

REPRESENTACIÓN DE LA *ANSIEDAD MASCULINA* COMO DISCURSO DE SANTIDAD EN TERESA DE CARTAGENA*

Yonsoo Kim
Purdue University
kim153@purdue.edu

Resumen

La escritora medieval, Teresa de Cartagena, representa la primera escritora castellana que nos legó dos obras completas: *Arboleda de los enfermos* y *Admiración operum Dey*. Los críticos que han investigado sobre Teresa todavía debaten su trayectoria intelectual y espiritual por la complejidad discursiva que manifiesta su primera obra. En este artículo se aducirán argumentos contra la corriente académica que considera a Teresa mística. El discurso de santidad de la monja, aunque parezca tener un lenguaje que se acerca a la práctica mística, presenta una ambigüedad que nace de la falta de herramientas discursivas que le amparen frente a una sociedad misógina. Por tanto, el propósito de este artículo es desarrollar y justificar lo que implica para la mujer en dicha época acceder al espacio público a través de la escritura. Desde este punto de vista puede prescindirse de la consideración de si Teresa era una mística o una santa y nos ceñiremos a su condición de mujer intelectual. Mis observaciones tendrán en cuenta la importancia de la articulación de la *ansiedad masculina*, definida por Mark Breitenberg, como un estado que permite construir identidades por el hecho de compartir una experiencia adversa personal. En este sentido, se entiende por dicho término la transformación interna causada por la tensión social endémica del sistema patriarcal que se expone en las obras de Teresa como síntoma de ambigüedad.

Palabras clave

Ambigüedad, *ansiedad masculina*, defensa intelectual, discurso de santidad, Edad Media, misticismo, misoginia, Teresa de Cartagena.

* Este artículo ha sido realizado como colaboración dentro del proyecto “La construcción de la santidad femenina y el discurso visionario (siglos xv-xvii): Análisis y recuperación de la escritura conventual” (FFI2012-32073), que dirige Rebeca Sanmartín. Agradezco a la editora, María Morrás, su cuidadosa revisión de este artículo.

Abstract

The medieval writer Teresa de Cartagena was the first Castilian writer who bequeathed us two complete works: *Arboleda los enfermos* and *Admiración operum Dey*. Because of the complexity of her first work, critics who have researched Teresa still debate her intellectual and spiritual paths. In this article, I will dedicate a space to argue against the scholars who consider Teresa a mystic. Although Teresa used a language that appears mystic, the ambiguity of her discourse on sanctity lay in the lack of discursive tools, and that helped her cope in a misogynist society. Therefore, the purpose of this article is to develop and justify what it meant for a woman of that time to access the public space through writing. From this point of view, we can disregard the consideration of Teresa as a mystic or a saint, and focus on her circumstance as an intellectual writer. My observation will take into account the importance of the articulation of the *anxious masculinity*, defined by Mark Breitenberg as a state that allows the construction of identities due to an adverse personal experience. In this sense, we understand this term as the internal transformation caused by the tension of the endemic patriarchal society displayed in Teresa's works as symptoms of ambiguity.

Keywords

Ambiguity, *anxious masculinity*, intellectual defense, discourse on sanctity, Middle Ages, mysticism, misogyny, Teresa de Cartagena.

TERESA DE CARTAGENA Y EL DISCURSO DE SANTIDAD

Se reconoce a sor Teresa de Cartagena (ca. 1425 – ?) como la primera escritora castellana que nos legó dos obras completas, un tratado consolatorio, *Arboleda de los enfermos* (ca. 1475) y un tratado que defiende el derecho a la escritura de la mujer, *Admiración operum Dey* (ca. 1477).¹ Los críticos que han investigado sobre Teresa de Cartagena todavía debaten su trayectoria intelectual y espiritual por la complejidad discursiva que manifiesta su primera obra. Existen dos corrientes académicas que difieren sobre la posición de la monja: los que consideran a Teresa la primera mística castellana (e.g. María del Mar Cortés Timoner, María Milagros Rivera Garretase Isaac Rilova Pérez) y los que la consideran la primera

¹ Véanse los datos biográficos fundamentales en Dayle Seidenspinner-Núñez y Yonsoo Kim (Seidenspinner-Núñez y Kim, pp. 121–150).

escritora castellana *tout court* (e.g. Pedro Cátedra, Alan Deyermond, Yonsoo Kim, Dayle Seidenspinner-Núñez).

En este artículo exploraré el discurso de santidad de Teresa, que aunque parezca tener un lenguaje que se acerca a la práctica mística, presenta una ambigüedad que nace de la falta de herramientas discursivas que le amparan frente a una sociedad misógina. Por tanto, el propósito de este artículo es desarrollar y justificar lo que implica para la mujer, en cuanto creadora de obras tales como la *Arboleda*, acceder al espacio público a través de la escritura. Desde este punto de vista, como creadora y escritora, puede prescindirse de la consideración de si Teresa era una mística o una santa; en este estudio nos ceñiremos a su condición de mujer intelectual. Mis observaciones tendrán en cuenta la importancia de la articulación de la *ansiedad masculina* como un estado que permite construir identidades por el hecho de compartir una experiencia adversa personal. Me refiero al estudio de Mark Breitenberg (p. 2) que explica la *ansiedad masculina* como una condición inevitable y necesaria que ayuda a revelar las contradicciones del sistema patriarcal, a la vez que paradójicamente permite la reproducción del mismo sistema en cuestión. En este sentido, se entiende por dicho término la transformación interna causada por la tensión social endémica del sistema patriarcal que se expone en las obras de Teresa como síntoma de ambigüedad.

