

# ACTAS DEL VI CONGRESO INTERNACIONAL DE LA ASOCIACIÓN HISPÁNICA DE LITERATURA MEDIEVAL

(Alcalá de Henares, 12-16 de septiembre de 1995)

Edición a cargo de  
José Manuel Lucía Megías

## TOMO II



Servicio de Publicaciones  
Universidad de Alcalá

1997

Quedan reservados todos los derechos, ni parte ni la totalidad de este libro puede ser reproducido por cualquier medio, ya sea mecánico o electrónico, sin el permiso de los editores.

Comité Organizador:

Carlos ALVAR  
María del Carmen FERNÁNDEZ LÓPEZ  
Sonia GARZA  
José Manuel LUCÍA MEGÍAS  
Joaquín RUBIO TOVAR  
Pedro SÁNCHEZ-PRIETO BORJA  
María Jesús TORRENS

En la edición de *Las Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* han colaborado Pedro Sánchez-Prieto Borja, Joaquín Rubio Tovar, M.ª Carmen Fernández López, M.ª Jesús Torrens y Paciencia Talaya.

© Anónimas y colectivas  
© Universidad Alcalá  
Servicio de Publicaciones

I.S.B.N. (Obra completa): 84-8138-207-8  
I.S.B.N.: (Tomo II): 84-8138-209-4

Depósito Legal: M-29892-1997

Imprime: Nuevo Siglo, S.L.

## «ANSE MARAVILLADO QUE MUGER HAGA TRACTADOS»: DEFENSA Y CONCEPCIÓN DE LA ESCRITURA EN TERESA DE CARTAGENA (SIGLO XV)

Rocío Quispe-Agnoli  
Brown University

*Pero ay otra cosa que no devo consyntir, pues la verdad no la sonsyente [sic], ca pareçe ser no solamente se maravillan los prudentes del tractado ya dicho, mas avn algunos no pueden creer que yo hysiese tanto bien de ser verdad (114)*

Entre las primeras producciones escritas hispánicas que se atribuyen a mujeres, se encuentran los tratados de consolación y defensa intelectual de la monja castellana Teresa de Cartagena<sup>1</sup>. Esta escritora nos entrega, a través del ensayo en prosa, su reflexión sobre el proceso creativo de escribir y la defensa de la mujer en dicha materia intelectual así como experiencias personales relacionadas con temas religiosos. Poco es lo que se sabe de la vida de Teresa y mucho menos de su producción literaria ya que, hasta lo que conocemos, no se ha hecho ningún análisis exhaustivo de su obra<sup>2</sup>. Los dos tratados

<sup>1</sup> Otras autoras cuyas obras empiezan a revisarse son Leonor López de Córdoba y Florencia Pinar. Véase R. Ayerbe-Chaux, ed. «Las Memorias de doña Leonor López de Córdoba», *Journal of Hispanic Philology*, 2 (1977-1978) pp. 11-33. Deyermond (1983, 44) nos indica que los poemas de Florencia Pinar aparecen en tres cancioneros del tardío siglo XV y comienzos del XVI. El más accesible es el *Cancionero general* recopilado por Hernando del Castillo (Valencia, 1511), edición facsímil por A. Rodríguez-Moñino, Madrid, Real Academia Española, 1958, folio CXXXV.

<sup>2</sup> Los estudiosos que, hasta el momento, han llamado la atención sobre estos tratados han sido Alan Deyermond en dos artículos suyos (1976 y 1983) y Ronald Surtz (1987). También se le han hecho breves referencias en las historias literarias. En un artículo escrito por Juan Marichal (1957), este autor señala la semiliterariedad de la obra de Teresa porque «carece de un instrumento verbal cohesivo» con una «evidente falta de retórica» (p. 441). Cito según el resumen que aparece en el primer volumen de la *Historia y Crítica de la Literatura Española* de Francisco Rico. Tenemos conocimiento de una nueva edición crítica que Clara Castro está realizando en la actualidad. Asimismo, cabe resaltar el libro de Carmen Marimón Llorca, *Prosistas Castellanas Medievales*, Alicante, Caja de Ahorros Provincial, 1990, que le dedica toda una sección a la obra de Teresa.

que escribió, la *Arboleda de los enfermos* y la *Admiración operum Dey*, fueron editados en 1967 por Lewis J. Hutton, quien incluye un estudio preliminar acerca de sus pocos y posibles datos biográficos y las influencias y fuentes que aparecen en su obra. Frente a un panorama crítico y analítico tan exiguo, el objetivo de nuestro estudio es el análisis del segundo tratado de la monja castellana, en el cual defiende el derecho de la mujer para la creación y producción intelectuales y nos entrega su propia reflexión sobre el acto de escribir. Observamos que esta autora emplea recursos y discursos retóricos de su época, para apoyar sus afirmaciones acerca de una posición más bien privilegiada de la mujer en lo que corresponde a la comunicación con Dios y la transmisión de su palabra. Por razones de espacio nos limitamos, en este trabajo, a exponer el análisis de aquellas partes de su documento en la cual, haciendo uso de la tradición patrística, reflexiona acerca del sujeto depositario del don de la gracia y del entendimiento, una de las potencias del alma.

