

EL ESPACIO MEDIEVAL FEMENINO ENTRE LA ESCRITURA Y EL
SILENCIO: *ADMIRACION OPERUM DEY*
DE TERESA DE CARTAGENA

Rocío Quispe
Brown University

E las fenbras, asý como flacas e pusilánimes e no sofridoras de los grandes trabajos e peligros que la procuración e governación e defensyón de las sobredichas cosas se requieren, solamente estando ynclusas o ençercadas dentro en su casa, con su yndustria e trabajo e obras domésticas e delicadas dan fuerza e vigor, e sin dubda non pequeño subsidio a los varones. (118)

Teresa de Cartagena representa la expresión femenina del ensayo en prosa del siglo XV español, a través del cual no solo nos comunica sus experiencias personales relacionadas con temas religiosos sino también su propia reflexión sobre el proceso creativo de escribir y la defensa de la mujer en dicha materia intelectual. Poco es lo que se sabe de la vida de Teresa¹ y

-
1. Teresa de Cartagena nació entre 1420 y 1425, en el seno de una ilustre familia conversa, 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 de edad) la aisló del mundo y de los demás, en contra de su voluntad. La separación física se constituyó en una amarga experiencia que marcó su vida, como ella misma lo declara. Este hecho la

mucho menos de su producción literaria ya que, hasta lo que conocemos, no se ha hecho ningún análisis exhaustivo de su obra (salvo un pequeño conjunto de artículos entre los que destacan dos de Alan Deyermond, 1976 y 1983, y uno de Ronald Surtz, 1987) aunque se le han hecho breves referencias en las historias literarias². Los dos tratados que escribió, la *Arboleda de los enfermos* y la *Admiración operum Dey*, recibieron una única edición por Lewis J. Hutton en 1967, que incluye un estudio preliminar acerca de sus pocos y posibles datos biográficos así como de las influencias y fuentes que aparecen en su obra³. Frente a un panorama crítico y analítico prácticamente vacío, el objetivo de nuestro estudio es el análisis del segundo tratado de la monja castellana donde defiende de manera explícita el derecho que tiene la mujer a la creación y producción intelectuales. Teresa emplea recursos y discursos retóricos de su época con el fin de sustentar su reflexión acerca de una posición más bien privilegiada de la mujer en lo que corresponde a la comunicación con Dios. Una vez revalorizado el espacio que la Historia y la Iglesia adjudican a la mujer, será posible desde allí romper el silencio impuesto por la tradición masculina y manifestarse o, como ella lo señala repetidas veces, “*recontar y escreuir*”.

Por razones que no se aclaran en ningún documento conocido –aunque es bastante probable que sea debido a su origen converso y sobretodo al hecho de ser mujer–, la primera obra de Teresa, la *Arboleda de los enfermos*, causó asombro y sorpresa entre sus coétaneos, quienes dudaron de su autoría y la acusaron de plagio. Por ello, la monja castellana escribió la *Admiración operum Dey* que contiene la versión de estas acusaciones en general, sin individualizar a nadie. Esta segunda obra de Teresa de Cartagena se constituye en un tratado apologético donde su autora despliega la estructura del

impulsó a escribir su primer tratado *Arboleda de los enfermos*, en el cual opone las virtudes de la paciencia a los sufrimientos físicos y se convierte, entonces, en un ensayo de (auto)consolación teniendo en cuenta a Dios como refugio.

2. En un artículo escrito por Juan Marichal en 1957, este autor señala la semiliterariedad de la obra de Teresa porque “carece de un instrumento verbal cohesivo” con una “evidente falta de retórica” (441). Cito según el resumen que aparece en el primer volumen de la *Historia y Crítica de la Literatura Española* de Francisco Rico. Véase la bibliografía.
3. Clara Castro-Ponce, quien prepara su grado de PhD en Brown University, trabaja actualmente en una nueva edición crítica de los dos tratados de Teresa de Cartagena, edición que promete ser más fiel al documento original y rigurosa en la búsqueda de fuentes e interpretaciones filológicas.