En el compendio de Manuel Serrano y Sanz de 1903, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas*, se dio a conocer la existencia de numerosas obras literarias escritas por mujeres durante la Edad Media. La mayoría ha sido agrupada bajo la rúbrica de místicas por tratar de temas religiosos en vez de valorarse por su contenido intelectual y literario. Desde el siglo XII hasta finales de la Baja Edad Media se asiste, de hecho, a un fenómeno llamado “Nuevo Misticismo” (McGinn, 2006, p. 202), por ser practicado en gran mayoría por mujeres. La experiencia de santidad femenina se basaba en la práctica de un ascetismo religioso que buscaba esa manera de purificar el espíritu, accediendo así aun proceso de relación y negociación entre visiones, revelaciones y estados místicos. En la Europa medieval destacan los nombres de Hildegarda de Bingen (Alemania, 1098 – 1179), Catalina de Siena (Italia, 1347 – 1380) y Juliana de Norwich (Inglaterra, 1342 – ca. 1416) entre las que escribieron sus experiencias o tuvieron seguidores contemporáneos que transcribieron sus *vitae*. En la hagiografía de las santas podemos destacar los elementos tradicionales místicos definidos por Andrew Louth:

Like monasticism, mysticism is not a religious phenomenon peculiar to Christianity, and it is disputed whether it is essential to Christianity at all. But it can be characterized as a search for and experience of immediacy with God. The mystic is not content to know

about God, he longs for union with God. 'Union with God' can mean different things, from literal identity, where the mystic loses all sense of himself and is absorbed into God, to the union that is experienced as the consummation of love, in which the lover and the beloved remain intensely aware both of themselves and of the other [...]. Yet the search for God, or the ultimate, for His own sake, and an unwillingness to be satisfied with anything less than Him; the search for immediacy with this object of the soul's longing: this would seem to be the heart of mysticism. (Louth, 2007, p. XV)²

Al analizar las *vidas*, se manifiestan claramente las nociones y factores definidos por Louth, sin dar lugar a cuestionar la posición religiosa de las místicas, mientras que, como veremos más adelante, estos elementos no aparecen en la obra de Teresa de Cartagena.³

John Coakley, a su vez, en su estudio de la vida de las santas revela el lugar que ocupa el hombre: por un lado, está el poder de vigilancia que podía ejercer sobre la mujer; los clérigos podían escribir o editar las *vitae* de las mujeres y determinar cómo el público iba a juzgar sus vidas. Por otro, el hombre terminaba típicamente siendo un seguidor y admirador de esa misma mujer. El clérigo estaba destinado a expresarse en términos de fascinación por el sujeto, que le asombra por cualidades espirituales de las que él mismo carece y que le confiere poder (Coakley, 2006, p. 2). Esta manera de intervención del clérigo fomenta la autoridad eclesiástica de la mujer santa, que representa el poder del que justamente carece por su condición femenina. Como resultado de esta conjunción de factores, en principio contradictorios entre sí, se refuerza y se afirma el poder de ambos frente a la sociedad. En esta relación beneficiosa, no obstante, se advierten en forma oblicua algunos aspectos desfavorables:

In this sense the encounters between clerics and holy women touched upon fundamental and perennial issues of spiritual life in social context. These included not only the nature and limits of religious authority itself but also the proper conditions for access to the divine and the factors at work in the delicate interplay between human relations and mystical presence. (Coakley, 2006, p. 3)

Las dos entidades que intervienen en la descripción del mismo sujeto en cuestión se encuentran limitadas en los discursos religiosos que fortalecen el poder de

² Véase también Louise Nelstrop, Kevin Magill y Bradley B. Onishi, *Christian Mysticism: An Introduction to Contemporary Theoretical Approaches*.

³ En la siguiente sección dedicada a Teresa de Cartagena se retomará esta definición para demostrar la ausencia de elementos místicos en la autora.

su historia hagiográfica. Por eso se destacan en sus testimonios elementos comunes como las advertencias, los consejos, las profecía y las visiones que son concedidos por la gracia divina, y es precisamente por esas cualidades místicas por lo que la sociedad coetánea las considera santas. El término de santa, en ese sentido, no se limitaba a las personas canonizadas oficialmente sino a sujetos venerados por el público que las examina, las juzga y las reconoce como tal (Vauchez, 1997, pp. 85-103; véase también Kleinberg, 1992, pp. 1-16).

En Italia, los frailes mendicantes tenían predisposición a reconocer las mujeres laicas que mostraban virtudes de santas, de ahí que se daten docenas de *vitae* de mujeres penitentes en los siglos XIII y XIV en aquella región (Coakley, 2006, p. 9). La historia de la santidad en general está compuesta por ciertas tendencias dominantes en cada época, se convierten, por así decirlo, en boga durante un período determinado y llegan a adquirir carácter normativo para su definición. Durante la temprana Edad Media, los santos representaban el medio por el cual se manifestaba el poder divino a través de los milagros o de la capacidad ascética de dichos santos. Los nuevos santos cumplían esa misma función de ser vehículos a través de los cuales se manifestaba el poder milagroso, pero también se convertían en sujetos protagonistas que gozaban de la experiencia divina; *verbi gratia*, las marcas de estigmas, como las cinco heridas visibles que se revelan en dos únicos casos conocidos de hombres: Francesco d'Assisi (ca. 1181 – 1229) y la figura del Padre Pío (Bynum, 1987, pp. 186-187).

En el caso de las mujeres estudiadas por Caroline Bynum, la representación hagiográfica de sus experiencias se matiza en un grado mayor que las modalidades de los hombres santos:

Trances, levitations, catatonic seizures or other forms of bodily rigidity, miraculous elongation or enlargement of parts of the body, swellings of sweet mucus in the throat (sometimes known as the “globus hystericus”) and ecstatic nosebleeds are seldom if at all reported of male saints, but are quite common in the *vitae* of thirteenth- and fourteenth-century women. The inability to eat anything except the eucharistic host (which Rudolph Bell calls “holy anorexia”) is reported only of women for most of the Middle Ages. (p. 186)⁴

Las diferentes manifestaciones que experimentaban las mujeres fluctuaban entre los ritos de la eucaristía, crucifixión y éxtasis, culminadas en imágenes de dolor que cimentaban las expresiones de corporalidad femenina (Kim, 2012, p. 7). By-

