

## Cartagena y Ávila: las dos Teresas

Francisco Márquez Villanueva (†)  
Harvard University

Teresa de Cepeda y Ahumada no precisa de ficha biográfica ni menos aún discusión de su puesto entre los clásicos del Siglo de Oro, más allá de magna lumbrera en la renovación religiosa de los tiempos modernos. No es ese en cambio el caso de su homónima Teresa de Cartagena, cuya obra durmiera en El Escorial hasta que la descubriese Pascual de Gayangos y fuera objeto de sus primeros estudios por parte de Amador de los Ríos (7: 177) y de Serrano y Sanz (1: 218-233). En 1967 fue editada por la Real Academia Española (Cartagena) y más tarde traducida parcialmente al inglés (Seidensspinner-Núñez), lo que ha dado pie a algunos recientes estudios sobre autora y obra (Seidensspinner-Núñez y Kim; Kim 2012).

Nacida en Burgos hacia 1424-1425, nieta del ex-rabino don Pablo de Santa María (Cantera Burgos), hija de Pedro de Cartagena, regidor de Burgos,<sup>1</sup> y sobrina del obispo don Alonso de Cartagena (Fernández Gallardo), Teresa procedía del tronco familiar a la sazón más descollante en la Iglesia y cultura castellanas, casi un siglo antes y en anticipo de tres generaciones a la santa. No hay prueba a favor ni en contra de que Teresa de Ávila tuviera conocimiento de su predecesora, pero el origen y trayectoria de ambas ofrece un coherente mapa de paralelos y de divergencias que solo ahora permite un acercamiento o balance acerca de vidas y obras (Cortés Timoner 107-143).

Se sabe por testimonio propio que Teresa de Cartagena recibió una sólida educación teológica en el estudio de Salamanca, caso singularísimo para su tiempo y que atestigua, de un lado, el predominio de la familia y, de otro, algún planeado destino de ella a alguna vida de distinción eclesiástica. Quedó frustrado dicho proyecto con posterioridad a la fecha de 1450 a causa de cierto padecimiento de oído que no se sabe en qué fecha, pero sin duda ya bastante adulta, la condujo a una completa sordera (Rose). Todo lo contrario, pues, del encuentro inicial con la literatura profana y la vocación zigzagueante de Teresa de Ávila anterior a su definitiva entrada en el claustro. La de Cartagena no llega nunca en cambio a superar la frustración nacida de su propia *physis*, si bien destinada a cifrar a la vez una categoría particular de la experiencia humana que obsesivamente recoge en su única obra.

Las divergencias ante el caso de las dos Teresas quedan superadas por su condición de cristianas nuevas. En 1946 estallaba el seísmo documental acerca del abuelo de la santa (Alonso Cortés), un tal Juan Sánchez, pañero y arrendador de Toledo y allí reconciliado por el Santo Oficio en auto de 1485, tras el cual optaría por cambiar de aires y continuar sus negocios en Ávila (Serís; Márquez Villanueva 1968), donde siguió prosperando y acabó de criar sin agobios a sus ocho hijos, empezando por el primogénito Alonso Sánchez de Cepeda, padre a su vez de la santa (Egido 1986; Pérez). Nació ésta en 1515 de su segundo matrimonio con Beatriz de Ahumada, que según la escritora no fue esposa feliz y se resarcía leyendo libros de caballerías, que también ella saboreó en su niñez (Bataillon; García de la Concha 50-54).

Los avances de la crítica permiten hoy matizar este cuadro sombrío. Contra fáciles delirios casticistas del XIX y el XX, Ávila era para esas fechas la ciudad de mayor demografía mudéjar de toda Castilla (León Tello; Tapia 1997; Belmonte Díaz). Depositaria además de una tradición medieval cabalística y sufí, venía a ser lo más cercano a una capitalidad de soterradas

---

<sup>1</sup> No se le debe confundir con su homónimo primo, Pedro de Cartagena Franco, notable poeta de quien se ocupó Avalle Arce (1981).

espiritualidades semíticas, destinadas ahora a servir de callado trasfondo a las vidas de santa Teresa y san Juan de la Cruz. Creció la primera en una casa situada en la que antes fuera judería y planeada para una vida de entero sello oriental, en la que casi no había muebles y nada más que una mesa, donde solo comía el amo don Alonso. Nos cabe el privilegio de poder hoy pasearla gracias al inventario de bienes gananciales realizado tras el fallecimiento de su primera esposa, Catalina del Peso en 1507 (Serrano y Sanz 2: 480-489; Márquez Villanueva 1999). Rebosaba en cambio de ricos tejidos que la enriquecían de cojines, almohadas, alfombras y paños de pared lo mismo que un espléndido vestuario femenino, en el que figuran prendas recamadas de oro. Así como a la vez otros rasgos más dignos de no ser pasados por alto: no había en la vivienda imágenes religiosas ni otros signos exteriores cristianos. A este respecto, hay que tener en cuenta que, por ser muy típico de judaizantes, fray Hernando de Talavera recordaba a los de Sevilla que “fue muy bien ordenado que los fieles cristianos tuviesen y tengan en sus casas algunas imágenes de la Pasión de nuestro Redentor Jesucristo o de su bendita Madre, nuestra Señora, la Virgen María o de algún santo o santa, que los provoquen a devoción, y que santifiquen y guarden aquella casa” (Talavera 202). Aparte de la susceptibilidad a las imágenes que encarece en su obra (Oeschlin 39; Peñalver Gómez 73; Stoll 795-796), asegura santa Teresa que desde muy joven gustó de “hablar de Dios, amiga de hacer pintar su imagen en muchas partes” (*Libro de la Vida* 7. 2; en Santa Teresa 32).

No obstante, en aquel inventario no había nada más una cruz de oro entre las joyas que habían pertenecido a la difunta, y tan pequeña que se valora solo en 80 maravedís. Pero también aguarda la sorpresa de una selecta biblioteca de uso casero, con una veintena de títulos que incluía a Virgilio, Cicerón, Boecio, Juan de Mena y Ludolfo de Sajonia (Manero Sorolla 58-61; García Figar). El domicilio familiar, por último, contaba con servidumbre esclava, con alta probabilidad no bautizada.

Lo mismo Teresa de Cartagena que Teresa de Cepeda o de Ávila comparten una herencia hispano-semítica y es –¡todavía!– necesario salir al paso de que “judeoconverso” en modo alguno significa decir hoy “judaizante.” Sí, y con plena validez, una identidad de espontáneo acarreo humano, actualizada en cada caso bajo circunstancias de su momento histórico, que no era en 1449 el mismo de 1559, aunque las respectivas fechas cifren momentos crucialmente penosos para una y otra autora. La obra de Teresa de Cartagena gira en torno a la desdichada contingencia de la enfermedad que ha tronchado su vida. Es otro rasgo compartido con Teresa de Ávila (Etchegoyen 265-266; Fernández Ruiz; Senra Varela; Souvignier), asimismo aquejada desde su juventud por un hatajo de males que la han lógicamente asomado al mundo de la medicina como única ventana ajena a sus inclinaciones de orden espiritual (Márquez Villanueva 1983). La gran diferencia radica en que la fundadora, tras reconocer el peso adicional que lo nosológico añadiera a sus trabajos, lo da por asumido en calidad de serio pero superado accidente y no, como la otra Teresa, a modo de un aciago eje funcional para la suya: “Como soy tan enferma, hasta que me determiné en no hacer caso del cuerpo ni de la salud, siempre estuve atada, sin valer nada” (*Vida* 13.7; Santa Teresa 54).