Según los datos que nos ofrecen Deyermond y Hutton, sabemos que esta autora nació entre 1420 y 1425 y perteneció a una familia de conversos ilustres<sup>3</sup>. Nuestra autora estudió en Salamanca y, más adelante, se convirtió en monja, probablemente de la orden franciscana. Su sordera tan temprana (se calcula entre los 10 y 15 años) la aisló del mundo y de los demás, en contra de su voluntad. La separación física se constituyó en una experiencia amarga que marcó su vida, como ella misma declara. Este hecho la impulsó a escribir su primer tratado, la *Arboleda de los enfermos*, que opone las virtudes de la paciencia a los sufrimientos físicos y se constituye en un ensayo de (auto)consolación. En la declaración inicial de este tratado, encontramos de manera condensada el tema y los objetivos del mismo: Teresa, impulsada por los efectos de su aislamiento, encuentra el consuelo en su alabanza y amor a Dios e invita a compartir esta medicina espiritual con todos aquellos que se encuentren en posición semejante a la de ella<sup>4</sup>. La *Arboleda* es, en su estructura, la amplificación del tema del sufrimiento y el descubrimiento de la paciencia («paz y çiençia»), arma proporcionada por Dios. Por razones que no encontramos en ningún documento conocido, el tratado de la monja causó gran sorpresa entre sus contemporáneos, quienes dudaron de su autoría y la acusaron de plagio (p. 114). Como respuesta a esta situación, Teresa de Cartagena

<sup>3</sup> Pablo de Santa María, obispo de Burgos y autor de las *Edades del mundo*, fue el abuelo de Teresa. Otro pariente ilustre de la monja fue el cronista Alvar García de Santa María, quien justamente recoge la vida de Leonor López de Córdoba. Para una información más detallada véase F. Cantera Burgos, *Alvar García de Santa María y su familia de conversos*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1952, pp. 536-558.

<sup>4</sup> «Este tractado se llama Arboleda de los enfermos, el qual conpuso Teresa de Cartagena seyendo apasionada de graues dolencias, espeçialmente auiendo el sentido del oyr perdido del todo. E fizo aquesta obra a loor de Dios e espiritual consolación suya e de todos aquellos que enfermedades padescen, porque, despedidos de la salud corporal, levanten su deseo en Dios que es verdadera Salut» (37). Todas las citas de las obras de Teresa proceden de la edición de L. Hutton. En cada caso solo indico entre paréntesis el número de la página. Para simplificar la lectura del texto en este trabajo, he suprimido el empleo de signos de corrección y añadiduras editoriales que emplea Hutton. Solo en caso de errores muy evidentes que se reproducen empleo la indicación [sic], que es mía y no del editor. Asimismo, cuando cito un texto, eliminando líneas que no considero pertinentes para la cita, empleo puntos suspensivos con corchetes rectos [...].

escribe la *Admiración operum Dey* en el cual la monja despliega sus conocimientos del discurso forense y del arte de predicar medieval. Ambos tipos de discurso son puestos aquí en función de un objetivo: los derechos de la mujer para tener una vida intelectual y la igualdad espiritual entre hombre y mujer que le permite, a ésta última, participar de un don poderoso como es la gracia de Dios. Al analizar la forma en que Teresa de Cartagena construye su tratado, observamos en primer lugar la defensa que este sujeto hace de su autoría, razón por la cual emplea los recursos del discurso forense. Sin embargo, Teresa también reflexiona sobre su condición femenina, motivo distintivo de la acusación. A partir de este punto, la autora desprende sus razonamientos con el fin de demostrar que la mujer está capacitada para la producción intelectual. Dichos razonamientos se apoyan en citas bíblicas y patrísticas, principalmente San Agustín. En el momento en que entra, debido a la naturaleza de sus reflexiones, en el terreno teológico y filosófico (de dominio masculino y, por tanto, vedado a la mujer) Teresa opta por señalar que el conocimiento que tiene (o «sabiduría» como ella lo llama) viene directamente de Dios y, ya que se trata de transmitir la palabra y la voluntad divinas que le son reveladas, ha de utilizar una serie de elementos que pertenecen a la retórica del sermón o *Ars Praedicandi*. Este arte de predicar, en su alto y bajo estilo (Chapman, 1970, p. 30), está al servicio del discurso forense en este tratado. Veamos entonces, aunque de manera muy breve, cómo los elementos principales de cada tipo de discurso y su valor ideológico y social se encuentran definidos en la época en que la monja castellana decide emplearlos.

J. Murphy (1974, pp. 269-356) distingue tres etapas en la historia de los preceptos del *Ars Praedicandi*. La primera fase se centra en las figuras de Cristo y San Pablo (3-68 d.C.). Este último introduce un conjunto de reflexiones que incluyen la relación de gracia entre Dios y el hombre y las propiedades del sujeto predicador (I Corintios 2:4)<sup>5</sup>. La segunda etapa en el arte de predicar se representa con San Agustín y su obra de carácter didáctico *De doctrina christiana* (426 d.C.). En el cuarto libro de esta obra, San Agustín recomienda que los cristianos, sobre todo si son predicadores, deben estudiar retórica para aprender a expresar sus pensamientos, defendiendo así la retórica ciceroniana. San Agustín, con tono platónico, parece decir que cada hombre es capaz de discriminar lo verdadero de lo falso gracias a un don natural (Murphy, p. 288). A esto se añade su idea sobre la «ley del amor» como factor determinante en esta capacidad de distinción. Las ideas agustinianas tienen enormes implicaciones psicológicas y filosóficas en la Edad Media ya que, entre otras cosas, favorecen la interpretación privada de los mensajes recibidos de la fuente divina. San Agustín se preocupa mucho