⁴ Bynum (p. 186 n. 24) se refiere al término “holy anorexia”, procedente del conocido estudio de Rudolph M. Bell.

num indica que cuando la mujer habla sobre la *imitatio Christi* se refiere a la unión o fusión con el cuerpo de Cristo. La meta religiosa de la mujer, por ende, era hallar una “oportunidad para la corporalidad” (“an opportunity for corporality”, 1987, p. 246). La forma más predominante de esta “oportunidad para la corporalidad” era representada por la imagen de Cristo en la cruz; las mujeres frecuentemente se identificaban con la divinidad a través de dos maneras de sufrimiento corporal: involuntariamente, a causa de una enfermedad física, o voluntariamente, a través de la práctica de la automortificación. El sufrimiento causado por una enfermedad y el padecimiento derivado del ascetismo se consideraban prácticas alternativas a la *imitatio Christi* (Kim, 2012, p. 47). Ese tipo de prácticas concedía a la mujer un contacto íntimo con Cristo, que se veía favorecido por aquellas experiencias místicas en las que era receptora de revelaciones divinas. Las monjas que experimentaron experiencias divinas, expone Mary Elizabeth Baldrige (p. 4), no sólo contribuyeron a dar visibilidad a la voz de la mujer sino que también contribuyeron a la feminización del cristianismo. La vida conventual inspiraba frecuentemente a las religiosas a tomar una vida que tenía como modelo las prácticas místicas, pero no siempre culminaba en revelaciones místicas.

En Europa, sobre todo en Italia, Francia, Inglaterra y Alemania, surgen numerosos textos místicos que expresan la experiencia del autor a través de su conexión con Dios. Las visionarias escribían gracias a un poder divino que las convertía en representantes, en el instrumento a través del cual se manifestaba la grandeza divina. En ese sentido sus escritos tenían valor no por su autoría, sino por el poder que le transfería Dios. Las escritoras en España tenían un enfoque diferente, ya que componían escritos que se basaban en los episodios y vivencias místicas, pero más bien para llamar la atención sobre la preocupación del autor en cuanto sujeto y no para expresar su experiencia con Dios (Kim, 2012, p. 117). La escritura era un medio para pronunciarse como mujer, monja, madre o sujeto marginal. Como se señaló previamente, Serrano y Sanz advierte la existencia de cientos de escritos de mujeres, de las que casi la mitad eran religiosas. Ellas escribieron para compartir su vida, instruir en su convento, o satisfacer los requisitos del clérigo que escudriñaba su integridad religiosa (Kim, 2012, p. 118). Entre esos escritos destacan las obras de Leonor López de Córdoba (ca. 1362 – 1420), Constanza de Castilla (ca. 1395 – 1478), Teresa de Cartagena (ca. 1425 – ?) e Isabel de Villena (1430 – 1490); a pesar de ciertas diferencias entre ellas (López de Córdoba no era monja), tenían en común su origen en familias privilegiadas. Por ende, la escritura para dichas autoras se convierte en su modo de “recuperar” o “reivindicar” ese lugar privilegiado en la sociedad del que han sido expulsadas por circunstancias familiares o biológicas.

En España el misticismo llega más tarde que en el resto de Europa; en especial se despliega sólidamente el movimiento de los “alumbrados” que, de acuerdo con Bataillon (p. 175), puede definirse como un deseo de transformación fuera de la iglesia y se expresaba en un “cristianismo interiorizado”;⁵ razón por la cual fue especialmente perseguido por las autoridades como práctica herética. Asimismo, a finales del siglo xv, después de la reforma franciscana implantada por Pedro de Villacreces (¿ – 1422), comienza la práctica de la meditación, que se basaba en el ejercicio del *recogimiento* característico de la orden.⁶ Luego García Jiménez de Cisneros publica en 1500 el libro *Ejercitatorio de la vida espiritual* que recoge las obras más conocidas sobre mística:

It contains instructions of the three mystical ways, the *via purgativa*, the *via illuminativa* and the *via unitativa*; provides subjects of meditation; and recommends the most suitable place, time, and physical position in which to empty the mind of human cares, to meditate on the humanity of Christ and pass progressively to more abstract themes. In the final stage, the understanding ceases its activity and the highest part of the soul is elevated to God by love. (Hamilton, 1992, p. 13)

Durante la época del cardenal Cisneros llegan a Castilla numerosos textos de carácter místico, como la *Imitatio Christi*, el *Sol de contemplativos*, los trabajos de Catalina de Siena, la vida Angela de Foligno, etc. (Gómez Redondo, 2012). El papel fundamental del cardenal Cisneros, junto al apoyo de la reina Isabel la Católica, alentó el movimiento de la *devotio moderna*, la corriente espiritual más significativa “del reformismo del fin del Medievo, que focalizó la humanidad de Cristo y recomendó la lectura de Kempis, la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia y otros” (Sanmartín, 2012, p. 291; véase también Cortés Timoner, 2004, pp. 44-45, 51). En los siglos xvi y xvii, Stephen Haliczer (2002, p. 6) ha encontrado alrededor de 113 escritos autobiográficos de mujeres místicas españolas. En su estudio, Haliczer cuestiona y explica cómo una sociedad entera, o al menos una gran parte de ella, llegó a verse en términos de capacidad física y espiritual para alcanzar la adoración mística. Su conclusión es que los milagros y las experiencias ascéticas no son accidentales, sino que son parte de toda una estrategia y movimiento cultural, político y religioso de un determinado período y sociedad.

⁵ A propósito de los alumbrados, véase también F. Pereda y M. García (2012).

⁶ Sobre Villacreces puede consultarse J. M. López Cuétara (1999); para el contexto histórico de cómo llega y se desarrolla la práctica del misticismo en España véase Al. Hamilton (1992).