discurso forense con elementos del arte de predicar medieval (retórica del sermón). Ambos tipos de discurso, pertenecientes a una tradición de poder masculino, son puestos aquí en función de un objetivo: los derechos de la mujer para tener una vida intelectual y el hacer efectiva la igualdad espiritual entre hombre y mujer que le permite participar de uno de los dones más poderosos: la gracia de Dios. Tal vez sea en la combinación de los discursos retóricos mencionados donde mejor se puede apreciar la habilidad artística y la agilidad de pensamiento de esta autora. En la *Admiración operum Dey*, se distinguen las partes propias del discurso forense: *exordium*, *narratio*, *argumentatio* y *peroratio*. Los puntos que nos interesan discutir acerca del razonamiento de este tipo discursivo se encuentran principalmente en la *argumentatio*. Para ello, es necesario que nos refiramos brevemente a los elementos del *exordium* y la *narratio* con el fin de contextualizar la presentación de pruebas.

En el *exordium*, Teresa de Cartagena se dirige, en primer lugar, a “Doña Juana de Mendoça, muger del Señor Gomes Manrique” (111), y será esta dama el receptor explícito e individualizado de todo su discurso. Es así como se introduce el tópico del exordio ya que el destinador de este texto escribe “a petición y ruego de la Señora” (111). Sin embargo, es obvio que hay otros receptores a los que la autora dirige su tratado. El sujeto enunciador (Teresa de Cartagena) agrupa los destinatarios de su texto de manera colectiva y los llama constantemente “prudentes varones” o “grandes onbres”. Con estas expresiones Teresa suele dirigirse a los que la han acusado de plagio. Pero no son éstos sus únicos receptores. Se puede hablar de un receptor implícito más amplio, un público letrado en general, frente al cual el sujeto quiere hacer públicas sus reflexiones, exponer sus ideas y reivindicar su posición.

Una vez planteados los destinatarios del Texto, Teresa recurre a la falsa modestia (Curtius, 127), la confesión de incapacidad, el empequeñecimiento de sí mismo y las fórmulas de devoción, acatamiento y sumisión. Todos estos recursos responden a una convención social de esta escritura (Curtius, 590) cuyo fin último es lograr la *captatio benevolentiae*. Realizada la presentación de su texto, Teresa introduce el tema de la maravilla que causa admiración tanto entre los “prudentes varones” como en las “henbras discretas”. Explota entonces dos sentidos de “maravilla”⁴ y “admiración”⁵: la obra de Teresa causa

4. Del latín *mirabilia*, del adjetivo *mirabilis* ‘extraño, notable’, Corominas, vol. 4, 84.

5. Del latín *admirare* < *mirari* ‘asombrarse, extrañar’, Corominas, vol. 4, 82.

maravilla y admiración en el buen sentido por lo bien escrita que está, pero al mismo tiempo, hay una segunda forma de entender “maravilla” y “admiración”, y este punto de vista niega la posibilidad de que Teresa escriba tan bien. Lo que hace la monja castellana es, entonces, “maravillarse”, en un sentido que podríamos llamar neutro ya que solo se refiere a su propia “admiración” frente a la admiración del otro y, a su vez, sanciona la competencia de los “prudentes varones” quienes no han sabido identificar o reconocer la intervención del sujeto agente, Dios.

Hay que tener en cuenta la perspectiva de la retórica de la devoción y el arte de predicar para comprender a cabalidad el sentido de esta acción discursiva de Teresa. El sujeto que predica y transmite la palabra de Dios, se convierte en un sujeto poderoso en tanto es el elegido de la gracia divina. En este sentido, podemos afirmar que la monja castellana se apropia de las características de un rol predominantemente masculino como es el del predicador, intermediario y propagador de la voz de Dios. Sin embargo, debemos recordar que el único caso en que se aceptaba este rol en la mujer, era en tanto manifestación de experiencias místicas (Huizinga, 231) y, sin duda, la obra de Teresa no contiene estas características. A esto se suma que, según nuestra autora, el escribir es un acto de obediencia y sumisión con su Señor pero, a la vez, este acto de obediencia otorga poder⁶. Si se duda de su autoría, se duda del poder de Dios. Teresa se ha colocado, de esta manera, en una suprema posición desde la cual se ve obligada a defender a su Señor mediante su segunda obra. La voz discursiva a través de la cual la monja castellana habla, se centra a continuación en la explicación de la obra de Dios que produce el efecto de la maravilla y, con ella, la admiración. Es así como Teresa inicia la *narratio*, segunda parte de la estructura forense de su discurso.