<sup>5</sup> Según J. Murphy, predicar consistió en la forma primaria de comunicarse con Dios y transmitir su palabra. Fue Cristo quien reforzó la práctica judía de usar las Escrituras como prueba para sus afirmaciones. San Pablo continúa la obra de Cristo y reflexiona ampliamente sobre lo que significa la misión de predicar. Es él quien introduce un conjunto de conceptos de lo que podría llamarse, en palabras de Murphy, una «teología de la predicación.» Para San Pablo, sin embargo, la posibilidad de predicar no tiene su base en la capacidad humana para persuadir sino en el poder divino que de por sí tiene la palabra de Dios. San Pablo cree firmemente que un llamado divino identificará al predicador -como sucedió con él- y circunscribe esta función al ámbito masculino ya que, según el apóstol, las mujeres deben guardar silencio en la Iglesia.

también por la discusión sobre las potencias del alma y el papel de la voluntad como guía principal de las acciones del alma, punto sobre el cual volveremos más adelante, ya que se trata también en la *Admiración*. La tercera etapa empieza en la mitad del siglo XIII con la aparición de una serie de tratados sobre este arte. La idea subyacente en este período es que la Biblia cuenta la Historia de la relación de Dios con los hombres y es por ello que se le considera un documento sagrado. A través del estudio de este texto sagrado, los hombres eran capaces de determinar la voluntad divina. Durante la Edad Media española, los tratados sobre el arte de predicar estaban disponibles tanto para los representantes de la Iglesia como para los laicos educados (Chapman, p. 29). Los recursos del arte de predicar que emplea nuestra escritora están al servicio de una defensa, que se manifiesta mediante el discurso forense. Este tipo de discurso, que al lado del discurso deliberativo y del discurso panegírico conforma los tres tipos de elocuencia de la materia retórica, marca la estructura de la *Admiración*. Exponemos a continuación, sucintamente, sus partes en este tratado ya que, por ahora, nos centraremos en un punto específico de su razonamiento.

En el *exordium* de su obra, Teresa de Cartagena se dirige a un receptor específico, «Doña Juana de Mendoça, muger del Señor Gomes Manrique» (p. 111) a cuya petición escribe. Pero también se distinguen los «prudentes varones» o «grandes onbres» a quienes la autora responde, así como un público letrado general al que dirige sus razonamientos. Fijados sus receptores, la monja castellana introduce el tema de la maravilla y la admiración que su obra anterior ha producido, y resalta la doble significación de ambos términos. La *narratio* se centra aquí en la obra de Dios que produce maravillas y admiración. Distinguimos en esta parte dos ejes explicativos: las diferencias que la autora señala entre el hombre y la mujer, respondiendo a estereotipos de su época, y sus reflexiones acerca de la capacidad intelectual de la mujer. En la *argumentatio*, nuestra escritora expone las relaciones entre las potencias de alma, básicamente voluntad e intelecto, discierne sobre los sentidos físicos y espirituales (el oído y la vista) y establece una equivalencia entre la mujer y el entendimiento al resemantizar el silencio que le ha sido impuesto o que, según ella, ha elegido por voluntad propia, ya que dicho estado la conduce a la óptima comunicación con Dios. La *peroratio* consiste, en este caso, en la alabanza de la obra divina. El principal razonamiento de la autora tiene que ver con las tres potencias del alma y el nexa con el temor de Dios y su gracia que implica la sabiduría de esta fuente divina, accesible también a las mujeres. Por encima de las citas provenientes de múltiples autoridades, notamos en este texto la predominante presencia del pensamiento agustiniano con tendencias platónicas<sup>6</sup> y, por el tema de la reflexión principal que se constituye en punto central de su defensa, es decir, el modo de leer su obra, con el *Libro de Buen Amor* (c. 1343) de Juan Ruiz.

El primer conjunto de citas que proceden de autoridades eclesiásticas y que se refieren a ideas generales sobre la mujer, aparecen en la *narratio* de este documento. A

<sup>6</sup> Se reconoce una fuerte filiación de ideas entre el agustinismo neoplatónico y los principios de la orden franciscana. Quizá a través de su sistema de ideas podamos confirmar la pertenencia de Teresa a esta orden, como lo sospecha Hutton.

partir de la idea de que las mujeres «ni tienen el entendimiento tan perfecto como los varones,» afirma Teresa que Dios, según su voluntad, actúa sobre el entendimiento femenino y lo repara ya que es él quien lo otorga. Teresa sostiene que es Dios quien distribuye este entendimiento y que, si el hombre aparece como superior a la mujer se trata de un dogma divino y un misterio de Dios (p. 116). Sin embargo, Teresa acentúa el hecho de que aun esta superioridad es voluntad de Dios y para ello emplea las *sententiae* de dos autoridades conocidas por su rechazo a las mujeres: San Pablo y San Jerónimo. La cita de San Pablo: «No somos y donios o suficientes de cogitar alguna cosa de nosotros asy como de nosotros mismos; mas, la nuestra suficiencia, de Dios es» (p. 116)<sup>7</sup> se refiere a la dependencia de las facultades del ser humano con relación a Dios. Se cita también un sermón atribuido a San Jerónimo, a propósito de la asunción de la Virgen (p. 116)<sup>8</sup>. La idea de San Jerónimo es que los misterios de Dios no pueden comprenderse racionalmente. Detengámonos en el empleo que hace Teresa de Cartagena de estas dos autoridades. San Pablo y San Jerónimo están convencidos del rol subordinado de la mujer en relación al hombre (Jordan, 1990, p. 23). Si bien por un lado se habla de la igualdad espiritual de la mujer frente a Dios, esta idea convive con aquella según la cual el hombre tiene poder y autoridad sobre la mujer, particularmente en el matrimonio. Para San Pablo la mujer, en tanto subordinada al hombre, debe permanecer silenciosa. Las citas bíblicas son abundantes al respecto (1 Corintios 2, 3-8; 14: 34-35; Colosenses 3: 18 ; I Timoteo 2: II ; I Pedro 3). En I Timoteo 2:12-14, la persona espiritual de la mujer es de por sí defectuosa y la imagen de Dios que se refleja en la mujer es, por lo tanto, menos clara que en el hombre. Esta idea parece contradecirse con otras afirmaciones (Gálatas 3:28) donde se declara la igualdad espiritual de los sexos. El pensamiento paulino se repite en San Agustín y Santo Tomás de Aquino para quienes la imagen de Dios está menos realizada en la mujer que en el hombre, ya que la mujer carece de racionalidad. A partir de esta declaración sobre la posición de subordinación y silencio femeninos, se han hecho varias alusiones e interpretaciones de la sentencia de San Pablo que prohíbe a las mujeres que hablen en las iglesias (I Corintios 14:34). Aunque este apóstol hable de la igualdad de la mujer y el hombre frente a Cristo, sigue empleando las normas tradicionales de conducta social de su época (Scott, 1985, p. 515). El predicar públicamente no es apto para las mujeres ya que se refiere a la elección divina, para lo cual los hombres son privilegiados. Tengamos en cuenta aquella declaración de San Jerónimo según la cual la mujer es responsable por el mal que hay en el mundo (Jordan, 26). Sin embargo, San Jerónimo dedica muchas de sus cartas (por ejemplo, *Carta a Paula*) al tema de la educación de las mujeres. Por su lado, San Pablo acepta que las mujeres puedan estudiar en privado aunque, en la