Dos casos patentes de la manipulación política y social del discurso de santidad en España son la controvertida historia de María de Santo Domingo (1485 – 1524), Beata de Piedrahita de la Orden de Predicadores, y el de Magdalena de la Cruz (1487 – 1560), monja franciscana del convento de Santa Isabel de los Ángeles en Córdoba. La suerte de estas dos religiosas dependería más de los factores sociales y políticos que les rodeaban más que de su estatus personal, ya que pertenecían a una clase social humilde, pues eran de familia campesina y no de una clase privilegiada. A María se la considera una mística y alumbrada que tuvo gran influencia en la corte de Fernando II de Aragón. Pertenecía a una orden que comprendía a muchos combatientes contra la herejía entre sus filas y promovía el culto de las *santas vivas* (Zarri, 1996, p. 224). Fue acusada de fraude en sus experiencias místicas y revelaciones, pero cuando fue procesada por el tribunal de la Inquisición, el cardenal Cisneros y el nuncio del Papa testificaron en favor de la beata (Sanmartín, 2012, pp. 290-397).

Magdalena, por el contrario, pasó a la historia como una diabólica y “una profesional, en definitiva, de los mecanismos de control de las conciencias a distintos niveles” (Cuadrado García, 2005, p. 314), que supo desplegar estrategias políticas, religiosas y sociales. Dedicó cuatro décadas de su vida a consumir el papel de santa, junto a lo que se consideraron sus artimañas de engaños y alianzas de fieles o clientelas que le ayudaron para “superar con inusitado éxito las barreras físicas del microcosmos del convento” (Cuadrado García, 2005, p. 326). De hecho, los hábitos de la monja fueron usados como reliquia para envolver al infante Felipe II y así protegerlo de los males diabólicos. El poder de Magdalena llegó a su fin, fracasando por mostrar una ambición excesiva, además de por el excesivo recelo de las monjas y frailes, aliados que al comienzo de su etapa le ayudaron a consolidar su imagen de santa. Además, la autobiografía que había escrito Magdalena por encargo de sus confesores, para modelo de todos, desapareció o fue quemada. De la fama ejemplar que tenía como santa pasó a ser vista como el arquetipo opuesto, también frecuente en esa época, el de “falsa santa”. El caso del poder y engaño de Magdalena de la Cruz terminó siendo el más interesante del tribunal inquisitorial de Córdoba (Cuadrado García, 2005, p. 326).

Pedro Cátedra (2005) señala que a mitad del siglo xv en España “empezaban a despuntar los libros con directrices para la lectura espiritual de las mujeres laicas” (p. 101), resultado de una fuerte emergencia de mujeres lectoras. Ya en el siglo xvi se advierte, como lo indican Anne Cruz y Rosilie Hernández, el comienzo de una producción literaria de mujeres, tanto de la clase alta como baja. Esos escritos creativos se deben a poetisas, dramaturgas, novelistas y monjas que desplegaron sus capacidades y su limitada educación para desafiar a la sociedad masculina

dominante. Sus esfuerzos se desarrollan en diferentes modos de escritura, tales como epístolas, memorias, tratados, autobiografías, además de documentos legales y religiosos entre otros (A. Cruz y R. Hernández, 2011, p. 2). La educación en los conventos era, por defecto, la más común y principal fuente de instrucción de las mujeres. Por tanto, las lecciones se concentraban únicamente en la educación espiritual de las niñas y se basaban en la Biblia, la doctrina católica y la vida de los santos, entre otros textos religiosos. Otros libros que no eran de dogma religioso estaban prohibidos por la Inquisición. En los inicios de su fundación, el Tribunal, en 1478, había puesto en su punto de mira como sospechosos los libros, que podían incitar a la herejía y, en 1551, aparece la primera versión del *Index Librorum Prohibitorum*.⁷

Con respecto al siglo XVI, Darcy Donahue, en su estudio dedicado al monasterio de las Carmelitas Descalzas, señala que a raíz de la implantación de la práctica de una hora de silencio adquirió importancia la lectura y la escritura de las monjas, incluyendo a las iletradas, que por lo general pertenecían a la clase baja. Donahue examina cómo las comunidades de los conventos representaron su experiencia en forma de autobiografías o tratados espirituales. Este fenómeno se percibe no sólo en la orden carmelita, sino también en otras comunidades religiosas. Algunos de esos escritos han sido considerados productos de una experiencia literaria atribuida a la intervención divina. Entre ellos tenemos el ejemplo patente en el siglo XV de Teresa de Cartagena, y en el siglo XVI, el de Teresa de Ávila. Las dos monjas lograron negociar en sus escritos con notable éxito el espacio del convento y el silencio impuesto por la *ansiedad masculina*, siguiendo fielmente la corriente literaria a la que perteneció cada una de ellas.

LA SORDERA DE TERESA DE CARTAGENA COMO HERRAMIENTA DISCURSIVA

La autora de los dos tratados *Arboleda de los enfermos* y *Admiración operum Dey* encarna un modelo vivo del producto y de la repercusión social que la condición femenina tenía en la temprana Edad Moderna, siendo su identidad una muestra de la posición (des)ventajosa de la mujer. La *Arboleda* y *Admiración* merecen nuestra atención por su valor como discurso femenino en el que se da voz a la producción literaria femenina, silenciada o erróneamente clasificada por los especialistas. La autora aprovecha las convenciones de los Padres de la Iglesia y de los

⁷ Para una lectura completa de la Inquisición española véase Henry Kamen (2011).

discursos de santidad en boga para conseguir autorizar su escritura. Dicha táctica no resulta obvia en primera instancia, ya que en su escritura se asimila el lenguaje de la práctica mística. No obstante, la voz que sutilmente surge de esa asimilación es un nuevo discurso subvertido del propio discurso hegemónico patriarcal.

