a puesto en my oýr [...] (f. 4r, p. 42)

no enpeçé mucho si nel acatamiento e juyzio de los onbres vmanos es avida por dubdosa [...] (II, f. 51v, p. 114)

⁶⁵⁷ «La *Arboleda de los enfermos*, de Teresa de Cartaghena, literatura ascética en el siglo XV», p. 119.

Y el varón o hembra que de aquestos bienes o de alguno de ellos se syente proveydo [...] (II, f. 57r, p. 124)

e yo, que soy un pequeño pedaço de tierra, atréuome presentar a vuestra grand discreçión esto que a la mía pequeña e flaca por agora se ofresçe. (II, f. 51v, p. 114)

En el último ejemplo, el hipérbaton integra un zeugma, ya que la elisión del sustantivo "discreçión" fuerza el sentido de la oración.

3.10 Red de imágenes

La doctrina asimilada e interrelacionada con la experiencia se refleja en el conjunto de imágenes, alegorías y metáforas que los tratados, siguiendo la figura de la *amplificatio*, desarrollan. En el presente apartado se ha analizado, de forma estructurada, la imaginería⁶⁵⁸ que ofrecen los textos de Teresa de Cartagena. A. Deyermond⁶⁵⁹ ya llamó la atención sobre su variedad y riqueza.

⁶⁵⁸ Al hablar de "imaginería" o conjunto de imágenes, se tiene en cuenta la noción más general del término "imagen", que Lázaro Carreter define como "el término irreal, o el conjunto de términos irreales que aparecen en una comparación explícita o en una alegoría". [*Diccionario de términos filológicos*, Madrid, Gredos, 1968, 3ª ed., p. 229].

⁶⁵⁹ «Spain's First Women Writers», p. 39. Esta idea fue secundada por R. Surtz y D. Ellis, en dos artículos que se tienen en cuenta en este análisis.

-R. Surtz, «Image Patterns in Teresa de Cartagena *Arboleda de los enfermos*» en Gilbert Paolini (ed.), *La Chispa'87, Selected Proceedings*, New Orleans, Tulane University, 1987, pp. 297-304.

-D. Ellis, «Unifying imagery in the works of Teresa de Cartagena: home and the Dispossessed», *Journal of Hispanic Philology*, t. XVIII, núm.1 (otoño 1992), pp. 43-53.

La imaginería de Teresa de Cartagena se fundamenta en la oposición básica de lo espiritual, que es positivo, y de lo carnal, que es negativo. Sobre este binomio se desarrollan una serie de analogías que conjugan lo abstracto con lo material y juegan con la paradoja cristiana de lo negativo/positivo de los elementos, conforme funcionen en el plano espiritual o físico.

Según el motivo que conduce a la analogía, puede hacerse una clasificación de las imágenes.

1- Un grupo se centra en la oposición espacio interior-exterior. En general, los ámbitos cerrados y/o aislados adquieren valor positivo. Entre ellos destacan la imagen de la arboleda, de la isla y del convento.

2.-La autora desarrolla imaginería en torno al alimento. Entre este tipo y el que emplea la imagen del espacio se situarían las que conjugan los dos motivos.

3.-Otro tipo de imaginería expone el tema del parentesco, dentro del cual puede distinguirse el vinculado al espacio y/o a la batalla.

4-Un cuarto grupo englobaría a las que giran en torno al motivo de la luz frente a la oscuridad. Dentro de este grupo se integra la oposición de la ceguera física a la espiritual, que establece una analogía con el concepto del doble valor, positivo-negativo, de los sentidos y, por tanto, de la doble perspectiva de la sordera.

En relación con la idea positiva de lo interior, frente a lo externo, y en conexión con la idea de luz o lucidez, estaría la interpretación correcta de los

mensajes divinos y bíblicos que Teresa dice haber comprendido una vez Dios le iluminó el entendimiento. Según la autora, lo erróneo es guiarse por lo externo, por lo físico. Lo adecuado es ir más allá de lo aparente (saber interpretar la finalidad del sufrimiento, admirar la causa y no el objeto de la gracia divina) y de lo literal (ahondar en el segundo sentido de los textos, y no basar sólo el conocimiento de Dios en la teoría, sino en la experiencia interior y en el ascetismo).