<sup>7</sup> «Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis: sed sufficientia nostra ex Deo est...» (II Corintios 3:5) Teresa cita en castellano. La cita en latín está en la nota correspondiente a la edición de Hutton.

<sup>8</sup> No se sabe con seguridad si esta cita proviene de San Jerónimo. Se conoce la fuente porque la autora lo anuncia así en el texto. La nota de Hutton al respecto dice: «No ha sido posible identificar esta cita. Es sabido, sin embargo, que hay muchos sermones espurios sobre la Asunción de la Virgen atribuidos a San Jerónimo, y es posible que Teresa citase uno de ellos» (p. 151).

misma línea que Jerónimo seguirá posteriormente, concluye que la mujer solo puede enseñar pautas de conducta pero no cuestiones intelectuales. De esta manera se confirma que, si bien se acepta la igualdad espiritual de hombre y mujer, las jerarquías terrenas suponen una relación de subordinación en función de la proyección de la imagen de Dios sobre el hombre y la mujer (perfecta/imperfecta respectivamente). Frente a esta situación, Teresa de Cartagena cita autoridades de conocida tradición en su rechazo a las mujeres, pero hace hincapié en las ideas que se refieren a la igualdad de los sexos frente a Dios. La monja castellana descubre la contradicción entre la igualdad espiritual y la desigualdad terrenal y, con la escritura de su tratado, invalida las afirmaciones negativas de estos pensadores. Además, la autora resalta constantemente que el hombre es incapaz de comprender el misterio divino de la elección (recaiga ésta sobre hombre o mujer) debido a sus limitaciones: «estos ocultos e devinos secretos, los quales sobran e eçeden muy mucho a el entendimiento vmano» (p. 116).

En la segunda parte que distinguimos en la *narratio*, nuestra escritora se centra más en la acción de Dios cuando éste otorga la gracia, ingresa de lleno en el mundo de las reflexiones teológicas y filosóficas y prepara el terreno para hablar de su caso. Teresa se ocupa de desarrollar en este punto el poder que obra Dios al otorgar su gracia así como otros atributos divinos que causan admiración. El pensamiento dominante de la época señala que la inteligencia de la mujer es defectuosa y que, por ello, está subordinada al hombre. Si la mujer, en algún caso, puede gozar, excepcionalmente, de una inteligencia clara y semejante a la del hombre, esto se debe solo a la virtud de la gracia (San Agustín y Santo Tomás), pero en lo que respecta a lo demás, ella sigue siendo secundaria al hombre<sup>9</sup>. Como la mujer también posee un alma inmortal, la idea de la igualdad espiritual es ineludible y teniendo en cuenta que solo la intervención de Dios hace posible la participación intelectual de la mujer, Teresa reflexiona sobre este proceso: nuestra autora no solo defiende la causa por la que escribió su primer tratado sino que en el mismo acto de brindar esta reflexión demuestra la iluminación que tiene para escribir. Ahora bien, ya que el tema central de su texto es la admiración de la obra de Dios, hay que distinguir según la autora, entre dos clases de admiración: aquella que alaba y aquella que ofende. La admiración se presenta cuando estamos frente a una maravilla, hecho que solo se puede relacionar con lo que es Dios en Él mismo y con sus obras. En este punto, Teresa hace una importante distinción entre los bienes generales de Dios en la tierra (natura y fortuna) que se identifican con lo humano, y los bienes de gracia. Ambos tipos de bienes provienen de Dios. Así, la autora se apoya en la tradición patristica al centrar su atención en los bienes de gracia. La gracia es un bien espiritual que se encuentra en las esferas del hombre y de la mujer por igual. Comparada con los bienes de natura y fortuna, la gracia es más preciosa. Los bienes naturales son temporales

<sup>9</sup> C. Jordan (1990) añade a este propósito una interesante nota a pie de página: «The concept of woman as a creature with two *personae* and therefore two ways of responding to experience is central to all discussions of her status in this period. The extent to which she could claim an equality with man on the basis of her first creation was first a matter of theological debate. Ian MacLean notes that for both Augustine and Aquinas she mirrored divinity only by virtue of grace, which had endowed her with intelligence; in other respects she mirrors, and hence is secondary to man» (p. 23).