La *Admiración* representa una apología de la *Arboleda* y su autora defiende su derecho a escribir con el fin de combatir a los “prudentes varones” que le reprueban haber plagiado. En *Admiración* se advierte, a través de la voz de la autora, el sentimiento de *ansiedad masculina* de los lectores de su primer tratado. Este término, definido por Mark Breitenberg, sintetiza la ambigüedad de la obra, ya que demuestra la estrategia discursiva que expresa, articula y contiene percepciones que dejan entrever la pérdida del poder y privilegio de la superioridad “natural” masculina. De acuerdo con el citado teórico:

Masculine anxiety is [a] necessary and inevitable condition that operates on at least two significant levels: it reveals the fissures and contradictions of patriarchal systems and, at the same time, it paradoxically enables and drives patriarchy's reproduction and continuation of itself. Thus we may say that anxiety is not only a constituent element of masculinity but also that it is deployed in positive ways; more than merely and unpleasant symptom, anxiety is so endemic to patriarchy that the issue becomes not so much its identification but rather an analysis of the discourses that respond to it [...]. Thus anxiety is both a negative effect that leads us to patriarchy's own internal discord, but it is also an instrument [...] of its perpetuation. (Breitenberg, 1996, p. 2)

Justamente en la temprana Edad Moderna, donde predomina plenamente la superioridad del hombre y se refuerza la misoginia, se puede distinguir mejor esta paradójica *ansiedad masculina*. En el caso de Teresa de Cartagena, la autora describe en un discurso irónico la preocupación tumultuosa que tienen los “prudentes varones” después de haber leído su primer tratado:

Algunos de los prudentes varones e asý mesmo henbras discretas se maravillan o han maravillado de vn tratado que, la graçia divina administrando mi flaco mugeril entendimiento, mi mano escriuió. E como sea vna obra pequeña, de poca sustança, estoy maravillada. E no se crea que los prudentes varones se ynclinasen a quererse marauillar de tan poca cosa, p[er]o sy su marauillar es çierto, bien paresçe que mi denuestro non es dubdoso, ca manifesto no se faze esta admiración por meritoria de la escritura, mas por defecto de la abtora [...]. E por el mesmo respecto creo çiertamente que se ayan maravillado los prudentes varones del tractado que yo hize, y no porque en él se contenga cosa muy buena ni digna de admiración, mas porque mi propio ser e justo meresçimiento con la adversa fortuna e acreçentadas pasyones dan bozes contra mí e llaman a todos que se maravillen diziendo: “¿Cómo en persona que tantos males asyentan puede aver algund bien?” E de

aquí se ha seguido que la obra mugeril e de poca sustança que dina [es] de reprehensyón entre los onbres comunes [...] ca no syn causa se maravilla el prudente quando vehe que el nesçio sabe hablar. (*Admiración*, p. 113)

En este fragmento se manifiestan los dos niveles que se negocian debido a la condición inevitable de la *ansiedad masculina* definida por Breitenberg: primero, se revelan las fisuras y contradicciones del sistema patriarcal al “maravillarse los prudentes varones” de “vna obra pequeña, de poca sustança”. Segundo, al mismo tiempo y paradójicamente, se sanciona positivamente el poder masculino porque, en palabras de Teresa, se considera a la mujer como inferior al describirla su libro como resultado del “flaco mugeril entendimiento”, “defecto de la abtora”, “obra mugeril e de poca sustança”. El resultado de esta *ansiedad masculina* es un discurso femenino que no se rinde a su condición social subordinada, sino que aprovecha las premisas que le ofrece la situación desigual de poder y autoridad, para afianzarse. Al analizar la obra previa de Teresa, se advierte esta situación disímil que activa la *ansiedad masculina*.

En la *Arboleda*, Teresa, tras haber perdido su sentido del oído, construye un elocuente discurso basado en el sufrimiento (*Arboleda*, pp. 37-38).⁸ Irónicamente, la misma sordera que la margina de la sociedad representa el medio por el cual una mujer puede promover su actividad y desarrollo intelectual, lo que le permite transgredir la sociedad misógina y patriarcal en la que está inmersa. En este tratado semi-autobiográfico se observa que la discapacidad física, considerada un castigo divino, resulta determinante en el proceso de construcción de la identidad del sujeto que la padece, y se sublima en actividades productivas y creativas, tanto intelectuales como espirituales que la aproximan más a los caracteres de una santa que de una mujer maldecida por la enfermedad (v. M. Solomon, 1997; J. Dangler, 2001). La autora intenta construir una identidad autobiográfica mientras busca una manera de conciliarse con su entorno eclesiástico y con su cuerpo, que representa mediante la tensión entre la enfermedad como castigo y como prueba. Para ello, emplea las imágenes tradicionales del *Christus medicus* junto con el uso del recurso convencional de la *imitatio Christi*, que permiten a la monja tomar la pluma en una época donde la escritura estaba reservada únicamente a los hombres (Kim, 2006).

En la *Arboleda*, la autora expone su padecimiento a causa de la sordera desde un discurso religioso para compartir su experiencia con las personas que padecen como ella. En su introducción alegórica, la monja señala que ha vivido por mu-

⁸ Para la historia de la sordera, véase S. Plann (1993, pp. 1-35; 1997, pp. 1-12).

chos años en exilio en una ínsula tenebrosa, pero que el Señor le ha iluminado su entendimiento, haciéndole ver que su enfermedad representa una bendición divina:

Asý que en este exillyo e tenebrozo destierro, más sepultada que morada me sintiendo, plogo a la misericordia del muy Altýsimo alumbrarme con la luçerna de su piadosa graçia, porque pudiese poner mi nonbre en la nómina de aquellos de quien es escrito: “Los que morauan en tinieblas y en sombra de muerte, luz les es demostrada”. E con esta Luz verdadera que alunbra a todo omne que viene [e]n este mundo alunbrado mi entendimiento, desbaratada la niebla de mi pesada <e>tristeza, vi esta ýnsula ya dicha ser buena e saludable morada para mí. (*Arboleda*, pp. 37-38)