Rodea a Teresa de Cartagena una frustrante escasez de datos acerca de su vida y persona, pero cabe también, al menos, la certeza de hallarnos ante una obra que, lejos de primeriza, es fruto de una plena y sazónada madurez en el oficio. La espiritualidad de su autora parte de una firme base de orden patristico y escriturario, con enfática predilección por el viejo Testamento y dentro de éste por un recurso continuo a los Salmos de David y a la invocación del *Libro de Job*, en cercanía virtual de protagonista y especie de transparente *alter ego* en su *Arboleda de los enfermos*. Su alma está de hecho escindida entre la divinidad de acento judicial de los profetas

que hablan para un pueblo y la paternal de los Evangelios, dirigida al alma en soledad del creyente. La mayor sorpresa radica sin embargo en su alejamiento del viraje cristológico, a la sazón tan intenso dentro y fuera de la península, con frialdad que comparte en su obra con la virtual ausencia de sacramentos, postrimerías y desaparición o poco menos del misterio trinitario. Late también allí de forma igualmente obvia una especie de iluminismo elemental, de claro sello franciscano, que llega a pisar el terreno de lo que muy pronto será el “recogimiento” ortodoxo de las pujantes observancias monásticas. Señala éste una divisoria explicable por el antes y después que impone en 1527 la publicación del *Tercer abecedario espiritual* de fray Francisco de Osuna, que la santa reconoce como uno de los estímulos iniciales de su pensamiento en lo que hace al análisis de la vida mística como ápice, en la medida en que ello sea posible, para una pluma humana. En palabras de Sacramentado, “providencialmente cayó este libro de Osuna en manos de Teresa de Ahumada. Él la salvó a ella; pero ella salvó también esa forma de oración que de otra manera hubiera quedado olvidada” (157). No cabe decir lo mismo de la obra de Teresa de Cartagena, ayuna del inmenso problema de la oración, igual que de la experiencia del trance unitivo. Aclamada hoy como iniciadora de temprana inserción en la literatura ascético-mística, su *Arboleda de los enfermos* no justifica en rigor el segundo término de dicho enunciado.

Se interpone entre ambas escritoras el lapso de casi un siglo que añade a su peso en el calendario el deslinde entre lo medieval y lo moderno en toda la diversidad de sus parámetros referenciales. Teresa de Cartagena habita el saber conservador y al uso de la primera mitad del siglo XV, carece –o al menos no acusa– huella clara de la espiritualidad del norte de Europa, desechas las vaporosas tesis de Rousselot y Menéndez Pelayo acerca de su tardío carácter (Giroult) y, desde luego, sin “residuo medievalizante” (Peñalver Gómez 12). Por encima de su relativa vetustez de formación, Cartagena saca a Teresa de Ávila la ventaja –aun si algo acartonada– de un serio aprendizaje académico y la esencial ventaja de al menos un poco de latín. Parte esta última en cambio de una casera formación religiosa, sobre la que fue cayendo una lluvia esporádica de lecturas y de conocimientos varios que, en rápida simbiosis con su activa elaboración interior, asumió su de por sí incontenible dinámica creadora. El resultado es una síntesis en continua y aleatoria efervescencia, fácil de comprender a la vez que imposible de reconstruir más allá del suplicio de Tántalo que para la santa implicaba el hallarse ante un horizonte intelectual que se le aparecía en estado de caos y al que sus carencias le vedaban un acceso directo.

Teresa de Cartagena por su parte no encontraba problema alguno con algo tan esencial y a la mano como la Vulgata, cuando su homónima tenía que desafiar un alto riesgo con las proscritas versiones romanceadas. Por su ignorancia de la lengua solo conocía los fragmentos insertos en el Oficio Divino o que escuchara exponer como temas de sermones (Howe; Kim 2008). Sobre su alegada comprensión del latín (Oeschlin 141), la santa afirma la intelección del latín de que a veces gozaba por vía de carisma: “me ha acaecido estando en esta quietud, con no entender casi cosa que rece en latín, en especial del Salterio, no solo entender el verso en romance, sino pasar adelante en regalarme de ver lo que el romance quiere decir” (*Vida* 15.8; Santa Teresa 62). En todo caso, hay que tener en cuenta el problema de fondo: la controversia acerca del conocimiento de la Biblia por la mujer, que apenas contó con Luis Vives y Furió Ceriol como defensores (Fernández López 189-194 y 207-208).

Teresa de Ávila nada más sueña con una dificultad que sin duda abriga reprimidas convicciones radicales: “Todo el daño que viene al mundo es de no conocer las verdades de la Escritura con clara verdad” (*Vida* 40.1; Santa Teresa 172), lamenta con tácita conciencia del flanco indefenso. Su añoranza ingenua del tesoro inaccesible infunde hoy una sonrisa a la vez

que cierta dosis de triste compasión: “¡Y quién supiera las mismas cosas de la Escritura que debe haver para dar a entender esta paz del alma!” (*Moradas* VII.3-13; Santa Teresa 427). Amante innata de las Letras, no se siente santa Teresa –como caso inverso al de sor Juana– en lo más mínimo tentada a profesar en ellas, es decir, a lo que en su lengua se llamaba ser “letrera”. En su memorable apostilla cariñosa a su hija favorita, María de San José –otra gran escritora–, dice: “Bueno es eso de Elías; mas como no soy tan letrera como ella, no sé lo que son los asirios” (*Epistolario* 78-3U; Santa Teresa 870).

Acogida al plano de una absoluta y suprema transcendencia, sabía que el objeto final de su búsqueda era otro a cuya altura resultaba huera la vanidad humana. Suponen por eso una tentación en acecho particular del estamento letrado, pues “aunque más letras tengan, hay cosas que no se alcanzan” (*Cuentas de conciencia* 53; Santa Teresa 458) y para oración solamente sirven sus maestros “si son con humildad” (*Vida* 12.4; Santa Teresa 51). Queda en esto mucho aún que notar, pero ella conocía sus caminos y no cabe olvidar su abierta temeridad ante nada menos que el *Cantar* (Tyler 135-145), reclamado por la Mística de todos los tiempos como propiedad particular y su más codiciable regalo. El caso resulta complejo, pero baste aquí admirar su compromiso a todo riesgo con el sentido literal, en su valerosa arremetida por el centelleo del vulgar en todo su peso desafiante: “Bésemelo el Señor con beso de su boca, porque más valen tus pechos que el vino” (*Meditaciones* 1; Santa Teresa 322).