y Dios permite que sean gobernados por el hombre, mientras que Él guarda la gracia para sus elegidos (p. 123). En la reflexión de Teresa, los bienes temporales exigen un control y un gobierno que se asocian al ámbito masculino, pero los bienes de gracia son otorgados por Dios a cualquiera sin distinción. Apoyándose nuevamente en San Pablo, Teresa cita: «Donde abundó el delito, ende sobreabundó la gracia» (p. 123). Se establece así una relación importante entre el don de la gracia y el sujeto que la recibe: mientras más defectuoso sea éste, más posibilidad de gracia existe y, entre hombre y mujer, la última es la más imperfecta. A su vez, si el depositario de la gracia es un ente defectuoso, es este don precisamente el que va a reparar lo negativo que hay en él. Teresa, entonces, concluye:

E por estas razones e por otras mejores e más suficiētes, las quales mi angosta capacidat e mugeril entendimiento no puede comprehender ni sentir, creo çiertamente que los bienes de gracia son mayores e más syngulares que no los de natura e fortuna (p. 124)

En la anterior declaración, la monja castellana relaciona al depositario defectuoso femenino, con el que suele y puede recibir la gracia. Al mismo tiempo, mediante la fórmula de empequeñecimiento, ella se coloca en dicha posición. El lugar que Teresa da a la mujer en este momento es equivalente al de las personas iletradas en el sistema de ideas de la orden franciscana: se cree que estos individuos pueden recibir y entender a veces mejor las Escrituras. Una vez planteado el sujeto de la gracia y la obra de Dios que actúa en él, Teresa se encarga de resaltar la naturaleza de la admiración que se origina. La autora inicia así una larga enumeración de afirmaciones con tono bíblico, en la cual inserta su caso:

e quando viéremos que a los synples e rudos de entendimiento haze Dios sabidores e guardadores de la ley, loaremos a su eternal sabiduría [...] e sy viéremos que las henbras hazen tractados, e loaremos los dones de la su santa gracia e diuinae largueza (p. 126)

El resultado de la combinación de estos dos elementos dispares es (o debería ser) la admiración en su buen sentido y la alabanza de la obra divina. Frente al tipo de reconocimiento que alaba, hay otro que se le opone porque ofende a Dios, y esta admiración negativa se origina cuando se duda de su obra y se peca contra Él: «paresçe que no lo crehemos, e aqueste dubdoso maravillat proçede de aver más respecto a la cosa que avemos que a la Fuente donde deçiende» (p. 126). Es éste el contexto donde se encuentra el ataque a Teresa: «Asy [...] anse maravillado algunas personas, e avn lo tienen por dubdoso e como ynposible, que muger haga tractados ni entienda en hazer alguna obra sentida que no sea buena» (p. 126). La monja castellana da un paso más con el fin de revertir el efecto de la acusación y demostrar que el hombre que produce tratados y no reconoce en Dios su fuente es peor que la mujer que se atreve a escribir. A fin de cuentas, como Teresa misma cita: «Toda la sabiduría es del Señor» (Eclesiástico 1:1). Del tema de la sabiduría, la autora pasa al temor de Dios, que produce el estado de gracia anhelado. Y el amor y temor de Dios consiste en el reconocimiento de su poder. Tal como lo sostiene Teresa, aun las ciencias terrenas, como la filosofía, la teología y

las ciencias naturales, proceden de Dios pero su conocimiento no resulta suficiente para la salvación. La autora concluye que ambos, «varón e enbra,» accederán al conocimiento de Dios, si participan de sus enseñanzas o si «asisten a la escuela donde se aprende e loa esta verdadera çiençia, digo que es la continua membraça de los beneficios de Dios» (p. 128)<sup>10</sup>.

Es en la *argumentatio* de su obra, donde la autora discurre sobre el entendimiento como potencia del alma que puede equivalerse con la mujer. Hay tres direcciones en esta argumentación. Una es la diferencia entre *memoria*, *voluntas* e *intelligentia*, que nos conduce al texto agustiniano subyacente en este texto. La segunda tiene que ver con la metáfora de la medicina y la explicación médica que ayuda a comprender el buen funcionamiento del entendimiento. La tercera dirección se encarga de caracterizar a la mujer como entendimiento y en la idealización del espacio femenino, para la recepción y el conocimiento de Dios. De acuerdo con la corriente neoplatónica de San Agustín y el voluntarismo, la voluntad es aquella potencia del alma que es responsable de las decisiones morales del individuo (Ullman, 1967, pp. 149-150). Se reconoce, entonces, una buena y una mala voluntad. Este voluntarismo se opuso al intelectualismo del neorristotélico Santo Tomás de Aquino, para quien el intelecto constituye la más alta facultad de todas y mueve a la voluntad, de la misma manera que la voluntad mueve al intelecto. En cambio, para San Agustín, la gracia de Dios mueve a la voluntad y a partir de este punto se desprende la teoría de la iluminación divina del entendimiento humano<sup>11</sup>. En lo que se refiere a la memoria, se trata de una forma de mimesis que representa las cosas que acontecen. Para San Agustín, la memoria tiene además un papel correctivo (Brownlee, 1985). Hay que añadir, a este conjunto de ideas, la reflexión agustiniana acerca de la función del signo. En su obra *De magistro*, San Agustín señala que las mismas fórmulas no siempre tienen el mismo valor para individuos diferentes. Los maestros y predicadores llevan al otro a descubrir la verdad por sí mismos, ya que cada uno tiene una luz interior que ayuda para eso (Gerli, 1982, p. 502). Es de esta manera como la verdad pertenece a ambos, maestro y alumno, y esta verdad interna que se encuentra en el alma de los hombres es la sabiduría de Dios. De todo esto se desprende que, para San Agustín, el pecado ocurre cuando la voluntad se desvía, y la auténtica verdad del libro solo será vista con la pureza del corazón. La ambivalencia del signo le da al receptor-lector de un texto una gran responsabilidad ya que lo que éste saque de un libro depende de lo que está en su alma (Ullman, p. 163). Por último, la *voluntas* se relaciona con el amor y el deseo de amor de Dios. Con todos estos elementos, San Agustín postula una teoría de la comunicación a través del amor que se combina con las teorías platónicas del proceso de aprendizaje. Cristo es el maestro que descubre la verdad interior y lo que