Teresa de Cartagena presenta la experiencia de su dolor para construir una imagen martirizada de su cuerpo y alma, transmitiendo un discurso de santidad que resulta familiar para su audiencia. Además, la autora no se limita a asumir simplemente un modelo de su época, sino que reprocha, explícita e implícitamente, el que representa la cultura social cristiana. En este fragmento se sugiere que por causa de su discapacidad física no halla consuelo ni amparo en su comunidad ni en su familia —que, por cierto, pertenecía a la privilegiada familia de los Santa María y esperaba una vida conventual también privilegiada.⁹ En otras páginas aclara el sentimiento innato del ser humano, que no busca el sufrimiento por voluntad propia, sino porque es forzado a ello: “qualquier enfermo, por bueno e virtuoso que sea, padesçe la dolença contra su voluntat e avnque sea justo y santo, deseará ser libre de pasyones corporales” (*Arboleda*, p. 55). Esta declaración es un testimonio de la realidad social medieval, en la que la sociedad cristiana obliga a la gente y enseña a imitar el sufrimiento de Cristo. Además, dicha sociedad discrimina y oprime la vida individual de un enfermo. La solución que encuentra la autora recae nuevamente en el discurso religioso que enseña al sujeto a implorar por la salvación de su alma por gracia de la misericordia Divina y pide ser alumbrada por la luz de su “piadosa graçia”. En estas palabras se distingue la influencia de los alumbrados, como ya ha sido señalado en la edición de Hutton.

⁹ “Possibly the most critical event in Teresa’s life was the onset of her deafness. Until the recent discovery of documents pertaining to her life, it had been assumed that, during her childhood, she was sent to a convent because of her hearing impairment. We are now more certain of when she lost her hearing and can presume that for strategic reasons her prosperous family sent Teresa to the Franciscan Order in order to receive a proper education, and then to the Cistercian Order so that she could become an abbess. She thus entered the convent with a promising future ahead of her, but ended up suffering for many years because of her deafness” (Kim 2012, p. 6). Véase también Seiden-spinner-Núñez y Kim, para la estrategia política de los Santa María.

También historiadoras como María-Milagros Rivera Garretas y Mar Cortés Timoner han estudiado esta influencia en la obra, pero siempre considerando a la autora como la primera mística en lengua castellana.

No hay duda de que Teresa presenta el pensamiento de los alumbrados y asimismo aprovecha la imagen alegórica de la arboleda del gran místico y mártir franciscano Raimundo Lulio (1235 – 1315) (Kim, 2012, pp. 62-67). Sin embargo, definir la obra de Teresa de Cartagena como una obra mística sería, primero, ignorar los diferentes niveles discursivos de interpretación que ofrece el texto literario y, segundo, invalidar o simplificar la calidad de la autora como una mujer intelectual que supo transgredir la autoridad masculina. Justamente la monja pudo traspasar los límites intelectuales impuestos a la mujer aprovechando el discurso de santidad y consolidando así su diferencia desde el momento que se apodera de los referentes y códigos sociales, canónicos y políticos establecidos y aceptados en esa época. De esta forma, consigue quedar a resguardo, sin salir fuera de lo estipulado por esa sociedad hegemónica patriarcal que prohíbe a la mujer escribir de cualquier otro tema que no sea espiritual y personal.

En cuanto al contexto social y cultural de la situación privilegiada de Teresa (v. Seidenspynner-Núñez y Kim, 2004), se debe destacar que la monja castellana entró en la orden cisterciense y benedictina, posiblemente en el Monasterio de Santa María la Real de Las Huelgas de Burgos, que disfrutaban de un poder absoluto, fuera del control de la autoridad masculina, lo que diferencia esta comunidad del resto de Europa. El poder cuasi episcopal ejercido por la abadesa era incuestionable en sus extensos dominios señoriales (Martínez Antón, 2001, p. 189).¹⁰ Durante el período en que lo fue María de Guzmán (entre los años 1433 y 1459) se registra el gran poder e influencia que poseía la propia abadesa, manifestado en el modo en que sus preladas recibían resguardo y protección de ella. Teresa, en este contexto, no escribió por escrutinio y por petición de la autoridad masculina sino por su propia voluntad y autoridad, y como dice ella misma “quiero hazer guerra a la [o]cçiosydat ocupándome en esta peque[ñ]a obra, la qual bien se puede dezir que no es buena nin comunal [...]. E por mi voluntad” (*Arboleda*, p. 39).¹¹

¹⁰ Ya a finales del siglo XIII dependían doce monasterios de las Huelgas, cuya abadesa gozaba de plena autoridad jurídica, espiritual y material sobre esas casas filiales: Perales (Palencia), hoy Santa Ana de Valladolid; Gradefes (León); Cañas (Logroño); Carrizo (León); Fuencaiente (Osma-Soria); Torquemada (Palencia); San Andrés de Arroyo (Palencia); Vileña (Burgos); Villamayor de los Montes (Burgos); Avia (León); Barría (Álava); y Renuncio (Burgos) (Martínez Antón, 2001, pp. 191-192). Véase también Elizabeth A. Lehfeltd (2005, pp. 5-6).

¹¹ En cuanto a la voz defensora de la mujer que destaca en la obra de Teresa, véase Kim (2012).

La enfermedad o discapacidad física subyuga al individuo, sea hombre o mujer, que entonces padece una existencia pasiva y excluida de los privilegios que le rodean. No obstante, la mujer apenas tenía espacio propio en la sociedad aún estando sana y mucho menos si era una enferma. La situación de Teresa representa un ejemplo significativo de las mujeres de la temprana Edad Moderna, ya que su padecimiento se convierte en el símbolo que le confiere poder: “quiere fudir la vçiosidad porque non pueda trauar casamiento con la soledad, ca sería vn pelygroso matromonio” (*Arboleda*, p. 39). Aprovecha así su confinado espacio, al que Teresa alegóricamente llama “soledad” y entra ingeniosamente en el mundo de la escritura, prohibido para las mujeres, justificándose con la intención de que escribía para “fuir la vçiosidad”. La autora trata de negociar su cuerpo de mujer con la sociedad, destacando su bajeza mujeril y su discapacidad física para reforzar la imagen de mujer incapaz que no amenaza el orden establecido por la *ansiedad masculina*:

