

## FORMAS DE LA ORTODOXIA: ALFONSO DE CARTAGENA Y LAS CORRIENTES ESPIRITUALES DEL SIGLO XV EN LA PENÍNSULA IBÉRICA\*

### FORMS OF ORTHODOXY: ALFONSO DE CARTAGENA AND THE 15TH CENTURY SPIRITUAL MOVEMENTS IN THE IBERIAN PENINSULA

POR

GEORGINA OLIVETTO

*Universidad de Buenos Aires – CONICET*

Y

JUAN MIGUEL VALERO MORENO

*Universidad de Salamanca – IEMYRhd*

El eje de este monográfico es el par ortodoxia / heterodoxia. Alfonso de Cartagena (1385-1456) ha sido reconocido, por lo general, como un modelo de ortodoxia teológica y jurídica. La ortodoxia suele aparecer vinculada a la represión, al control y al dominio. Las posturas teológicas y espirituales de Cartagena (desde el punto de vista de la consideración de la mujer, del converso o de las prácticas devocionales) lo sitúan en una perspectiva conservadora, pero también flexible y abierta, que aproxima su pensamiento, en cierta medida, a la *devotio moderna*. De ahí parte del título, *corrientes*, dado a este manojuelo de estudios, que pretende honrar al célebre artículo de Eugenio Asensio, «El erasmismo y las corrientes espirituales afines» (1952). Formas también, en plural, porque la ortodoxia no es un único bloque, sino que se expresa en distintas *formas*, algunas de las cuales contienen el germen de lo que en el momento o con posterioridad será considerado heterodoxo. También se expresan las formas en distintos espacios físicos y mentales en los que se cimenta la autoridad

espiritual, como la corte o el convento. Las tensiones entre esas formas y espacios, sus distintas modalidades de expresión, con privilegio de las textuales, son la base de esta indagación colectiva. Por fin, el sujeto activo de estas formas, que se expresa a través de su condición masculina o femenina, en primera persona o interpuesta a través del discurso de otros, presenta un calado y un carácter transversal cuya continuidad es ejemplar.

El conjunto traza un arco cronológico que toma como punto de partida el inicio de la década de 1430 y se prolonga, textualmente, hasta el periodo post-incunable en que, en 1517, con la muerte del cardenal Cisneros, se da por cerrada su siembra mística y se va conformando ya un mundo más arduo y estrecho que desembocará en el cierre de las fronteras espirituales característico de la Contrarreforma. Todavía quedaban lejos aquellos tiempos cuando Alfonso de Cartagena, a petición del rey de Castilla, Juan II, realizó una selección o *Copilación* de la *Tabulatio Senecae* del dominico Luca Mannelli (†1362), obra de indudable trascendencia en el entorno papal de Avignon y que gozó de notoriedad en los reinos ibéricos. De entre las múltiples materias que por orden alfabético se extraen de los textos de Séneca y que Mannelli comentó (a la vista también de otros autores como Nicolás Trevet) el rey castellano se interesó, a iniciativa propia o a instancias de don Alfonso, por una sección que en la *Copilación* se nombra con la rúbrica de *Tractado de las mugeres*. Este texto, que Georgina Olivetto identifica como parte de la *Copilación*, se sitúa en la prehistoria de la querrela de las mujeres y, sobre todo, del movimiento pro femenino que en el ámbito literario y doctrinal tuvo un desarrollo amplio en la corte castellana durante la década de los años

\* Este monográfico, publicado por *Hispania Sacra*, es fruto del proyecto de investigación *Alfonso de Cartagena. Obras Completas*, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad y el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades (FFI 2014-55902-P; FFI2017-84858-P), cuyo IP es Juan Miguel Valero Moreno (Universidad de Salamanca & IEMYRhd-SEMYR), en colaboración con los proyectos de investigación coordinados *Poder, espiritualidad y género (Castilla, 1400-1550)*, cuya IP es la profesora María Morrás (Universidad Pompeu Fabra) y *La conformación de la autoridad espiritual femenina en Castilla*, cuya IP es la profesora Rebeca Sanmartín Bastida (Universidad Complutense de Madrid), ambos financiados por el Ministerio de Economía y Competitividad (FFI 2015-63625-C1-1-P y FFI 2015-6325-C2-2-P).