<sup>10</sup> Una aclaración que hace Teresa en este punto es que la *Arboleda* no debe incluirse en el área de estas ciencias terrenales (propias de la esfera masculina) sino el de la «sabiduría» donde hombre y mujer pueden participar (p. 129).

<sup>11</sup> Esta perspectiva agustiniana aún se sostiene en el pensamiento franciscano. Portalié citado por Ullman, p. 154.

se le revela a cada persona acerca del mundo exterior depende de su buena o mala voluntad.

La confrontación del texto de Teresa con otro texto medieval -que utiliza las nociones agustinianas aquí expuestas- ayuda a descubrir más correspondencias entre San Agustín y Teresa así como nos brinda mayor claridad en lo que se refiere a los recursos retóricos que utiliza nuestra autora. Este texto que sirve de vaso comunicante entre Teresa y San Agustín es el *Libro de Buen Amor* del Arcipreste de Hita. El prólogo de dicha obra está estructurado con las normas del sermón erudito. El *thema* es el Salmo 31 que se refiere a las potencias del alma. Dichas potencias traen consigo la consolación, la prolongación de la vida física y el honor o buena reputación. Además del tratamiento del sermón, nos interesa en este momento los principios voluntaristas sobre los cuales se concibe el *intellectum* y se construye este texto. Para Juan Ruiz, el hombre que comprende la diferencia entre lo bueno y lo malo temerá al Señor. Sin embargo, tal como señala Ullman, el *Libro de Buen Amor* cae dentro de la categoría del «conocimiento», que propone que el mal está en el ojo del que lee el texto y no en el texto en sí. Según Brownlee (p. 31) para el Arcipreste de Hita, la teoría agustiniana de la lectura es una paradoja ya que este autor es un escéptico en lo que se refiere a la eficacia didáctica de la literatura ejemplar, aunque siga los principios de la ambivalencia del signo. Justamente el tratamiento de esta ambivalencia resulta una característica muy interesante en el discurso de Teresa de Cartagena. Cuando el sujeto habla de «admiración», «maravilla», «sordera» y «ceguera» distingue siempre dos sentidos (positivo y negativo) que se oponen entre sí. El sentido positivo es favorable para el reconocimiento de la obra de Dios y conduce a la sabiduría, propia del nivel espiritual. El sentido negativo se encuentra asociado con el nivel corporal y terrenal y lleva a la duda y ofensa de la obra divina. En mi opinión, es obvio que Teresa de Cartagena se apega más a San Agustín que el propio Juan Ruiz ya que, al reconocer las tres potencias del alma en hombres y mujeres, los seres humanos se vuelven «criaturas razonables» que se inclinan necesariamente al bien y rechazan el mal. Esta «natural e inclinación» implica que el entendimiento esté sano y no ciego. Teresa transfiere entonces la calidad y el defecto de la ceguera al ámbito espiritual, conducida a su vez por su sordera física. Ver y oír, después de todo, son los sentidos bíblicos a los que Cristo apela constantemente en sus prédicas. Teresa nos habla de dos clases de vista (y oído), a nivel espiritual y a nivel corporal: «¿E pues cómo se puede apartar del mal el que avn no conosco el verdadero Bien, el qual no se puede ver con los ojos corporales mas con los yntelectuales del ánima» (p. 136). Ceguera y sordera establecen la relación entre un Dios médico y el tratamiento del entendimiento en Teresa. La monja castellana añade, entonces, una explicación a partir de la teoría de los humores que ella identifica con los cinco sentidos:

E acuérdome que oy dezir a los doctores de medeçina que el cuerpo vmano es regido por quatro humores, e quando alguno de aquéstos se altera e mueve demasidamente, luego el cuerpo adoleçe grauemente. E asy aparesçe acaesçer al entendimiento e los humores por que es regido e avn governado el nuestro entendimiento de aquél que bien los rigiere en buena sanidad (pp. 134-135).