Conviene sean tales los consejos consoladores que syn dar bozes a mi sorda oreja, me pued[an] poner en la claustra de sus graciosos e santos consejos; para lo qual es neçesario de recorrer a los libros, los quales de arboledas saludables tienen en sí maravillosos enxertos. E como la baxeza e grosería de mi mugeril yngenio a sobir más alto non me consienta, atreuiéndome a la nobleza e santidad del muy virtuoso Rey e Profeta llamado Dauit, comyencó a buscar en su deuotíssimo cançionero, que “Salterio” se llama, algunas buenas consolaciones. (*Arboleda*, p. 38)

Asegurando la sumisión completa de la mujer, busca consolación en la autoridad masculina. Se demuestra el poder que representa la enfermedad de la sordera, de donde emerge la autoridad de la autora, ya que se vale del mismo discurso misógino para dar voz a su propia historia. La voz que emerge a partir de esta asimilación resulta en un nuevo discurso subversivo que no resulta obvio a primera vista. De acuerdo con Sandra Gilbert y Susan Gubar (2000), se deben remarcar y distinguir los mensajes ocultos en las obras literarias escritas por mujeres: “[W]hat literary women have hidden or disguised is what each writer knows is in some sense her own story [...] it is the story, in other words, of the woman’s quest for self-definition” (pp. 75-76). La escritura se transforma en favor de la mujer en el momento que se adopta el propio discurso falocéntrico:

We can be sure that the female poet does not experience the “anxiety of influence” in the same way that her male counterpart would, for the simple reason that she must confront precursors who are almost exclusively male, [...] they attempt to enclose her in definitions of her person and her potential which, by reducing her to extreme stereo-

types (angel, monster) drastically conflict with her own senses of her self—that is, of her subjectivity, her autonomy, her creativity. On the one hand, therefore, the woman writer's male precursors symbolize authority; on the other hand, despite their authority, they fail to define the ways in which she experiences her own identity as a writer. More, the masculine authority with which they construct their literary personae, as well as the fierce power struggles in which they engage in their efforts of self-creation, seem to the woman writer directly to contradict the terms of her own gender definition. (Gilbert y Gubar, 2000, p. 48)

La autora de la *Arboleda* se apropia de los referentes y de los códigos canónicos masculinos para autodefinirse como sujeto social y poder conferir autoridad a su discurso. Incluye diferentes voces masculinas que componen la tradición de los tratados consolatorios, como Raimundo Lulio, san Jerónimo, san Ambrosio, san Agustín, etc. Sin embargo, aunque consigue cierta autoridad por ser visible y existir como sujeto social—como mujer representa un sujeto inferior negado o invisible— pierde autonomía para definir su propia identidad; o sea, no puede elegir libremente en qué términos definir esa identidad. Por eso, en la *Admiración*, los prudentes varones le recriminan que haya escrito y le acusan de plagio.

Es verdad que los precursores masculinos confieren a Teresa cierta autoridad discursiva, entendiendo la ansiedad como parte inevitable del discurso masculino que permite o funciona positivamente para mantener el poder de la subjetividad masculina (Breitenberg, 1996, p. 6). Pero al mismo tiempo se percibe en su obra ese discurso de *ansiedad masculina* que domina toda la situación que le rodea, privándola, de esa manera, de una identidad propia femenina. La imagen estereotípica que resulta del discurso de Teresa es el de una mujer martirizada, que contiene las premisas de la santidad femenina, tal como habían sido configuradas por la sociedad en la que vivía y que eran de esperar. No obstante, al analizar de cerca sus elementos tomando en cuenta la definición del misticismo que propone Louth, se revela que el objetivo primordial de la autora no es declararla experiencia de su unión con Dios. Tampoco existe ese sentimiento donde “loses all sense of himself and is absorbed into God, to the union that is experienced as the consummation of love”. Además, carece en su discurso de señales de haber emprendido una insaciable búsqueda movida por la fe; “Yet the search for God, or the ultimate, for His own sake, and an unwillingness to be satisfied with anything less than Him; the search for immediacy with this object of the soul's longing” (Louth, 2007, p. XV), que es uno de los elementos definitorios de la mística. Al contrario, Teresa desarrolla un largo discurso para mostrar que domina su situación, y que aún así está iluminada por la gracia divina, que le ofrece un estado de entendimiento y encuentro consigo misma.

En conclusión, la finalidad evidente de la escritura de la autora parece ser la autoterapia y la autoconsolación de su estado de “soledad” —término que usa para distinguir su posición marginal respecto a la sociedad. Lo que distingue a Teresa de otras mujeres es el acto de escribir y de dar voz a su propia historia, la historia de una mujer intelectual y escritora. Brenda Brueggemann (2005, p. 580) afirma que la sordera de Teresa sirve para encubrir su género y llamar la atención por su discapacidad así poder distinguirse como una autora en un tiempo donde la mujer no podía alcanzar autoridad. A través de la representación de la *ansiedad masculina* como discurso de santidad, la autora castellana recrea un espacio donde se ilustra a la vez, literalmente, la experiencia de una discapacidad física y, metafóricamente, de una aflicción espiritual. Por medio del discurso religioso consentido por la sociedad masculina, construye oblicuamente un complejo ambiguo de metáforas y alegorías que resultan pertinentes respecto a los problemas y conflictos sociales y religiosos, al tiempo que, paradójicamente, emite un discurso de éxtasis y gozo. Lo transcendental de la situación de Teresa es que su sordera y su experiencia adversa personal, le autoriza transformar esa tensión social endémica para enunciarse a través de la misma en términos ciertamente ambiguos pero que la definen en la historia literaria como un sujeto intelectual.