Existía ya al alcance de la mano una literatura de grandes maestros de espíritu, como fray Francisco de Osuna, fray Bernardino de Laredo, Alonso de Madrid, fray Luis de Granada, o san Juan de Ávila, pero que en 1559 el *Índice* brutal del inquisidor don Fernando de Valdés le arrebató de las manos, cuando aún ignoraba santa Teresa que los libros no son de gran ayuda en las etapas avanzadas del camino místico. Frente a tales obstáculos no solo acabaría así dueña de una depurada cultura autodidacta que nada más que en parte aprendiera de libros, porque la absorbía también a través de retazos homiléticos, de confesores a cuya dirección les costaba tantas horas de estudio, y en especial del trato de letrados, a los que distingue agradecida, pues “espántanme muchas veces letrados, religiosos en especial, con el trabajo que han ganado lo que sin ninguno, más de preguntarlo, me aproveche a mí.” Confidencia seguida del encarecimiento de sus vidas penitentes y de las privaciones ascéticas con que “nos lo dan guisado –como dicen” (*Vida* 13.20; Santa Teresa 57). El saber de la escritora posee a causa de lo mismo un sello de improvisación con fuerte componente oral, muy difícil hoy de reconstruir. Una lozana planta, crecida al aire libre y acogedora de todos los vientos, que contrasta con la maceta de Teresa de Cartagena, cultivada en su estrecho encierro no ya de celda monástica, sino de cuarto de enfermo.

El fenómeno creador de santa Teresa arraiga, a ese otro extremo literario, en un *fieri* aluvional de signo colectivo que vale por áureo documento de época y funde en un mismo crisol la vida con la obra escrita. Ahí están sin ir más lejos, los susodichos letrados, es decir los “grandes” que Dios marca con un “no sé qué [...] para luz de su Iglesia,” pero también los “medio espantadizos, porque me cuestan muy caro” (*Moradas* 5.1-8; Santa Teresa 374). Son la clave de un complejo mundo masculino que, en esas fechas, se interpone ineludible y a los que trata con una mezcla de respeto larvado de cauteloso cultivo, en sutil aleación que hoy está reclamando un libro aparte (Comas; Egido 2010; Herraiz 35-36). Los letrados, eclesiásticos todos, son de por sí un grupo difícil, capaz de mucho bien igual que de mucho daño, porque también los hay “ruines,” y Teresa de Ávila supo hacerse entre ellos de excelentes amigos y hasta de alguna luminaria académica como fray Domingo Báñez (Blanchard 355), un teólogo de primera fila cuyo favorable respaldo le resultara en su día providencial.

Viene también el desfile de los confesores y de los mismos grandes espirituales con que mantuvo un inestimable contacto directo, como fueron el padre Baltasar Álvarez, San Juan de Ávila y San Pedro de Alcántara. ¿San Juan de la Cruz? Naturalmente y más que ninguno (Howells; Egido 2010), pero en el plano de un ser especial “celestial y Divino” (*Epistolario* 255; Teresa de Jesús 904), elevado por encima de este mundo, del que ella tanto aprendió y marchaba muy por delante en aquel estado de permanente –pero no extática– unión que Baruzi llamó “estado teopático” (637-709) y que santa Teresa nunca conociera: un gran inspirador, pero sobre el plano del puro espíritu y no en el terreno práctico que era donde ella más precisaba de espaldas, cerebros y brazos ayudadores, lo mismo que de humana comprensión y apoyo moral. Correspondió colmar ese otro hueco a la figura especialísima del padre Jerónimo Gracián de la Madre de Dios (Baruzi 176-177; Llamas Martínez 1975; Melgar y Abreu). Nacido en 1545 y fallecido en 1614, era treinta años más joven que ella; espiritual y escritor de buena ley, graduado y docente en Alcalá y de fina crianza cortesana –como hijo de un secretario de Felipe II–, había preferido profesar en los modestos Descalzos, donde desde el primer momento fue tenido por un feliz refuerzo.

Conoció la fundadora en Beas, en abril de 1574, bajo una relación desde el primer momento especial, bajo la cual pasó muy pronto de confesor a la de amigo de confianza y consejero indispensable para los asuntos enrevesados de la Descalcez masculina. La santa le profesó voto particular de obediencia y la mutua compenetración duró toda la vida, confirmada al año siguiente, 1575, por una visión sobrenatural en que Dios les juntó las manos para un entendimiento hasta la muerte, que no dejó de cumplirse. Un día en que él la “reprendía” por el cariño y regalo con que le trataba, ella le respondió, risueña: “Él no sabe que qualquier alma, por perfecta que sea, ha de tener un desaguadero; déjeme a mí tener éste, que por más que me diga no pienso mudar del estilo que llevo” (Santa Teresa 538). Fray Jerónimo Gracián es la gran presencia masculina en la vida de Teresa de Ávila, que sería burdo e injusto enfocar como simple episodio hormonal o frívola veleidad de signo freudiano. Una delicada flor humana en que dos seres excepcionales se integran afectiva e intelectualmente en ausencia del acicate del sexo, pero no ajenos ni renunciando a su legítima e inalienable entidad de hombre y de mujer.

Por definición, Teresa de Cartagena parecería el caso más opuesto, como es el de la doble soledad que, con tanta quejumbre, describe en su dedicatoria a la encumbrada doña Juana de Mendoza:

Si la soledad mí[a] se contentase con solos mis corporales afanes y no me causase compañía secreta e dañosa llena de interiores combates y espirituales peligros con muchedumbre de vanos e variables pensamientos, los cuales así como una güeste de gente armada cercan de cada parte la angustia[da] ánima mía (*Admiración*; Cartagena 112).

Espiritual, pero de muy otro calibre, Teresa de Cartagena se declara incapaz de manejar la calamidad física que en ella se ceba y soporta con tanto amargor en su “convento de dolencias” (Deyermond 1976). Sus páginas revierten siempre a algún compungido lamento por su condena a la experiencia integral del silencio, con su condena a la frustrante compañía de sí misma. Solo que, aun de esta forma, no cabe concluir en su caso una soledad tan absoluta ni despiadada. Las mismas rúbricas de *Arboleda* y de *Admiración* muestran que, para 1487, lo mismo la obra que su trayectoria biográfica no dejaban de ser públicas ni habían caído tampoco en un vacío indiferente. Por el contrario, dan fe de su acogida por el fino poeta y colaborador de Isabel y Fernando, Gómez Manrique, y su esposa (Recio Ferreras), en sólido testimonio de aceptación

por los medios cortesanos. Igual que la *Arboleda de los enfermos* se ha ganado por lo menos una digna presencia en el panorama doctrinal de fines del siglo XV, en el cual no hemos pasado más allá de un conocimiento todavía embrionario. Si a éste se le suma el enigma impenetrable de su entrada en la biblioteca escurialense, se nos perfila como al menos un esquemático *succès d'estime* y apto como tal a suscitar lo mismo partidarios que detractores de ambos sexos en abono o rechazo de su militante feminismo. Contaba además con el empinado pedestal de su abolengo familiar y, aun sin entrar en su contenido ascético, es ella misma quien da fe de que su compañía era socialmente buscada a pesar de su lamentado defecto físico:

E non sin razón me enojan algunas personas quando me ruegan y dizen: “Yd a fulanos qu’os quieren ver e aunque vos no lo oigaes, oirán ellos a vos”. E bien conosco que se me dize con buena amistat e synpleza apartada de toda malicia, mas ni por esto déxome de me enojar, conosciendo claramente qu’el hablar es prolixo sin el oír, se puede dezir fe sin obras (*Arboleda*; Cartagena 41-42).