En conexión con la idea de iluminación como recepción del verdadero saber estaría la imagen de Dios como Maestro. Él tiene la auténtica sabiduría y puede revelarla a quién quiera.

5.- Puede hablarse de un conjunto de imágenes cinéticas que, a la vez, podemos dividir en dos grupos.

-Uno desarrolla la oposición del animal irracional (que se identifica con el pecador), que es frenado por las riendas y el cabestro, y el animal racional (que se asimila al buen cristiano), que es dirigido por la razón y las virtudes.

-Otro juega con la paradoja de pasividad física, pero "carrera" espiritual. En este grupo también aparece la diferenciación entre animal irracional y racional, pero el motivo se fundamenta en las "espuelas" y, por tanto, en la idea de movimiento y no de freno. Las dolencias son consideradas "espuelas" que conducen al "camino" de salvación.

6-En torno al tema de la medicina, se desarrollan imágenes basadas en la analogía salud corporal-salud del alma. Dios y la virtud de la Paciencia adquieren el papel

de médicos del alma. La enfermedad es vista, paradójicamente, como "jarabe" que cura de los vicios y los pecados.

7.- La metáfora, de larga tradición, de Dios como Fuente de verdad y de vida se interrelaciona con la de la humanidad como tierra que puede dar sus frutos si sigue a Dios.

8.-Un último tipo gira en torno al concepto cristiano de la economía de salvación.

Si se aplica el binomio positivo/negativo al alma, la imagería puede esquematizarse de la siguiente manera:⁶⁶⁰

⁶⁶⁰ Las palabras entrecomilladas se refieren a expresiones que la autora utiliza y el asterisco indica que la imagen aparece en *Admiración operum Dey*.

Positivo

1. Espacio interior:

"arboleda"
convento
"santa çena"
"nave"=enfermedad
entendimiento "recogido"
conciencia regida por la razón
escuela de obras perfectas

2. Alimento

"santa çena"
"ambre de salut"
buen alimento=virtudes
dulce al espíritu
Pan de vida*

3. Batalla

espíritu
conciencia bien regida

3.1 Parenteso

Padre

4. Luz

Entendimiento iluminado
Luz=conocimiento
"Verdadera Luz"

4.1 Sentidos

ojos del entendimiento
oídos del entendimiento

Negativo

exterior:

mundo
mundo
calles y plazas
mundo="mar peligroso"
entendimiento "deramado"
conciencia regida por los pecados
mundo

comida terrenal
"salut tenporal"
manjar dañino=vicios
amargo al cuerpo
"viandas corporales"

carne
conciencia invadida

padre="ynclinaçion humana"
madre="natural ynclinaçion"
linaje, familia

No luz

ceguera espiritual
Niebla=ignorancia
"Principe de las Tinieblas"

ojos del cuerpo
oídos del cuerpo

4.2 Significado

interior
alegórico
espiritual

externo
literal
material

4.3 Conocimiento

experimental
inspirado
Job
Maestro
"Verdadera Ciencia"
"escuela obras perfectas" *

teórico
de estudio
letrados
maestros
ciencia, letras
París, Salamanca

5. Movimiento

5.1 cabestro, freno=dolencia

camino equivocado

5.2 mov. espiritual:
espuelas
andar
carrera
camino estrecho
escalera, subir

pasividad

camino fácil

6. Medicina

jarabe=enfermedad
Salud verdadera
"soberano Físico"
grand doctora y medeçina"
="Paçiençia"

malos humores (pecados)
salud corporal
"físicos"
medicina material

7. Agua

nave segura=enfermedad
Salvación del Señor
Fuente de la Verdad*
Sed de salvación

mar=peligros del mundo
"mar de grand peligro" *
tierra seca=humanidad*
sequedad espiritual

8. Economía

"Espiritual negoçio"
marcos espirituales
Pan de prudencia

comercio del mundo
títulos, riquezas
encarecimiento del pan