cuarenta y más allá. Alfonso de Cartagena interviene con voz propia en los orígenes de este debate mediante una característica *adición* a la glosa de Mannelli, donde se establece una réplica al discurso misógino del Hipólito de la tragedia *Phaedra* de Séneca. Don Alfonso da ejemplo de exquisita ponderación al contrastar los juicios negativos sobre la supuesta maldad intrínseca de la mujer, con la prueba *a contrario* de ejemplos de virtud positiva extraídos de Valerio Máximo, como Lucrecia, Porcia o Artemisia. La responsabilidad en la comisión del bien o del mal no cabe atribuirla a un género o a otro, sino a la acción e intención individual que sin distinción de sexo asume cada persona.

La defensa de la mujer por parte de Alfonso de Cartagena no se limita a este *tractado* o a las recomendaciones para la vida doméstica y civil que le siguen en el *Tractado de la muger que tiene marido*. Tal reflexión se prolonga en el tiempo y se adensa en la cuarta y última de las cuestiones del *Duodenarium* (1442), obra latina esta vez en la que don Alfonso trata de responder a una serie de cuestiones planteadas por su noble amigo Fernán Pérez de Guzmán. Ahí se trata de dirimir si el hombre es superior a la mujer o lo contrario, optando don Alfonso por ofrecer el primado a la mujer, cuya figura consumada no es otra que la Virgen María. En el desarrollo de esta cuestión se retoman temas y modelos ya planteados en el *Tractado de las mugeres*, con especial atención, por ejemplo, a la polémica fama de Lucrecia. Luis Fernández Gallardo, que penetra con bisturí en el texto, da cuenta de cómo esta cuestión se constituye en una suerte de expediente jurídico entramado en ejemplos clásicos, bíblicos y de la historia reciente para concluir en un ejercicio de equilibrio y sentido común que apunta a la *futilidad del debate* y en la atención al principio teológico de la «dimensión ecuménica del mensaje cristiano», que no distingue de sexo, raza o religión (aquí se apunta al problema converso). Intachablemente ortodoxo e incluso fríamente conservador en cuestiones relacionadas con el deseo y el sexo dentro del matrimonio, al entonces obispo de Burgos le interesa subrayar, sobre todo, la «esencial igualdad de hombres y mujeres como cristianos, esto es, la igualdad entre la recepción de la gracia y la salvación», pues «ambos sexos son admirables cuando cultivan la virtud», dando lugar incluso a la inversión de los valores asociados a los mismos, como la fortaleza y la castidad. Ortodoxia, pues, pero en un contexto en el que la igualación de la mujer y el hombre en la búsqueda de la perfección cristiana y de una nueva espiritualidad resulta, en cierto modo, revolucionaria.

En un nuevo tratado dedicado, de nuevo, a Fernán Pérez de Guzmán, esta vez en lengua romance, el *Oracional* (ca. 1454), Alfonso de Cartagena tendrá oportunidad de volver sobre la práctica de la oración orientada a la comunidad laica y de reflexionar de nuevo sobre el papel de la mujer. Juan Miguel Valero Moreno da cuenta de este texto atendiendo a su motivación, género, modelos y difusión. Compuesto hacia el final de la vida de Alfonso de Cartagena, se revelan en el *Oracional* posiciones complementarias respecto a la mujer en relación al *Duodenarium* o al *Tractado de las mugeres*. Su discurso en torno a la oración o al papel de la mujer en la familia y la sociedad no abandona la ortodoxia jurídica y teológica, pero ofrece, en una interpretación libre de prejuicios acumulados en torno a la mujer, un papel nuevo a la institución del matrimonio en la conformación

de una república cristiana que asume renovadas formas de espiritualidad, tal las asociadas a la *devotio moderna*, como también destaca Fernández Gallardo, que ocuparán un lugar muy visible en los reinados sucesivos y, en particular, durante el periodo de gobierno de los Reyes Católicos.