Por encima del respectivo módulo de logros y del cuadro de semejanzas y diferencias, se hermanan ambas Teresas en su fidelidad a un concepto, válido para todo el dominio ascético-místico, en el rechazo del latín y del escolasticismo, con renuncia a cualquier veleidad didascálica, catequística u homilética, así como de ningún docto sistema expositivo. Es un reino de la persuasión pura, apoyada nada más en la fe asumida, que materializa un peculiar estilo en recurso a una cultivada espontaneidad o llaneza –no *sermo vulgaris*– con la cual complacer no a cualquier público sino a un *gran* público lector pero no, según hasta entonces, ni ignorante ni profesional de las Letras. Hombres y mujeres que conciben la lectura como placer a la vez que estímulo intelectual, religioso o ambas cosas a la vez, esto es, la gran oportunidad o ruptura abiertas, en cuanto a límites, para el ensayo y la novela como géneros maestros de la modernidad literaria (Marichal 21-52). Un espacio demográfico llamado a proliferar con el advenimiento de la imprenta, pero preludiado ya en la segunda mitad del siglo XV con un avance de la alfabetización en que participa también la mujer (Tapia 1993-1994), primero como consumidora de libros a modo de los de caballerías y aun más la idealizada novela sentimental (Egido 1982, 75), pero asimismo en papel de proveedoras. Es el caso de Teresa de Ávila, que de simple aficionada sabemos pasó a ensayarse en uno de aquéllos, y el de Teresa de Cartagena, llamando con el pregón de su triste sordera a la puerta grande de la literatura ascético-mística. Instancia creadora destinada a la edificación de un lector o lectora a quienes, fuera de estrictos pero no inexistentes cauces normativos, que como el germen autobiográfico (Rodríguez Rivas 1993, 367-370), es preciso proyectar en competencia tácita y virtual con la literatura profana y prescribe la maestría de estilo que, no por casualidad, es dignamente asumida como base del género.

Teresa de Cartagena anticipa o se incorpora ya a mucho de esto, empezando por la novedad de originar su libro como epidesarrollo de su caso personal e íntimo, igual que lo es en otra ruptura como resulta ser el estreno peninsular de la dedicatoria a otra mujer. Su estrategia juega a una exposición culta, pero gobernada a modo de tirón espontáneo en cada momento de una prosa atildada y a trechos sutil, que en su uso de giros, modismos y proverbios empieza a no desdecir ya del “escribo como hablo” de Juan de Valdés y anuncia aquella suprema elegancia de la monja de Ávila, que tanto envidiaba Fray Luis de León. Se le impone huir, pues, de toda férula pedantesca y por eso la *Arboleda de los enfermos* se aleja –en contra de lo que se viene diciendo– de la engolada retórica de la *consolatio* clásica, porque su autora no busca tanto el consuelo, que la obra invoca con puntualidad canónica, como la irrestañable queja contra la

fatalidad biológica. En lo literario, Teresa de Cartagena se inclina, sobre un plano distinto, en claro favor del semi-experimental *soliloquium* de abolengo agustiniano, germen y muestrario abierto al futuro de un canon no prescriptivo, en línea del decisivo autobiografismo de las *Confesiones* del obispo de Hipona, desconocido para la práctica greco-latina y cercano a aflorar, muy remozado para otros fines, bajo el Humanismo que en España pugnaba por nacer. Cuando la de Ávila afirma que “participa esta encarceladita de esta pobre alma de las miserias del cuerpo” (*Vida* 11.16; Santa Teresa 49) cabe poner en duda si, salvo por el encanto del diminutivo (Weber 1986), se la está escuchando a ella o a su homónima.

Como judeoconversa, Teresa de Cartagena comparte con Teresa de Ávila una experiencia de riesgo que en su edad madura había de sumarse al azote de su enfermedad para el paso de una situación social de privilegio a otra de signo humillante y bajo la cual habrá de madurar la razón de ser de su obra. Ambas autoras confluyen en una actitud apriorística de hallarse atadas en corto en la misma boca del lobo. El gran problema de la literatura ascético-mística, todavía rehuido por la crítica, no es otro que el semítico denominador común de sus grandes figuras (Gómez Menor), esto es, la clase de hecho a que no por invisible sino al contrario, por su magnitud, se viene prefiriendo ignorar. El fondo de una realidad de violencia institucionalizada para siglos y con refuerzo de estratégicos olvidos, ha conducido a una pérdida de claves interpretativas que redundan en anulación o escamoteo de vastos dominios semiológicos, vueltos en verdaderos eriales para su desasistida lectura actual. No se libró de complicaciones la misma santa Teresa y cabe la seguridad de que, aun si no exactamente idénticas, no fueron tampoco desconocidas para Teresa de Cartagena. Aunque bajo módulos cuantitativa y cualitativamente diversos, pisan ambas el terreno de una radical ruptura a partir de la indispensable “experiencia” (Andrés 1978, 237-239; Ríos García) en terminología clave que, para el punto de vista literario, constituye a la vez una básica opción de nuevo cuño expresivo, además de una neta salida en pro de cierto realismo. Y a la vez, sobre el terreno ya religioso, clave o guía suprema de la peregrinación del espíritu en que se aunaban, sin rebelarse ni tampoco ceder, los maestros de almas frente a la desconfianza de escolásticos e inquisidores, que con frecuencia eran una misma cosa.

Se hallaba además de por medio el cruce de una barrera en cuanto una mujer tomaba la pluma para tratar alguna materia religiosa y, como se sabe, Teresa de Ávila fue por lo mismo viviente piedra de escándalo para no pocos coetáneos, unos por timoratos y otros por aviesos. Militaba contra ella la letra –no el espíritu– de la admonición paulina sobre el silencio de la mujer en la Iglesia,<sup>2</sup> y que –*O felix culpa!*– la obligó a desarrollar aquel maravilloso estilo femenino, exento de pretensiones más allá de una sublimada autenticidad familiar. Pero eran tiempos “recios,” con la Inquisición en su cenit bajo Felipe II y santa Teresa sabía muy bien que comprometía la persona y el derrumbamiento de su obra cada vez que ponía mano a describir lo indescriptible de su aventura espiritual. La otra Teresa en cambio había iniciado su vida bajo un clima de benigno privilegio, cuando su familia brillaba en el más alto firmamento del reino. Vino después aquella maldición de la sordera, y no tanto el previsible consuelo doctrinal con que en vano intentaba alejarla de sí. Como una lluvia sobre mojado, su *Arboleda de los enfermos* cuajaba el escándalo de que una mujer se alzara a escribir un *tractado*, osadía equivalente a negar su condición femenina con semejante transgresión de una frontera prohibida. La respuesta polémica fue su *Admiración operum Dey*, neto y precoz alegato feminista lamentablemente desatendido hasta hace muy poco, a la vez que cimienta de la entrada final de Teresa de

<sup>2</sup> “Mulier in silentio discat cum omni subiectione. Docere autem mulierem non permitto, neque dominari in virum: sed esse in silentio” (I Tim., 2, 11-12). “Mulieres in ecclesiis taceant, non enim permittitur eis loqui, sed subditas esse sicut et lex dicit [...] Turpe est enim mulieri loqui in ecclesia” (I Cor., 14, 34-35).