La teoría de los humores le sirve a la autora para establecer una analogía entre cuerpo/humores y entendimiento/sentidos. Así, del desorden de los sentidos, proviene el mal funcionamiento del entendimiento. De manera análoga al desbalance de los humores, que tiene como efecto la enfermedad del cuerpo, el ver y oír corporales dañan al entendimiento. Si esta facultad no está sana, tampoco lo estarán la memoria y la voluntad, todo lo cual ocasiona el desconocimiento de Dios. Recordemos aquí la relación que establece el Arcipreste entre el orden de las potencias del alma y la consolación. El médico divino sana al sujeto enfermo por medio del consuelo y el sujeto quiere hacer lo mismo con los enfermos a quienes dirige la *Arboleda*. La necesidad de temer a Dios (apoyada por la cita de cuatro Salmos que ella misma interpreta, p. 136) tiene como consecuencia la sordera: «cerró las puertas de mis orejas por donde la muerte entrava al ánima mía e abrió los ojos del entendimiento, e vi e seguí al Salvador» (p. 137). El hecho de seguir a Dios es apoyado por el Evangelio de San Mateo cuya cita se emplea para dar lugar, una vez más, a la voz divina. En este momento el sujeto explica cómo enfrentó a su voluntad que, a pesar de ser diferente de la de Dios, se ajusta a los deseos divinos. Estos, finalmente, le proporcionan vida interior, aunque ello implique la aceptación de sus sufrimientos (la sordera). Ahora bien, si para Teresa de Cartagena, el entendimiento rige a las otras potencias del alma, veríamos claros rasgos del intelectualismo tomista. Sin embargo, debido al tratamiento de la gracia que la ilumina y actúa sobre su voluntad, el agustinismo se encuentra indudablemente presente. De esta manera se comprueba que el problema no se encuentra en el tratado que escribió, obra de sabiduría y no de conocimiento (teológico o filosófico), sino en la manera de leerlo que tiene como resultado una admiración en sentido positivo o negativo. A su vez, cuando Teresa habla de la curación de su «cego entendimiento», la consecuencia es seguir «al Salvador, manificando a Dios.» Y la mejor forma de alabar a Dios es la manifestación de estos hechos «a las gentes recontándolo a gloria e manifiçençia del su santo Nonbre». Este «recontar» que se ilustra, una vez más, con sentencias bíblicas (Salmos 114:5, 18:2; Isaías 12:5) se asocia con la «confesión de la lengua», el «cantar y anunciar.» Tenemos aquí una constelación de verbos *dictum*<sup>12</sup>. «Cantar» implica «anunciar» y también «alabar» ya que, a fin de cuentas, es una consecuencia de la admiración de la obra de Dios. Los salmos que Teresa cita constantemente son cantos de alabanza. Tal como lo sostiene Surtz (1990, p. 52), en la Edad Media las imágenes musicales que se establecían con la divinidad eran bastante frecuentes. El sujeto poseído por Dios se torna instrumento pasivo de su revelación. Dios es el músico que toca a

<sup>12</sup> La relación de verbos *dictum* está organizada, en este texto, en dos constelaciones principales: enseñar-leer-escuchar y escribir-callar-no dudar, las cuales se encuentran tratadas en la *narratio*. La oposición que se establece entre escribir/callar está regida por el eje semántico que es «maravillarse»: «Maravillanse las gentes de lo que en el tratado escreuí e yo me maravillo de lo que en verdad callé» (p. 131). La relación de estos verbos es usada también para ilustrar relaciones de jerarquía entre los sujetos (por ejemplo, el control de la enunciación de uno por el otro así como el silencio impuesto versus el silencio elegido). Bajo esta perspectiva, «callar» es un paso necesario para el inevitable «decir», que se transforma así en un «hablar» activo, que defiende y alaba otro «decir», la palabra de Dios. La monja colonial, Sor Juana Inés de la Cruz, utiliza también este tipo de estrategia en la defensa de su escritura (Ludmer, 1985, pp. 47-54).

través de la voz de su elegido<sup>13</sup>. Para terminar con esta dirección de su pensamiento, Teresa concluye con una condensación de los puntos que contribuyen al proceso de su creación:

E quando escreuí aquel tractado que trata de aquesta yntelectual Luz e sobredicha ciencia, la qual es alabança e conoçer a Dios e a mí misma e negar mi voluntad e conformarme con la voluntad suya, e tomar la cruz de la pasión que padesco en las manos del entendimiento interior, e yr en pos del Salvador por pasos de aflicción 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 justicia, de la grandeza de su misericordia, e la manifiçençia e gloria suya (p. 138)

La reflexión de Teresa ha seguido una serie de pasos que desembocan en su acto de escritura. El hecho de negar su propia voluntad y ajustarse a la voluntad divina implica la aceptación de los sufrimientos corporales. Este es el medio, sin embargo, para acabar con la ceguera y sordera espirituales. El entendimiento interior conlleva así a la alabanza de la obra de Dios y a la necesidad de manifestarla y escribirla. Uno de los argumentos más interesantes en el discurso de esta escritura consiste en la asociación de equivalencia que la autora hace entre la mujer y el entendimiento. De esta manera, vemos que Teresa le adjudica no solo la posibilidad de la *intelligentia* a la mujer sino que, además, la identifica con ella.

La asociación de la mujer con el entendimiento va de la mano, en el texto de la monja castellana, con el espacio femenino, privilegiado como morada interior del espíritu y, por lo tanto, propicio para la revelación divina<sup>14</sup>. Cuando la autora nos habla de la diferencia y complementariedad entre hombre y mujer, utiliza una comparación con el mundo vegetal según la cual la mujer termina en una posición favorecida, al compararla con el meollo de las plantas: «El meollo asy como es flaco e delicado, estando yncluso, obra ynteriormente, da virtud e vigor a las cortezas» (p. 117). Si bien el hombre es fuerte, la mujer también proporciona la fuerza necesaria para que él mantenga su «virtud y vigor.» Ahora bien, la posición interior reafirma el espacio femenino del que se habla: «E las fenbras [...] solamente estando ynclusas o ençercadas dentro de 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» (p. 118). La monja castellana declara que este espacio espiritual favorece la contemplación de Dios. Si, por un lado, San Agustín y Santo Tomás afirman que el intelecto de la mujer es imperfecto, nuestra autora identifica y hace equivalente a la mujer con el entendimiento. Teresa introduce una oposición entre

<sup>13</sup> La cristiandad medieval había adoptado la noción pitagórica de la armonía de las esferas y el tema de Dios como música. La armonía estaba asociada con el estado de gracia y la desarmonía con el pecado. Teresa habla también de la necesidad del ordenamiento y buen equilibrio de los sentidos, con el fin de lograr un sano entendimiento. La imagen del mundo como canción está también en San Agustín (Curtius, 1955, pp. 757-759).