En este sentido, Arturo Jiménez Moreno se plantea una incursión en las prácticas devotas y de espiritualidad entre las mujeres antes de Cisneros. El inicio de este archivo de prácticas tiene como referente de autoridad a Alfonso de Cartagena, pero ya hacia el último cuarto del siglo XV a propuestas como la del *Duodenarium* siguen otras cuya característica será el predominio del romance. A través de un corpus significativo, en el que aparecen autoras del relieve de Isabel de Villena o Teresa de Cartagena, pero también hombres que tuvieron una relación estrecha con la alta nobleza, como Juan López de Salamanca, fray Martín de Córdoba, Hernando de Talavera o Hernando del Pulgar, Jiménez Moreno nos ofrece un panorama en el que se distingue un grupo destacado de temas y tópicos en los que la mujer enfrenta sus debilidades y tentaciones a una superación virtuosa de las mismas a través de la oración, la piedad y la contemplación. Las lecturas femeninas, orientadas con frecuencia por hombres (religiosos o no) conducen, en parte, a formas sutiles de control; pero también ese nuevo espacio aceptado y consensuado de la lectura (no solo de breviarios, salterios o libros de horas) conduce a un mundo de percepciones personales, privadas, que da lugar a concreciones más amplias y complejas de la vida espiritual femenina, que va cobrando una dimensión verdaderamente autónoma sin desvincularse por ello de principios de autoridad aceptados tanto por hombres como por mujeres.

Un estudio de caso lo ofrece Juan-Carlos Conde al pasar a inspección esta renovación espiritual femenina en la obra de Teresa de Cartagena, sobrina de don Alfonso de Cartagena, precisamente, y a la que considera «primera mujer escritora de fuste y peso en las letras peninsulares». En sus dos textos clave, compuestos ya en la madurez, la *Arboleda de los enfermos* y la *Admiración Operum Dei*, ambos posteriores a 1469, Conde desvela un uso intenso de la escritura sagrada, que se inclina especialmente por la cita y amplio comentario de los salmos y los evangelios, textos de referencia, también fuera de los conventos, de la espiritualidad laica y romance. Como su tío y su abuelo, Teresa de Cartagena se atenderá al uso de la *Vulgata* latina y, en el terreno exegético, a la *Glossa Ordinaria*, a través de la cual autoriza sin sospecha y articula una vivencia religiosa en la que se hace presente de manera destacadísima lo íntimo, como el sufrimiento provocado por su sordera, tema clave de la *Arboleda*. Se señala aquí con fino criterio cómo Américo Castro ya advirtió que la modernidad psicológica de Teresa de Cartagena supuso un paso previo que conduce a las interioridades de Teresa de Jesús, y cómo fueron aprovechados tanto textos como formas ortodoxas (el sermón, el tratado espiritual) en la aclimatación de la experiencia privada en tanto que posible modelo de una experiencia colectiva, una vez pasado el tamiz escritural. Lo que interesa, en todo caso, es el uso personal que se hace (aunque enmarcado en una tradición controlada) de los textos bíblicos en la *Arboleda* y en la *Admiración*, uso que en un futuro no muy lejano se verá comprometido por la acción inquisitorial. Se apunta ya, de hecho, a personalidades femeninas que contaron entre las filas alumbradas

o iluminadas, como María de Cazalla, Isabel de la Cruz o Francisca Hernández. Pero este es un desarrollo de la historia de la espiritualidad femenina que conviene observar a la luz de las aportaciones de los estudios de Rebeca Sanmartín Bastida y Pablo Acosta-García.

El primero de ellos nos habla de una *emergencia* de la *autoridad espiritual* femenina, apoyada en modelos previos (la propia Teresa de Cartagena), y que se sitúa en personalidades como la de María de Ajofrín (†1489) en un marco ortodoxo como es el apoyo a la Inquisición. Sanmartín Bastida, sustentando su interpretación en la no excepcionalidad de los casos hispánicos y en un amplio contexto de visionarias europeas, con especial anclaje en la figura paradigmática de la religiosa dominica Catalina de Siena, ubica la *autoridad espiritual* en la relevancia que cobra en espacios de máxima autoridad como la corte. El apoyo de los Reyes Católicos, tanto de Isabel como de Fernando, a varias de estas santas vivas, beatas, profetisas y visionarias, y luego de Cisneros, ofrecerá un espacio de garantía y de autoridad (o autorización) a un grupo de mujeres cuya celebridad y presencia en la sociedad abierta (y no solo en el convento) corría parejas con su alabada humildad y fama de santidad. El grupo no era exiguo, y de entre ellas se enumeran al menos a María García (1360-1426), pionera y maestra de la toledana María Ajofrín, que ingresó en la novedosa, a varios efectos, orden jerónima, o María de Toledo, Marta de la Cruz, María de Santo Domingo o Juana de la Cruz. Una serie de motivos interpretados con perspicacia, como los carismas, la relación entre comida y eucaristía, las revelaciones y profecías, la representatividad que alcanzan en este periodo el libro y la lectura o las puestas en escena de la remoción espiritual permeadas por el arte sacro, sirven a Sanmartín de soporte para una lectura de la muy llamativa *vida* de María de Ajofrín, que se advierte como modelo, tradicional y novedoso a un tiempo. Ortodoxo y rayano en las formas excéntricas de la vida religiosa, su caso tendrá amplia influencia en su época y en momentos posteriores. La excepcionalidad de la vida de María de Ajofrín y de otras (pocas) mujeres como ella se erige en garante de su ortodoxia, si bien se mira, pues no se trata tanto de modelos a imitar como de modelos que admirar en la entrega absoluta a Cristo.