Cartagena como asimismo fundadora, si bien lo haya sido de lleno, en el elenco de magnas figuras en la historia social antes que en la literaria (Rivera Garretas). Su razonamiento va directo al foco del problema: no es que ella postule la igualdad ni física ni intelectual del hombre y de la mujer, pero ello en modo alguno implica superioridad del primero sobre la segunda, conforme al concepto bíblico en su papel como necesaria “ayudadora del varón” (*Admiración*; Cartagena 118) y no como provocación de odiosas contiendas. Esgrime por eso el típico argumento iluminista de la predilección divina hacia los humildes y pobres de espíritu, así como a la vez humilla a los sabios de la borla o del bonete que ahora se ensañan, rebeldes, contra la mujer que escribiera un *tractado* o lo creen apócrifo si ya no plagio “con maliciosa admiración” (*Admiración*; Cartagena 131; Quispe Agnoli). Ciertamente que la hembra por lo común no se ocupa de tareas intelectuales, pero tampoco sin que por ello exista razón para que Dios no dote a quien haya querido para adentrarse en las mismas, lo cual es su propio caso, así como el de su ambicioso *tractado*. La aptitud misma de los hombres ¿no es asimismo otro don divino, como nos enseña el Apóstol? Más difícil era imaginar a Judit como vencedora del tirano “Olinfernes”, en cruce con *infierno* (Surtz 21-40), homólogo en su *Admiración operum Dey* del papel de Job en *Arboleda de los enfermos* y no menos llamado a una similar proyección autobiográfica. Como final, ofrece –sin decirlo en propios términos– una cautelosa defensa del derecho –a medida de la futura sor Juana– de la mujer a una educación superior callando, porque surge por sí sola, la doble muda elocuencia de su propio *curriculum vitae*.

Cabe la seguridad de que nunca cruzó por la cabeza de Teresa de Ávila la idea de un alegato tan a las claras beligerante, lo mismo también de que no dejara de compartir y aun reforzar en su fuero interno lo esencial de dichas tesis. La protesta al modo de su tocaya representaba la clase de lujo que no podía ella soñar, pero no es aventurado que sus ideas hayan tenido alguna resonancia generalizada de muchas manos en los claustros, o incluso que no se reprodujeran en ellos por un propio peso de generación espontánea. La querrela feminista discurre de puntillas por toda la obra de santa Teresa y es causa propinqua de su contrario juego al pregón de su ignorancia, incapacidad mental y aparente renuncia a toda sombra de docencia a cargo de una rústica sin ingenio ni Letras. Teresa de Cartagena la precede al profesar una presencia temática de los “prudentes varones” que desprecian su obra nada más por venir de “flaco mugeril entendimiento” (*Admiración*; Cartagena 113), amén de que componga ella dichos *tractados* (*Admiración*; Cartagena 118) y para colmo de que “en persona que tantos males asientan puede aver algún bien” (*Admiración*; Cartagena 113). Pero hasta los “singulares e grandes ombres” que se maravillan de su logro se muestran en suma insultantes por su asombro ante lo desusado del caso, es decir el *impossibilis* retórico de que “el nescio [*la mujer*] sabe hablar” (*Admiración*; Cartagena 113). Los susodichos “prudentes varones” habrán de reconocer que su obra “no tracta filosofía ni de teología, ni de otra çiençia natural,” sino de las “ascondidas misericordias del Señor” que ella les enseña a discernir “en estos mis públicos males” (*Admiración*; Cartagena 129.) Lo mismo que asimismo juega un punto de sorna al proclamar su respeto al “estado superior e honorable de los prudentes varones” (*Admiración*; Cartagena 118) a quienes por nada del mundo –insiste irónica– desearía estar ofendiendo. De modo implícito ¿no es acaso ella otra Judit, arma –es decir, pluma– en mano, igual que antes encarnara a otro paciente pero irreductible Job?

Teresa de Ávila pedía a sus monjas que fueran “varones fuertes” (*Camino* 11.8; Santa Teresa 209) pero lo dice, sin doblez, figuradamente y las consuela con el argumento inmovible de que cuando Cristo andaba por el mundo no aborreció a las mujeres, “antes las favorecistes siempre con mucha piedad y hallastes en ellas tanto amor” (*Camino* 4.1; Santa



Teresa 193). Recordemos también el texto censurado del código de Valladolid contra los “jueces del mundo”, es decir, los inquisidores, para los cuales “todos varones, no ay virtud de mujer que no tengan por sospechosa” (*Camino* 4.1; Santa Teresa 193), que incitó el análisis feminista del pensamiento de su autora (Weber 1990, 40-41).

Su caso no es el mismo de Teresa de Cartagena: comienza por ser personaje de alta visibilidad en todo el reino y se halla bajo continua vigilancia, con el manuscrito del *Libro de la vida* en secuestro de la Inquisición y todo un proceso en regla, pendiente por mucho tiempo nada más de la luz verde del organismo supremo (Llamas Martínez 1970), con cuyos altos responsables no le faltó una medida de suerte, si es que no se prefiere llamarla protección divina. A la vez, no era tampoco mujer para quedarse callada y su pluma disponía de sobrados recursos para, más allá de apologías, pasar también al ataque, con prodigios de matización que por fin comienzan a ser estudiados (Marcos 2001 y 2003). No es este el momento de recopilar la multitud de pasajes, comentarios e insinuaciones con que la santa, rara vez de modo frontal y por lo común de manera ladeada, ocasional o indirecta, manifiesta su preocupación por la vigilancia y malévolas asociaciones de que su obra viene siendo objeto. Fuerte luchadora, pero siempre femenina y de impecable guante blanco, dosifica con sutileza el picante, la sal y el acíbar como la gran cocinera que tanto sabía de hallar a Dios “entre los pucheros” (*Fundaciones* 5.8; Santa Teresa 509). Donosa salida, por vía de ejemplo, la calificación de su amigo “el caballero santo” don Francisco de Salcedo, en el fino *Vejamen* en que jocosamente enjuicia las devotas aportaciones de sus fieles amigos:

Y lo peor de todo es que si no se desdice, havré de denunciar de él a la Inquisición, que está cerca. Porque después de venir todo el papel diciendo: esto es dicho de san Pablo y del Espíritu Santo, dice que ha firmado necedades. Venga luego la enmienda: si no, verá lo que pasa (Santa Teresa 1095).