El hecho de que su tratado haya causado maravilla le sirve de punto de partida a Teresa de Cartagena para preguntarse por la diferencia entre el hombre y la mujer. Por lo tanto, en esta primera exposición de los hechos, el agente del discurso hace hincapié en dos puntos: el poder de Dios que trabaja

6. Los principios de este razonamiento se encuentran en *El Libro del Conorte* (S.XV) de la Madre Juana de la Cruz (véase el estudio de R. Surtz, 1990) así como, dos siglos más tarde, en la defensa que hace de su escritora la monja mexicana Sor Juana Inés de la Cruz, sobre todo en su *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*. Al respecto, véanse los artículos de Nina M. Scott, Rosa Perelmutter Pérez y Josefina Ludmer. Las coincidencias en el razonamiento y empleo de recursos retóricos de estas monjas son bastante coincidentes y merecen estudios aparte.

sobre el entendimiento humano y el porqué de la diferencia entre los sexos. Es así como Teresa cita a autoridades eclesiásticas con el fin de divulgar una serie de conceptos generales sobre la mujer en su momento. Partiendo de la idea de que las mujeres “ni tienen el entendimiento tan perfecto como los varones”, Teresa afirma que Dios, según su voluntad, actúa sobre el entendimiento femenino y lo repara ya que es El quien lo otorga. El “entendimiento” es la *intelligentia* o capacidad de raciocinio, una de las tres potencias del alma. Teresa sostiene al respecto 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. Teresa, entonces, cita a San Pablo y San Jerónimo quienes están convencidos del rol subordinado de la mujer. 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, subordinada al hombre, debe permanecer silenciosa. En su primera carta a Timoteo (2:12-14), San Pablo señala que la persona espiritual de la mujer es de por sí defectuosa y la imagen de Dios que se refleja en ella es menos clara que en el hombre. 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. De aquí se desprende que el predicar públicamente no es apto para las mujeres ya que se trata de la elección de un individuo que comunique la palabra divina. En la perspectiva paulista, tomista y agustiniana, los hombres son los únicos privilegiados para dicha elección ya que se asemejan más a Dios que la mujer. A esto se suma otra idea relacionada con el desarrollo educativo e intelectual de las mujeres, según la cual San Pablo acepta que las mujeres puedan estudiar en privado aunque –y esta línea de razonamiento la seguirá San Jerónimo posteriormente– añade que la mujer solo puede enseñar pautas de conducta a otra mujer pero no cuestiones de índole intelectual. Resulta sintomático de un espíritu consciente, que Teresa haya empleado estas dos autoridades como *sententiae* pero no siga las ideas que ellos tienen acerca de la naturaleza y condición femenina. Lo que Teresa toma de ellos son los puntos que se relacionan con el misterio de las decisiones divinas. La estrategia de Teresa de Cartagena consiste entonces en citar a las autoridades de conocida tradición en su rechazo a las mujeres, pero haciendo 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. Una vez que nuestra autora ha demostrado esta contradicción, prosigue con la exposición de las diferencias entre el hombre y la mujer. La compa-

ración inicial entre ambos individuos arroja como resultado los rasgos positivos del hombre frente a las características negativas de la mujer.

HOMBRE	MUJER
fuerte	flaca
valiente	pusilánime
de grande ánimo	delicada
osado	temerosa
robustos	∅
de más perfecto y sano entendimiento	de pequeño corazón
ganan los bienes gobiernan	∅

Basándose en las diferencias terrenas, Teresa reconoce el poder masculino que ejerce el gobierno, debido a su fortaleza física. Observemos, entonces, que el espacio en el que se mueve el hombre es el exterior, donde debe batallar con sus enemigos. Es éste el espacio de control masculino. La mujer, en cambio, domina el espacio interior, donde el hombre se recupera de sus trabajos y donde repone sus energías. Al distribuirse hombre y mujer en dos espacios, Teresa concluye que su necesaria complementariedad responde a la voluntad de Dios. El razonamiento del sujeto de este discurso da un paso más y, con apoyo de citas de las Escrituras, coloca a la mujer en una posición privilegiada. La monja castellana se basa, por ejemplo, en el libro de Génesis, en el momento en que la mujer es creada para acompañar y ayudar al hombre. El hombre resulta por lo tanto el “ayudado” y la mujer, el agente de esta ayuda: “E bien se podía aquí arguir [sic] cuál es de mayor vigor, el ayudado o el ayudador: ya vedes lo que a esto responde la razón” (118). Sin embargo, Teresa no continúa la cita bíblica. La idea original de los Padres de la Iglesia con respecto a la mujer (idea que Teresa no cita en su totalidad) es que ella está hecha inicialmente para ayudar al hombre y, luego, para estar sujeta a él (Jordan, 22). Es así como, en este momento en que Teresa se ha arriesgado a colocar a la mujer por encima del hombre, prudentemente retrocede y, con el fin de aclarar su intención, sostiene que su propósito es alabar a la obra de Dios y no favorecer a la mujer.