<sup>14</sup> Para un análisis más detallado del espacio femenino en la obra de Teresa de Cartagena, véase mi artículo «El espacio medieval femenino: entre la escritura y el silencio» *Lexis, Revista de Lingüística y Literatura de la Pontificia Universidad Católica del Perú*, vol. XIX, 1 (1995), pp. 85-101.

la «mujer andariega» y la «mujer ynclusa» (p. 138) En su razonamiento, la mujer se convierte en casa de la salud espiritual del entendimiento. Si el entendimiento, como la «mujer andariega», deja su casa, se vuelve ocioso y se hace daño con las cosas del mundo. El entendimiento, al igual que la «mujer ynclusa», debe quedarse en su espacio cerrado para hacer posible la cogitación y el estudio espiritual, más aprovechables que las «negoçiaçiones mundanas.» Observemos aquí como Teresa hace equivalentes mujer y entendimiento. Al mismo tiempo que introduce prejuicios que en su época califican a la «mujer andariega» (negligente, perezosa, escandalizada, de alma debilitada y con tendencia a las cosas vanas), nuestro sujeto desbarata aquel otro según el cual no puede haber entendimiento en la mujer. Del mismo modo, Teresa opone el orgullo de los que hablan demasiado (decir-saber) a su prudencia y discreción (decir-no saber). En su empleo de los verbos *dictum*, Teresa colocaba «leer y no dudar» al lado del «callar» y «enseñar.» De aquí se desprende que el proceso de lectura debe ser activo como lo es el del silencio elegido que la autora señala como causa y preparación de su escritura. De manera semejante a lo que propone el prólogo del *Libro de Buen Amor*, el tratado de Teresa exige un lector activo y no pasivo que tenga la suficiente sabiduría (gracia y temor de Dios) para no interpretar erróneamente lo que se le ofrece con el texto. Los beneficios de dicha sabiduría refuerzan el alma y debilitan los sentidos exteriores. El sujeto vuelve así a la oposición exterior(malo)/interior (bueno) hasta hacerla explícita: de lo malo que ha sido ella, Dios ha sacado lo bueno, su tratado. El reconocimiento de la maravilla (en el buen sentido) conduce así al buen lector a la admiración de la obra de Dios que se plasma en la escritura de Teresa de Cartagena.

## OBRAS CONSULTADAS

- BROWNLEE, M., *The Status of the Reading Subject in the «Libro de Buen Amor»*, Chapel Hill, University of North Carolina Studies # 224, 1985.
- CURTUS, E. R., *Literatura europea y edad media latina*, México, Fondo de Cultura Económica, 1955.
- CHAPMAN, J., «Juan Ruiz's Learned Sermon», en G. B. Gybbon-Monypenny ed. *Libro de Buen Amor Studies*, London, Tamesis Books, 1970, pp. 29-51.
- DEYERMOND, A., «'El convento de dolencias': the Works of Teresa de Cartagena», *Journal of Hispanic Philology*, 1 (autumn 1976), pp. 19-29.
- , «Spain's First Women Writers», en Beth Miller, ed., *Women in Hispanic Literature: Icons and Fallen Idols*, Berkeley, University of California Press, 1983, pp. 27-52.
- GERLI, M., «*Recta voluntas est bonus amor*: St. Augustine and the Didactic Structure of the *Libro de Buen Amor*», *Romance Philology*, 35:3 (February, 1982), pp. 500-508.
- GYBBON-MONYPENNY, G. B., ed., *Arcipreste de Hita, Libro de Buen Amor*, Madrid, Castalia, 1990.

- HUIZINGA, J., *Le déclin du Moyen Âge*, Paris, Payot, 1948.
- HUTTON, L. J. ed., *Teresa de Cartagena, Arboleda de los enfermos. Admiración Operum Dey*, Madrid, Anejo XVI al Boletín de la Real Academia Española, 1967.
- JORDAN, C., *Renaissance Feminism*, Ithaca, Cornell University Press, 1990.
- LUDMER, J., «Tretas del débil», en Patricia E. González y Eliana Ortega, eds., *La Sartén por el mango: encuentro de escritoras latinoamericanas*, San Juan, Ediciones Huracán, 1985, pp. 47-54.
- MARICHAL, J., «El derecho a una voz propia: vislumbres del ensayo en la prosa del s. XV», en Francisco Rico, *Historia y Crítica de la Literatura Española. I: La Edad Media*, Barcelona, Grijalbo, 1980, pp. 438-442.
- MURPHY, J., *Rhetoric in the Middle Ages*, Berkeley, University of California Press, 1974.
- SCOTT, N., «Sor Juana Inés de la Cruz: 'Let your women keep silence in the churches'», *Women's Studies International Forum*, 8,5 (1985), pp. 511-519.
- SURTZ, R., «Image Patterns in Teresa de Cartagena's *Arboleda de los enfermos*», *VIII Louisiana Conference on Hispanic Languages and Literatures*, Gilbert Paulini, ed., *La Chispa 87: Selected Proceedings*, New Orleans, Tulane University, 1987.
- , *The Guitar of God. Gender, Power, and Authority in the Visionary World of Mother Juana de la Cruz (1481-1534)*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990.
- ULLMAN, P., «Juan Ruiz's Prologue», *Modern Language Notes*, 82:2 (March 1967), pp. 149-170.
- WALSH, J., «St. Thomas on Preaching», *Dominicana*, 5 (1921), pp. 6-14.