Cuando en 1563 puede al fin iniciar la Descalcez en San Joseph de Ávila pasa a consolidarla con su *Camino de perfección*, viéndose nominalmente autorizada en su cargo de priora a la instrucción por escrito de sus monjas. Es para ella un momento crítico, muy consciente del riesgo que con aquella interpretación algo amplia corre lo mismo en lo grande que en lo pequeño, en su “palomarcito” igual que en toda la Iglesia. Acaba de estallar en Francia la primera guerra de religión, en 1562, y se ve “mujer y ruin, e imposibilitada de aprovechar nada en el servicio del Señor,” cuando lo que se halla pendiente es un terrible cuadro de perdición de almas, ante el cual no cabe abrigar indiferencia. Dios tiene a la sazón pocos amigos y es esencial que éstos lo compensen no hierro en mano, sino en cumplimiento de los consejos evangélicos, deber que tanto más incumbe a sus hijas “para que todas ocupadas en oración por los que son defensores de la Iglesia y predicadores y letrados que la defienden, ayudásemos en lo que pudiésemos a este Señor mío, que tan apretado le traen” (*Camino* 1.2; Santa Teresa 185). La santa desdeña el trágico disparate de toda opción militar porque “fuerzas humanas no bastan a atajar este fuego (aunque se ha pretendido hacer gente para si pudieran a fuerza de armas remediar tan gran mal y que va tan adelante)” (*Camino* 3.1; Santa Teresa 190). Nada más cuenta allí el refuerzo espiritual de la Iglesia, para lo cual no dejará de hacer lo “poquito” que esté de su mano y las de sus monjas, que será recabar divino. En desarrollo de la misma idea increpa a “estos traidores que tan apretado le traen,” y que resultan no ser los “luteranos” sino los mismos cristianos que le estarían más obligados:

A los que mijores obras hacéis, los que más os deven, a los que cogéis para vuestros amigos, entre los que andáis y os comunicáis por los sacramentos, no están hartos, señor de mi alma, de los tormentos que os dieron los judíos.

4. Por cierto, Señor, no hace nada quien se aparta del mundo ahora; pues a Vos os tienen tan poca ley, ¿qué esperamos nosotros?, ¿por ventura merecemos mejor nos tengan ley?, ¿por ventura hémosles hecho mijores obras para que nos guarden amistad los cristianos?, ¿qué esperamos ya los que por la bondad del Señor estamos sin aquella roña pestilencial?; que ya aquéllos son del demonio. ¡Buen castigo han ganado por sus manos y bien han granjeado con sus deleites fuego eterno! ¡Allá se lo hayan!, aunque no se me dejan de quebrar el corazón ver tantas almas como se pierden; mas del mal no tanto, querría no ver perder más cada día (*Camino* 1.3-4; Santa Teresa 186).

Teresa de Ávila ha marchado sobre la cuerda floja en semejante debate a dos bandas. Los susodichos “predicadores y letrados” son aquí modos de llamar al alto clero, una continua preocupación suya escandalizada de su mundanidad y por vidas pasadas en la clase de transgresiones que no necesita mencionar. ¿No son acaso peores que “los judíos” tan denigrados? La herejía vive alentada en primer lugar por el mal ejemplo y ausencia de buenas obras. Y es mucho lo que allí se halla en juego: los “luteranos” serán tenidos por ganado “roñoso,” pero no se dice que dejen por eso de ser “cristianos.” Las respuestas quedan para el fuero de las conciencias y el alma mística de santa Teresa no supone aquí sino un máximo compromiso con la realidad insobornable. Se encrespa en Francia una guerra religiosa que la hispana Monarquía en gran parte luchará por poderes, pero ella no cree en otro auxilio que el de sus “poquitas” monjas en su cultivo de heroicas virtudes desde la paz sin pretensiones de su humilde claustro abulense. Teresa, por lo demás, no se atreve ni aun a soñar con una inconcebible ordenación sacerdotal. No es de pasar por alto la iconografía de santa Teresa predicando desde el púlpito doctoral a un público de eclesiásticos, procedente del convento de carmelitas descalzos de Pastrana, en la contraportada de los documentos sobre su proceso canónico (*Congregatio*). Más allá de toda categoría histórica, su pensamiento constituye una lección ideal del absoluto cristiano de todos los tiempos.

Teresa de Cartagena no es tan sutil ni de tan de largos alcances, pero no se hallaba lejos de una convicción similar. Parece a primera vista por entero alejada de las razones del presente y solo en un determinado momento, tratando del pecado de soberbia, se permite una abierta, durísima querrela acusatoria: “a las vezes acaesçe c’así [*en*] esta figura de perlados o pontífices entra el príncipe de tiniebras, haziéndoles dar mal cabo de sí e de sus súbditos” (*Arboleda*; Cartagena 78.) El áspero lenguaje emerge por un instante de un caparazón de preñado silencio, en alianza con el habitual laboreo interno o doble trabajo material de acceder a un lector específico y minoritario. Un tipo de escalada retórica que en el caso de ambas escritoras reclama calificar como pura estrategia femenina, pero que no es único ni deja de ser esencial para la caracterización profunda de todo el brote ascético-místico.

Teresa de Cartagena escribe su *Arboleda* en fecha que por fin ha sido establecida con firmeza entre 1470-1480 (Kim 2008, 45; Giordano 2010, 67; Trillia 51), pero según se dedujo desde su edición de 1967, no podía alejar de su memoria el *putsch* anarquizante con que en 1449 Pero Sarmiento había puesto de manifiesto en Toledo la profunda crisis de la dinastía Trastámara (Benito Ruano; Domínguez Ortiz), con el atropello de todos sus resortes políticos y morales en el ataque y despojo de los conversos que refrendaba la funesta Sentencia-Estatuto (Round 1966; Netanyahu 314-420; Escudero 82-89), que por primera vez los denunciaba, en grupo, como

herejes judaizantes e incapacitados a perpetuidad para el ejercicio de oficios públicos en la primera ciudad del reino (González Rolán-Saquero Suárez-Somonte). La fatal sacudida que encendió las primeras ejecuciones en hoguera condujo, a pesar de la protesta de juristas, teólogos y hasta bulas papales, a una claudicante agua de borrajas que dejaba en el aire a la Sentencia-Estatuto y determinó una pugna entre la *élite* judeoconversa, abroquelada de la contraria enseñanza paulina, contraria a toda discriminación entre cristianos procedentes del judaísmo o de la gentilidad, y los partidarios de condenar a la totalidad del grupo como apóstatas merecedores del fuego. El forcejeo entre jerónimos evangélicos y mendicantes inquisitoriales (Round 1992; Sicroff 1982), salpicado de sangrientos choques urbanos en todo el reino, perduró hasta la implantación del Santo Oficio por Fernando e Isabel en 1478, acorde para siglos con las ideas básicas de Pero Sarmiento y sus implacables partidarios de 1449.

Teresa de Cartagena, producto humano de la relativa bonanza judeoconversa de la primera mitad del siglo, sufrió en todo su rigor aquella caída en un abismo de violencia (Pastore), probablemente acompañada del avance paulatino de su sordera. Fue su tío y protector don Alonso de Cartagena, obispo de Burgos, el más lúcido enemigo de Pero Sarmiento y de cuanto éste significaba, con la aportación central en 1450 de su *Defensorium unitatis christianae* (Cartagena; Verdín-Díaz), demoledora condena evangélica de su criminal demagogia, a la vez que documento básico, aunque casi soslayado, para la moderna historia social y religiosa peninsular. Hutton, primer editor de *Arboleda de los enfermos*, no tuvo dificultad para identificar un pasaje sin duda alusivo en penosa vena traslaticia de aquellos luctuosos desórdenes:

Bien así por qualquier cobdiçia temporal que contra nuestra ánima se levante, es fecho grand ruido en la çibdat de nuestra conçiencia; e si todo este maldito pueblo se levanta contra el ánima nuestra, en tanto mayor peligro es peor librada de ésta (Cartagena 46).