En una segunda parte de la *narratio*, Teresa entra en el terreno de la discusión de la gracia e ingresa, así, de lleno en el mundo de las reflexiones

teológicas y filosóficas, áreas masculinas de conocimiento. El pensamiento dominante de la época señala —como ya lo hemos dicho— que la inteligencia de la mujer es defectuosa y que, por ello, está subordinada al hombre. Si la mujer 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 hombre⁷. Si bien el tema central es la admiración de la obra de Dios, hay que distinguir, según la autora, entre dos clases de admiración: aquélla que alaba y aquélla que ofende. A partir de este momento Teresa, apoyada por la tradición patrística, centra 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. Los bienes temporales que exigen un control y un gobierno pueden asociarse al ámbito masculino, pero los bienes de gracia son otorgados por Dios a cualquiera sin distinción. 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. Una vez planteado el sujeto recipiente 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. 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 El. Es éste el contexto donde se encuentra el ataque a Teresa: “Asy [...] anse maravillado algunas personas, e avn lo tienen por dudoso e como ynposible, que muger haga tractados ni entienda en hazer alguna obra sentida que no sea buena” (126). En este punto, la monja castellana pasa al tema del temor de Dios, que es capaz de producir el estado de gracia anhelado. Según ella, el amor y temor de Dios consisten en el reconocimiento de su poder. La autora concluye que ambos, “varón e enbra”, serán imbuidos de la “çiençia e sabiduría que Dios enseña e enseñará” (128) si asisten a la escuela “donde se aprende e loa esta verdadera çiençia, [...] que es la continua membraça de los beneficios de Dios” (128). De esta manera, lo que Teresa reclama tiene que ver con el tipo de admiración que se le ha concedido a su obra, admiración que ofende en lugar de alabar a Dios, y este hecho se atribuye a los “prudentes varones”. De lo que se trata, de ahora en adelante, es de explicar paso por paso cómo Dios actúa sobre Teresa, de qué modo alivia sus sufrimientos y la impulsa a escribir y “recontar” su experiencia, precisamente para generar maravilla y, por lo

7. Constance Jordan (23) resume estas ideas de los Padres de la Iglesia en relación a la mujer.

tanto, admiración digna de alabanza. El agente de este discurso reconoce “la suavidad de los bienes espirituales, los cuales están yncusos e como escondidos en los trabajos que padescemos” (129). Aparece así el motivo de la resignación paciente frente al cuerpo doloroso así como el de la imitación de Cristo⁸. En esta situación de tenebrosa ignorancia, el sujeto es tentado por el pecado de las afecciones humanas, pero gracias a la fuerza de la oración, Teresa afirma que “fué levado mi entendimiento ante la presencia del Salvador, ca por estas ya dichas razones fué cumplido e atraydo a oración” (132). Concebir a Dios como médico es una imagen que enlaza el motivo de la resignación paciente con el del cuerpo doloroso, ya que se cree que el sufrimiento conduce a la vida contemplativa (Huizinga, 231). El médico además ofrece consuelo a las dolencias. Dios como médico es el único que le brinda ayuda afectiva al sujeto y cura la ceguera espiritual de Teresa y es su sordera física la que las lleva a escuchar, dentro de sí, la voz de Dios. Es precisamente la metáfora de Dios como médico el recurso que sirve de enlace y transición entre la *narratio* y la *argumentatio* de este discurso.

Una vez hecho efectivo el don de la gracia, Dios no será solamente el agente de la enunciación de Teresa sino también el primer receptor de su obra ya que se trata de una forma de reconocimiento y alabanza. La monja castellana escribe no sólo para que los otros tengan conocimiento de la obra de su Señor y lo alaben sino también para que El mismo lo reciba como alabanza. Teniendo en cuenta los hechos expuestos en la *narratio* el sujeto pasa a la *argumentatio* o demostración de pruebas como vemos enseguida.