Esta es, la *imitatio Christi*, la razón nuclear de la reforma planteada por Cisneros para la vida del reino y de su siembra mística a través de un elenco admirable de libros impresos que se acompañaban al magno proyecto de la *Biblia Políglota Complutense*. Cisneros, por iniciativa propia, pero siguiendo en ello también el ejemplo de sus reyes, mantuvo estrechas relaciones con algunas de las beatas más conocidas del periodo, así con María de Santo Domingo (la beata

de Piedrahíta), Juana de la Cruz o Marta de la Cruz. El don profético de estas mujeres, proyectado sobre conquista en su momento tan importante para Cisneros como la de Orán (1509), en la que empeñó el patrimonio de su arzobispado, tiene por objeto el reconducir esta y otras formas espirituales fuertes a una depurada orientación reformista y de perfeccionamiento cristiano, observante y gustoso de la vida evangélica. Las virtudes femeninas, aunque no solo, como la humildad y la obediencia, apuntan a un «prototipo de santidad apostólica femenina» para la cual se buscan fuentes autorizadas sobre las que leer y meditar. En torno a esta concepción podría comprenderse y analizarse en detalle, como hace Acosta-García, el *Liber qui dicitur Angela de Fulgino* (1505), del cual se estudia aquí su composición y difusión. Este impreso cisneriano comprende en realidad tres piezas que, aunque en ocasiones se desgajaron del original, respondían a un programa de encarnación de la santidad respaldado en textos de profundo arraigo europeo: así la primera obra, el *Liber Lelle* de la franciscana umbra Angela da Foligno (ca. 1242-1308), el *Liber spetialis*, de la cisterciense Mechthild von Hackeborn (ca. 1241-1299) y, finalmente, como fórmula de reconducción a una *regla mayor*, la *Prima regula* o *Regula non bullata* de Francisco de Asís, cuyo interés para Cisneros es obvio. El conjunto, como muy bien se apunta, es preciso interpretarlo a la luz de la transmisión textual de los textos que adopta, de sus contextos originales y de su *resignificación* en el proyecto cisneriano y en la España de inicios del siglo XVI. Libros como este, orientados en principio a las bibliotecas de comunidades religiosas, pero que pasaron por otras manos que es pertinente deslindar, se acompañaron de un aparato de control de lectura, como es el uso expreso y meditado de marcas o *maniculae* que van pautando y dirigiendo la atención y la meditación del lector en torno a un núcleo duro de cuestiones esenciales para la mentalidad reformista. Se trata no de un aparato paratextual cualquiera, sino de un auténtico *sistema de mediación* que determina el acceso al texto y marca un preciso itinerario.

Comprender el horizonte de recepción de un impreso como el del *Liber* y su filiación con un prototipo de la ortodoxia como Cisneros nos conduce a la reflexión inicial: la ortodoxia, en sus deseos de pureza, es el motor de una vida religiosa más plena y activa, que afecta a todos los órdenes de la vida pública, y no solo espiritual. Sujeta, sin embargo, a instituciones o personalidades restrictivas y represoras, la ortodoxia vivificante puede revelarse como la semilla misma de la heterodoxia que, una vez controlada, empobrece o limita las expresiones y formas de la vida textual, y de la vida sin más.