Quien así escribe es una mujer traumatizada en la magna contienda de su siglo y que ha asimilado a fondo las directrices fundamentales del *Defensorium* que jamás cita, aunque confirma con léxico despectivo su execración de cuanto aun de lejos pueda sonar como actitud populista o igualitaria (Hussar), lo mismo que las duras luchas concejiles por cuestión de “linaje”, otro vocablo emponzoñado.

Avances de última hora empiezan a desmadejar asimismo preciosos aspectos biográficos de Teresa de Cartagena. A raíz de los primeros excesos toledanos, su tío don Alonso le obtenía una bula papal para autorizar su paso de la orden franciscana a la cisterciense y, poco después, otra similar para garantizarle en ella su eventual acceso a cualquier oficio en el claustro e incluyendo expresamente el de abadesa (Seidenspinner-Núñez y Kim), con evidentes miras a una posibilidad cercana. Los judeoconvertos de ambos sexos tuvieron que luchar con los estatutos particulares para admisión en la mayoría de las órdenes religiosas. Las monjas *ex illis* se veían sometidas en los conventos al peor trato discriminatorio (Gil 2: 68-70).

Las razones para este cambio son bastante obvias: pese a que Teresa de Cartagena no deja en ningún momento de manifestar su amor por la figura de su padre San Francisco de Asís, la insatisfacción con un convento de clarisas es lógica a la vista de la opción de los franciscanos, orden identificada con la masa popular (Sicroff 1960, 68) y partidaria por tanto de la revuelta anti-elitista. Igual que, en sentido contrario, ocurre con la meditada por el aristocrático Císter, que en Burgos sólo podía ser el monasterio de las Huelgas, destinado a acoger tanto *in vitam* como *in mortem* a altas señoras de sangre real (Rodríguez López; Escrivá de Balaguer; Lizoain y García). Por lo mismo, su abadesa poseía amplios privilegios jurisdiccionales que *mutatis*

*mutandis* la acercaban a una inaudita jerarquía femenina y para la cual se hallaba Teresa harto bien preparada. Se trasluce asimismo su grado de frustración ante la imprevista sordera que impedía la jugada maestra con que la familia Santamaría-Cartagena miraba a consolidar su poder en la esfera eclesiástica del reino.

No deja de ser curioso el tamiz alzado por la desdichada Teresa para autocensurar toda mención explícita tanto de semejante catástrofe como de sus cotidianas ramificaciones. Su obra es producto típico de la etapa de forcejeo entre judeo-conversos y cristianos viejos entre 1450 y 1478. Por entero disculpable que no quiera verse del todo arrastrada a ella y por lo mismo no vaya más allá de alzar una punta del velo, pero harto significativa, cuando confiesa: “Maravíllanse las gentes de lo que en el tratado escreví e yo me maravillo de lo que en la verdad callé” (*Admiración*; Cartagena 131.) ¿Qué ha callado, pues, Teresa de Cartagena? La crítica comienza a rellenar algunos huecos acerca de su encontronazo con lo cargado del ambiente: el anticristiano “allegamiento de personas” (*Admiración*; Cartagena 131) y todo un sustrato programático en que la dolencia deviene alegoría colectiva, resonada en eco militante contra el texto del agitador Marcos García y su ponzoñoso *Estatuto* de 1449. Lo mismo también a la sordera moral, enfermedad o hasta lepra del alma que, para el sentir popular, corroen al judío lo mismo público que secreto. La queja nosológica deviene entonces trasunto del dolor no personal sino colectivo de un grupo no menos “enfermo,” esto es el grueso de una *arboleda* de incurables afligidos y traslaticia como resonante de la conciencia de su autora. La tarea de menuda señalización y lectura profunda de tales aspectos no ha hecho más que empezar.

Tienen pues las dos Teresas no poco de hermanas. Nobiliaria la de Cartagena y burguesa la de Ávila, son sin embargo armonía preestablecida en lo que toca a su indiferencia hacia bajos estratos sociales, y si la una se identifica *ad extra* con la fuerte y armada Judit, la otra elige *ad intra* a la apasionada Magdalena neotestamentaria. Una misma dinámica de grupo las sume en un río subterráneo en que se agitan lo insinuado, lo tácito, lo denegado y lo para siempre secreto. Se dan entre ellas básicas distancias: si la de Cartagena es presa de un resentimiento autodestructivo, la de Ávila es generosa, sincera y ecuánime hasta el punto inevitable en que por prudencia ha de tirar de las riendas: “Teresa, en calidad de descendientes de judíos, vivió en un clima de franca ruptura, de temores contenidos y trágicos presentimientos” (Egido 1987, 86). Las páginas de ambas ofrecen, en distintas dosis, idéntica receta de saltos y lagunas, supresiones y rincones oscuros. Baste pensar, sin ir más lejos en la ambigüedad del *Libro de la vida* acerca de los años juveniles, actitud hacia el padre y secretos de la vida familiar, claramente determinados por autocensuras y estrategias que afloraban ya en los albores de una existencia marcada por el disimulo, la amenaza y la delación. Todo un aparato inquisitorial materializado en germen para Teresa de Cartagena y vuelto moneda corriente para la de Ávila, que ha de clavar en su obra un marchamo de lenguaje cifrado para la atención de un despierto lector abocado a complicidad solidaria.

El madrugarse cronológico de Teresa de Cartagena en simultaneidad con una profunda crisis socio-religiosa marca otro hito imposible de ignorar y cuya repercusión no es todavía bien conocida (Rodríguez Rivas 1991-1992; Andrés 1997, 185-186), pero lo que sin duda sabemos es que no era ningún juego intrascendente ni tampoco volatín o capricho Renacentista, Barroco ni Neoclásico. La literatura ascético-mística responde a una marea interior de imposiciones fácticas, que nadie explica mejor que el propio caso de ambas Teresas. No procede éste del aula, de la plaza pública ni siquiera del templo, sino de una especial temperatura humana que la acoge en el terreno personal e íntimo de la lectura reposada, sin que surja dificultad en reconocer que su recepción y consumo hubiera de coincidir a grandes trazos con el macrofenómeno de la

modernidad literaria. Fruto de una historia sin paralelo extra-peninsular en sus raíces y arrastres semíticos, acoge igualmente pero en proporción variable las corrientes renovadoras del norte de Europa. En días de serio traumatismo confesional se rehúsa a ninguna rebeldía a cara descubierta: el pujante reformismo ortodoxo español tuvo un arranque lozano, pero no está por ningún clima herético de facies foránea, por la sencilla razón de su cerrado carácter elitista en ausencia de todo fermento popular. La masa pechera es aquí antisemita y pro-inquisitorial, como se demostró en Toledo durante la revuelta de 1449, y ello supone un mundo de diferencia. El fenómeno peninsular venía de un reloj distinto, cuyo rodaje se debía a resortes más sutiles que no la mera vigilancia inquisitorial, de siempre torpe y cegata como todos los artilugios represivos que en el mundo han sido y reductibles en suma al usual palo de ciego.