Hay tres direcciones en la argumentación de nuestro individuo. La primera es la diferencia entre las tres potencias del alma, memoria, voluntad y entendimiento, 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 a través de espacio (femenino) que lo convierte en ideal para la recepción y el conocimiento de Dios. Veamos, entonces, el desarrollo del pensamiento del sujeto en cada una de estas direcciones.

8. Estos motivos son analizados por R. Surtz (1990, 39-42) en lo que se refiere a la obra de la Madre Juana de la Cruz. Asimismo J. Huizinga dedica dos capítulos (XIII y XIV) al tema en general.

Las ideas de San Agustín fueron una de las principales corrientes de pensamiento en el desarrollo de la retórica del *Ars Praedicandi* durante la Edad Media y ejerció, por lo tanto, una enorme influencia en los hábitos medievales de composición (Gerli). Las tres potencias del alma son voluntad, memoria y entendimiento (*voluntas, memoria e intelligentia*). De acuerdo con la corriente neoplatónica de San Agustín y el voluntarismo, la voluntad es la responsable de las decisiones morales del individuo (Ullman). Se reconoce, entonces, una buena y una mala voluntad.

Cuando Teresa de Cartagena 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, lleva a la duda de la obra divina y ofende, y es característico del nivel terrenal. Una cosa semejante sucede con la sordera y la ceguera que son diferentes según sean corporales o espirituales. En mi opinión, es obvio que Teresa se apega a San Agustín 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. Este “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. Examinemos entonces de qué manera el problema de su sordera nos lleva al ámbito de la medicina.

Cabe recordar aquí que ver y oír 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 (136). Ceguera y sordera establecen —como ya lo hemos señalado— la relación entre un Dios médico y el tratamiento del entendimiento en Teresa. Ya la autora había hecho mención de esta concepción de Dios en la última parte de la *narratio*. La monja castellana añade una explicación a partir de la teoría de los humores que ella identifica con los cinco sentidos (134-135). Del desorden de los sentidos, proviene el mal funcionamiento del entendimiento, razón por la cual Teresa explica “de qué humores procede esta yntelectual tiniebla” (134). 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. El médico divino sana al sujeto enfermo por medio del consuelo y Teresa trató de hacer lo mismo con los enfermos a

quienes dirigió la *Arboleda*. La necesidad de temer a Dios deriva en el movimiento que 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” (137). De esta manera la monja castellana explica la manera cómo enfrentó a su voluntad la cual, a pesar de ser diferente de la de Dios (ya que ella estuvo tentada de pedirle que la sanara de su sordera corporal), se ajusta finalmente a los deseos divinos ya que éstos le proporcionan una vida interior sana, aunque ello implique la aceptación de sus sufrimientos físicos. Ahora bien, aunque la autora no lo diga de manera explícita, 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. 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 nombre”. Este “recontar” que se ilustra, una vez más, con sentencias bíblicas (Salmos 114:5, 18:2; Isaías12:5) se asocia con la “confesión de la lengua” y el “cantar y anunciar”. De este modo Teresa despliega una constelación de verbos *dictum*. “Cantar” implica “anunciar” y también “alabar” ya que, a fin de cuentas, se debe tratar de 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, 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. Además 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. La imagen del mundo como canción se encuentra también en San Agustín (Curtius, 757-759). 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 çiençia, 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 afliçión espiritual, e manificar a Dios por confision de la lengua, dando loor e alabança al su santo Nonbre, recontando a las gentes la ygualza de la su justia, de la grandeza de su misericordia, e la manifiçençia e gloria suya (138).

El proceso que Teresa expone en esta declaración tiene las siguientes etapas: negar la voluntad propia → ajustarse a la voluntad divina → aceptar

los sufrimientos corporales → obtener el entendimiento interior → alabar la obra de Dios → escribir. Pasemos ahora a uno de los argumentos más atrevidos, y por ello más interesantes, en el discurso de Teresa de Cartagena: la asociación que ella hace entre la mujer y el entendimiento.