OBRAS CITADAS

- Baldrige, Mary Elizabeth, 2004: *Christian Woman, Woman Christ: The Feminization of Christianity in Constanza de Castilla, Catherine of Siena, and Teresa de Cartagena*, PhD diss., University of Tennessee.
- Bataillon, Marcel, 1995 [1937, 1ª ed. en español 1950]: *Erasmus y España*, México.
- Breitenberg, Mark, 1996: *Anxious Masculinity in Early Modern England*, Cambridge.
- Brueggemann, Brenda, 2005: “Deaf, She Wrote: Mapping Deaf Women’s Autobiography”, *PMLA*, 120:2, pp. 577-583.
- Bynum, Caroline Walker, 1987: *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*, Berkeley, California.
- , 1991: *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York.
- Cartagena, Teresa de, 1967: *Arboleda de los enfermos y Admiración operum Dey* (ed. Lewis Joseph Hutton), Real Academia Española. Anejo XVI, Madrid.
- Cátedra, Pedro M., 2005: *Liturgia, poesía y teatro en la Edad Media. Estudios sobre prácticas culturales y literarias*, Madrid.

- Coakley, John W., 2006: *Women, Men, and Spiritual Power: Female Saints and Their Male Collaborators*, New York.
- Cortés Timoner, Mar, 2004: *Teresa de Cartagena, primera escritora mística en lengua castellana*, Málaga.
- Cuadrado García, Ana Cristina, 2005: “Tejiendo una vida de reliquia, estrategias de control de conciencia de la santa diabólica Magdalena de la Cruz”, *Chronica Nova*, 31, pp. 307–326.
- Cruz, Anne J. y Rosilie Hernández (eds.), 2011: *Women’s Literacy in Early Modern Spain and The New World*, Burlington.
- Dangler, Jean, 2001: *Mediating Fictions: Literature, Women Healers, and the Go-Between in Medieval and Early Modern Spain*, Bucknell, Pennsylvania.
- Gilbert, Sandra M. y Susan Gubar, 2000: *The Madwoman in the Attic*, 2^a ed., New Haven.
- Haliczer, Stephen, 2002: *Between Exaltation and Infamy: Female mystics in the Golden Age of Spain*, New York.
- Hamilton, Alastair, 1992: *Heresy and Mysticism in Sixteenth-century Spain: The Alumbrados*, Toronto.
- Kamen, Henry, 2011. *La Inquisición Española. Una revisión histórica*, 3^a ed., Barcelona.
- Kim, Yonsoo, 2012: *Between Desire and Passion: Teresa de Cartagena*, Leiden.
- , 2006: “Discapacidad física como medio intelectual y espiritual femenino: Sor Teresa de Cartagena en la *Arboleda de los enfermos*”, *Medievalia*, 38, pp. 22-32.
- Kleinberg, Aviad M., 1992: *Prophets in Their Own Country: Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*, Chicago.
- Lehfeldt, Elizabeth A., 2005: *Religious Women in Golden Age Spain*, Burlington.
- López Cuétara, José Miguel, 1999: “El pensamiento pedagógico de Fray Pedro de Villacreces”, *Verdad y vida: revista de las ciencias del espíritu*, 57-225, pp. 293-312.
- Louth, Andrew, 2007: *The Origins of the Christian Mystical Tradition. From Plato to Denys*, 2^a ed., New York.
- MacGinn, Bernard (ed.), 2006: *The Essential Writings of Christian Mysticism*, New York.
- Martín, Andrés, 1975: *Los Recogidos: Nueva visión de la mística española (1500 – 1700)*, Madrid.
- Martínez Antón, Miguel, 2001: *El Císter en Burgos: la Orden, la vida de los monasterios*, Burgos.
- Nelstrop, Louise, Kevin Magill y Onishi, Bradley B., 2009: *Christian Mysticism: An Introduction to Contemporary Theoretical Approaches*, Burlington.

- Newton, Judith y Deborah Rosenfelt, 1985: *Feminist Criticism and Social Change: Sex, Class, and Race in Literature and Culture*, New York.
- Pereda, Felipe y García-Arenal, Mercedes, 2012: “A propósito de los alumbrados: Confesionalidad y disidencia religiosa en el mundo ibérico”, *La Corónica*, 41.1, pp. 109-148.
- Plann, Susan, 1993: “Pedro Ponce de Leon: Myth and Reality”, en *Deaf History Unveiled: Interpretation from the New Scholarship* (ed. John V. Van Cleve), Washington.
- , 1997: *A Silent Minority: Deaf Education in Spain, 1550-1835*, Berkeley, California.
- Rivera Garretas, María-Milagros, 1992: “La Admiración de las obras de Dios de Teresa de Cartagena y la Querrela de las mujeres”, en *La voz del silencio I: fuentes directas para la historia de las mujeres (siglo VIII – XVIII)* (ed. Cristina Segura Graiño), Madrid, pp. 277-299.
- Rivera Garretas, María-Milagros, et al., 2012: *La vida escrita por las mujeres, IV. Por mi alma os digo*, Barcelona.
- Sanmartín Bastida, Rebeca, 2012: *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*, Santander.
- Seidenspinner-Núñez, Dayle y Kim, Yonsoo: 2004: “Historicizing Teresa: Reflections on New Documents Regarding Sor Teresa de Cartagena”, *La Corónica*, 32, pp. 121-150.
- Serrano y Sanz, Manuel, 1903: *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, vol. 1, Madrid.
- Solomon, Michael, 1997: *The Literature of Misogyny in Medieval Spain: the Arcepreste de Talavera and the Spill*, Cambridge.
- Vauchez, André, 1997: *Sainthood in the Later Middle Ages* (trans. Jean Birrell, Jean), Cambridge.
- Wayne, Valerie (ed.), 1991: *The Matter of Difference: Materialist Feminist Criticism of Shakespeare*, Ithaca, New York.
- Zarri, Gabriella, 1996: “Living Saints: A Typology of Female Sanctity in the Early Sixteenth Century”, en *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy* (ed. Daniel Bornstein, Daniel y Roberto Rusconi; trans. Margery J. Schneider), Chicago, pp. 219-303.