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. 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:

E sy queredes bien mirar las plantas e árboles, veréys como las cortezas de fuera son muy rezias e fuertes e sofridoras de las tenpestades [...] Están asy enxeridas e hechas por tal son que no paresçen syno un gastón firme e rezio para conservar el meollo que está en [cerc]ado de dentro [...] El meollo asy como es flaco e delicado, estando yncluso, obra ynteriormente, da virtud e vigor a las cortezas e asy lo vno con lo ál se conserva e ayuda e nos da cada año la diversidá o composidad de las frutas que vedes. (117).

Si bien el hombre es fuerte (o lo “parece” como lo indica la cita), la mujer también proporciona la fuerza necesaria para que él mantenga su “virtud y vigor”, además de hacer posible la preservación del género humano (como se observa en la comparación que hace con el proceso de producción de las “frutas”). No hay que ver esta comparación solo en relación a la conservación de la raza humana sino también con cualquier tipo de producción, intelectual incluida, que la mujer pueda ofrecer. 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” (118). No se refiere Teresa únicamente a las amas de casa ejemplares ni a las monjas de vida conventual. Se trata aquí obviamente de un primer plano denotativo del texto, según el cual la mujer debe permanecer en casa realizando labores domésticas. Sin embargo, una vez más, Teresa da un paso más allá y declara que se trata del espacio espiritual que 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, aun si se habla de esta potencia del alma también en sentido positivo y negativo. De esta manera, Teresa introduce una oposición entre la “mujer andariega” y la “mujer ynclusa” (138):

muger andariega

entendimiento mundano
externo
negligente
perezosa
escandalizada
debilita el alma
cosas vanas

mujer ynclusa

entendimiento sano
interno
estudio ynterior
secreta cogitación
soliloquio de su interior
pensamiento
sosegada, tranquila

La mujer se convierte entonces 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”. Bueno o malo, lo que observamos aquí es que Teresa hace equivalentes mujer y entendimiento. Al mismo tiempo que los prejuicios de su época se hacen presentes (al hablar de la “mujer andariega”), el sujeto desbarata aquél según el cual no puede haber entendimiento en la mujer. Veamos que también se refuerza la oposición espacial exterior/interior de la siguiente manera:

exterior-abierto

torpeza y
ociosidad intelectuales
mundo masculino

interior-cerrado

producción espiritual e
intelectual
mundo femenino

Con esta concepción Teresa no solo defiende el derecho de igualdad intelectual de la mujer sino que está sosteniendo la idea de que un espacio espiritual, feminizado, es el ideal para la comunicación con Dios. El espacio femenino es interior, cerrado y privado. A la mujer se le encierra y aparta del mundo exterior desde donde el hombre la controla y ejerce su gobierno. El espacio femenino, entonces, desde la perspectiva patriarcal, es un espacio marginalizado sobre el que se quiere tener control. Sin embargo este espacio que da fuerza y vigor al hombre, se configura como un lugar desde donde es posible defenderse de las fuerzas adversas. A partir de esta perspectiva, puede convertirse en un espacio deseado e incluso amado (Bachelard, 17).

La teoría feminista actual se ocupa del espacio femenino que se descubre de una manera consciente y es utilizado en el proceso de creación de escri-

toras: "Instead of shaping masculine space into something feminine, these women [those who write theory] bring feminine space to life by writing from, through, and about the spaces women themselves have occupied" (Salvaggio, 262). Algo semejante realiza Teresa, quien no solo escribe desde su espacio, proponiendo una categorización del pensamiento que le permita a la mujer su participación en otros ámbitos (de poder) reservados a los hombres. La monja castellana escribe acerca de su espacio y lo valoriza feminizándolo en su discurso. Se trata del espacio de la "cogitación" y del "estudio espiritual" y no solo de la contemplación pasiva sino de la reflexión activa que lleva a la producción intelectual. Es el espacio de la mujer, dispuesto para la salud y el desarrollo del entendimiento, aquella potencia del alma prácticamente negada a la mujer en esta época. Si bien, como apunta Ludmer, a propósito de los textos de Sor Juana Inés de la Cruz, hay una discordancia en "la relación entre el espacio que esta mujer [Sor Juana] se da y ocupa, frente al que le otorga la institución y la palabra del otro" (17). Teresa parece aceptar el espacio que se le otorga a cambio de resemantizarlo y convertirlo en un espacio superior al propiamente masculino, debido a su comunicación con Dios. Nuestra autora, de manera discreta, localiza su posición de privilegio frente al mundo externo y no-espiritual masculino. Además a este espacio descubierto, se añade otro rasgo importante que ha recorrido toda la obra de Teresa: se trata del espacio del silencio.

Para comprender las características de este espacio, hay que distinguir entre el silencio impuesto por el otro y el silencio elegido por propia voluntad. El silencio impuesto a la mujer por su contraparte masculina está bien explicado en una cita de Showalter, quien se refiere al espacio femenino como "the space of the Other, the gaps, silences, and absences of discourse and representation, to which the feminine has traditionally been relegated" (Salvaggio, 262). Hay que tener en cuenta, sin embargo, lo que apunta Salvaggio en esta línea de argumentación: "It is through this Other space, I believe, that women are breaking with both traditional and postmodern concepts of space. This is the space where women theorists are refusing to join in familial bonds with Aristotle and his descendants" (262). Teresa de Cartagena no es una teórica feminista del siglo XX, pero su actitud hacia esta materia es coincidente. Frente al silencio que se le impone al admirarse de manera negativa sobre su obra, se le está indicando que no siga escribiendo porque, al parecer, maneja bastante bien los instrumentos retóricos de persuasión (discurso forense y *Ars Praedicandi*) utilizados por el poder masculino. Lo que hace Teresa desde su espacio es valorizar el sentido del silencio ya que favorece la comunicación con Dios.

Ya hemos visto la manera como la monja castellana emplea citas provenientes de los Padres de la Iglesia y de San Pablo, evitando aquellas partes que no convienen a su razonamiento. Ella, entonces, silencia dichas autoridades al emplear las partes de las citas que convienen a su discurso. De esta manera, la monja castellana opera un control sobre la enunciación del otro. Hay que tener en cuenta además otro tipo de silencio que la autora sí acepta como rasgo necesario de su quehacer enunciativo. No se trata de un silencio pasivo sino activo que es capaz de generar una experiencia espiritual. Esta experiencia, a su vez, desemboca necesariamente en el *dictum* y niega el silencio pasivo que se ha querido imponer. De esta manera, el “callarse” se convierte en un paso necesario para una transformación que concluye en el inevitable “decir”: anunciar - cantar - hablar - decir - recontar - escribir. Y esta forma de “hablar” no es un hablar pasivo sino también activo porque se trata de defender y alabar otro “decir” que es la palabra divina. Es en este momento que el *dictum* de Teresa se vuelve peligroso para el poder masculino ya que se le aproxima y se le parece. El “decir” de Teresa, después de esta experiencia, es un “saber-decir”, y el “callar” se debe más a la prudencia necesaria para la reflexión que al silencio impuesto. El “saber-decir” que se asocia con la “sabiduría” se opone al “no-saber-decir”, la “ignorancia” y la consecuencia de esta oposición, si se sigue por el buen camino, es la prudencia o “saber-no-decir”. En otras palabras, el “saber hablar” conduce al sujeto al “saber callar” y viceversa, el “saber-callar” al “saber-hablar”:

<i>Saber-decir</i>	vs.	<i>no-Saber-decir</i>
(sabiduría)		(ignorancia)
“saber-hablar”		“no-saber-hablar”
“saber-callar”		
(prudencia)		
<i>saber-no-decir</i>		

Del mismo modo, Teresa opone el orgullo de los que hablan demasiado (decir-saber) a la prudencia (saber-no decir) y discreción (decir-no saber). Asimismo, Teresa coloca el “leer y no dudar” al lado del “callar” y “enseñar”. El proceso de lectura debe ser, por lo tanto, activo como lo es el del silencio elegido que acabamos de mencionar. El tratado de Teresa exige así un lector activo y no pasivo que tenga la suficiente sabiduría (gracia y temor de Dios) para no interpretar erróneamente lo que se le propone con el texto.

En resumen, podemos decir que Teresa de Cartagena ha revalorizado el espacio interior asociado con la mujer y el silencio femenino. Es a partir de estas instancias, como sucede con los géneros menores (cartas, autobiografías, tratados) que representan estructuras límites entre lo literario y lo no literario y son campo preferido de la producción femenina, que se exhibe un dato fundamental en lo que se refiere al rol de la mujer, tal como lo apunta J. Ludmer:

los espacios regionales que la cultura dominante ha extraído de lo cotidiano y personal y ha constituido como reinos separados (política, ciencia, filosofía) se constituyen en la mujer a partir precisamente de lo considerado personal y son indisociables de él. Y si lo personal, privado y cotidiano se incluyen como punto de partida y punto de vista de los otros discursos y prácticas, desaparecen como personal, privado y cotidiano: ése es uno de los resultados posibles de las tretas del débil (54).

Lo que hace Teresa, entonces, es feminizar el espacio privilegiado de la comunicación con Dios que está por encima de cualquier poder y control masculino: “E quanto se devo[l]viere dentro en sy mismo, tanto más curiosamente entenderá e aprovechará en su propio ofiçio, el qual es conosçer a Dios” (139). Los beneficios de este conocimiento refuerzan el alma y debilitan los sentidos exteriores. El agente de este discurso vuelve así una y otra vez sobre la oposición exterior(malo)/interior(bueno) hasta hacerla explícita: de lo malo que ha sido ella, Dios ha sacado lo bueno, su tratado.

La invitación final de la autora, con la cual se concluye este tratado o *peroratio* tiene que ver, nuevamente, con la *Arboleda*, cuando Teresa de Cartagena invita a su receptor a que “venga a la escuela de Dios de las pasçiençias” ya que hace referencia al lugar donde se aprende el proceso interior que significa la lectura de su obra. La manera correcta de hacer esta lectura es la que conduce a cualquier sujeto al reconocimiento (en el buen sentido) de la maravilla y a la *Admiración operum Dey*, admiración de la obra de Dios y también de la obra de Teresa.

BIBLIOGRAFIA

Bachelard, Gastón

1992 *La poétique de l'espace*. 5a. ed. Paris, P.U.F.

Corominas, Joan y J. A. Pascual

1980 *Diccionario crítico-etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos. 6 vols.

Curtius, Ernst R.

1955 *Literatura europea y edad media latina*. México: Fondo de Cultura Económica, 2 vols.

Deyermond, Alan

1976 "El convento de dolencías": the Works of Teresa de Cartagena" *Journal of Hispanic Philology*, 1 (autumn) 19-29.

1983

"Spain's First Women Writers" Beth Miller ed. *Women in Hispanic Literature: Icons and Fallen Idols*. Berkeley: University of California Press, 27-52.

Gerli, Michael

1982 "Recta voluntas est bonus amor: St. Augustine and the Didactic Structure of the Libro de Buen Amor" *Romance Philology*, 35:3 (February) 500-508.

Huizinga, Johan

1948 *Le déclin du Moyen Age*. Paris: Payot.

Hutton, Lewis J. ed.

1967 *Teresa de Cartagena, Arboleda de los enfermos. Admiración Operum Dey*. Madrid: Anejo XVI al Boletín de la RAE.

Jordan, Constance

1990 *Renaissance Feminism*. Ithaca: Cornell University Press.

Ludmer, Josefina

1985 "Tretas del débil" en Patricia E. González y Eliana Ortega eds. *La Sartén por el mango: encuentro de escritoras latinoamericanas*. San Juan: Ediciones Huracán, 47-54.

Marichal, Juan

1980 "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*, Alan Deyermond, I: La Edad Media. Barcelona: Grijalbo, 438-442.

Perelmuter Pérez, Rosa

1983 "La estructura retórica de la *Respuesta a Sor Filotea*" *Hispanic Review* 51, 2 (spring) 147-158.

Salvaggio, Ruth

1988 "Theory and Space, Space and Woman". *Tulsa*, 7, 2, 261-282.

Scott, Nina M.

1985 "Sor Juana Inés de la Cruz: 'Let your women keep silence in the churches'" *Women's Studies International Forum* 8, 5, 511-519.

Surtz, Ronald

1987 "Image Patterns in Teresa de Cartagena's *Arboleda de los enfermos*" VIII Louisiana Conference on Hispanic Languages and Literatures. Paulini, Gilbert ed. *La Chispa 87: Selected Proceedings*. New Orleans: Tulane University, 300 p.

1990 *The Guitar of God: Gender, Power and Authority in the Visionary World of Mother Juana de la Cruz*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Ullman, Pierre L.

1967 "Juan Ruiz's Prologue" *Modern Language Notes* 82,2 (March) 149-170.