Lutero y Calvino fueron aquí objeto de entera repulsa en comparación con la obsesiva polémica en torno a Erasmo, y nada más toscamente injusto que la condena retrospectiva que, en uso de una óptica tridentina, se ha venido proyectando peyorativamente sobre todo conato de evangelismo renovador. Heterodoxos de cuerpo entero no hubo más que uno que fue Miguel Servet, nacido en 1511 y muerto en 1553, y de él se encargó Calvino en Ginebra, ganándole con ello el salto a la Inquisición. La herejía se dio también aquí proteica, insidiosa y persistente, pero fue la del iluminismo *dexado*, un fenómeno gradualista, cuyas salpicaduras amargaron la existencia de los grandes espirituales hispanos. Dieron éstos su batalla particular, en conflicto latente con el espíritu de Trento –presente o futuro– en un terreno decisivo, como era el de postular una exigente a la vez que matizada religiosidad seglar frente a la del modelo monástico del medievo. Todos sabían también más de lo que confesaban y hasta en Teresa de Ávila cabe detectar obvias resonancias valdesianas, igual que también de Erasmo (Comas 99). En las manos inevitables de los conversos cuajaba una tensión contra no la ortodoxia sino –otro fenómeno moderno– frente al pensamiento controlado, o como decía con acierto Baltasar Gracián, “libertad de ingenio” (Bell). Pugna en suma del espíritu de Erasmo frente al de Melchor Cano por el cristiano de filas, que era lo que estaba en juego y quedó pendiente en tablas para el futuro, cabría decir que hasta el mismo día de hoy.

La cuidadosa asepsia ortodoxa de aquella literatura de humano trasfondo semítico no impedía la consolidación de una personalidad propia lo mismo individual que de grupo, en el que se agitaba un légamo de lógica insatisfacción y una busca de alternativas frente al macizo inmovilismo escolástico (Rosenstock 71-80). Una religiosidad como la de Teresa de Cartagena no será de tachar como judaizante, por más que arraigue en un oblicuo atavismo que tampoco habría de pasar desapercibido rabínico (Hussar 153-157). Podían los conversos ser sinceros cristianos, pero no por ello desertores de una modalidad peculiar, alternativa y compleja, que del otro lado se calificaba como deletérea “inquietud” en erosión o detrimento de la castiza y comunal mano muerta. Una minoría inclinada a despuntes tildados de “novedades” de diverso orden y en cuyo fondo se agitaba la presencia de la mujer como subgrupo funcional, tanto en los claustros como fuera de ellos en la proliferación del beguinaje (Giordano 1997), con sus beatas de todos los colores o incluso investidas en el papel de predicadoras –Francisca Hernández, María Cazalla, Isabel Ortiz– y jefatura de círculos alumbrados. Suponen entre todas un inédito fermento socio-religioso lo mismo en lo espiritual que sobre el plano literario, siendo de subrayar cómo Teresa de Cartagena inflexiona la inercia peninsular del cenobio femenino, cuyo medievo no conoció en España una Hildegarda de Bingen, una Catalina de Siena o una Margery Kempe. Las aguas corrían lentas, pero no dejaban de hacerlo bajo el puente que en una perspectiva de *longue durée* conducía al magno avance conceptual supuesto por Teresa de Ávila y su aún semi-inexplorada legión de imitadoras, que para siempre rescatan para el convento la estridente

jefatura de las beatas (Arenal; Manero Sorolla 2005; Harpoel). Un doble espaldarazo que, aparte de su aportación al pensamiento religioso, acota un legítimo espacio intelectual para la mujer en vísperas de un tercer acto, pendiente de representación a cargo del genio mejicano de sor Juana (Vicente García; Castro Ponce; Paz).

El sello de la creatividad femenina, que lima aristas pero a su vez también las suscita, se incorpora como sostenido factor a la caracterización histórico-literaria del brote ascético-místico y crea en el momento actual la oportunidad de enriquecer su mapa con la compleja gama de sus implicaciones desconocidas, olvidadas o semiocultas. Un desafío de laboriosidad que a la vez ha de reconciliarse con la idea de barreras insuperables, porque el universo espiritual es de por sí hermético y cerrado –conforme al étimo de *místico*– hasta lindar con la clandestinidad en sus más decisivas manifestaciones. Nuestro modesto laboreo no debe olvidar nunca que aquella literatura es pan amasado de muchos y muy diversos trigos de que apenas si tenemos noticia, pero uno de los cuales es sin duda el multiforme sello judeoconverso, inexistente fuera del ámbito hispanófono.

**Obras citadas**

- Alonso Cortés, Narciso. "Pleitos de los Cepedas". *Boletín de la Real Academia de la Historia* 25 (1946): 85-110.
- Amador de los Ríos, José. *Historia crítica de la literatura española*. 7 vols. Madrid, 1865.
- Andrés, Melquíades. "Algunas disputas en el campo de la mística española de la Edad de Oro". *Burgense* 19 (1978): 229-253.
- . *San Juan de Ávila, maestro de espiritualidad*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.
- Arenal, Electa. "The Convent as Catalyst for Autonomy. Two Hispanic Nuns of the Seventeenth Century". Ed. Beth Miller. *Women in Hispanic Literature. Icons and Fallen Idols*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1983. 147-183.
- Avallé-Arce, Juan Bautista de. "Más sobre Pedro de Cartagena, converso y poeta del *Cancionero general*". *Modern Language Studies* 11 (1981): 70-82.
- Baruzi, Jean. *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*. París: F. Alcan, 1924.
- Bataillon, Marcel. "Santa Teresa, lectora de libros de caballerías". *Correo Erudito* 5.37 (1952): 265-266.
- Bell, Aubrey F. G. "The Renaissance in Spain". *Revue Hispanique* 80 (1930): 319-652.
- Belmonte Díaz, José. *Judíos e Inquisición en Ávila*. Ávila: Caja de Ahorros de Ávila, 1989.
- Benito Ruano, Eloy. *Los orígenes del problema converso*. Madrid: Real Academia de la Historia, 2001.
- Blanchard, Pierre. "La structure augustinienne de la pensée thérésienne". *Divinitas* 7 (1963): 351-386.
- Cantera Burgos, Francisco. "La conversión del célebre talmudista Salomón-Levi (Pablo de Burgos)". *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo* 15 (1935): 347-419.
- . *Alvar García de Santa María. Historia de la judería de Burgos y de sus conversos más egregios*. Madrid: CSIC, 1952.
- Cartagena, Alonso de. *Defensorium unitatis christianae*. Ed. Manuel Alonso. Madrid: CSIC, 1943.
- Cartagena, Teresa de. *Arboleda de los enfermos / Admiración operum Dey*. Estudio preliminar y edición de Lewis Joseph Hutton. Madrid: Real Academia Española, 1967.
- Castro Ponce, Clara. "El sí de las hermanas: la escritura y lo intelectual en la obra de Teresa de Cartagena y sor Juana Inés de la Cruz". *Cincinnati Romance Review* 18 (1999): 15-21.
- Comas, Antonio. "Espirituales, letrados y confesores en santa Teresa de Jesús" Ed. Juan Maluquer de Motes y Nicolau. *Homenaje a Jaime Vicens Vives*. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1967. 2: 85-99.
- Congregatio pro Causis Sanctorum. *Santa Teresa de Jesús doctora de la Iglesia. Documentos del proceso canónico*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1970.
- Cortés Timoner, María del Mar. *Teresa de Cartagena, primera escritora mística en lengua castellana*, Málaga: Universidad de Málaga, 2004.
- Deyermond, Alan. "«El convento de dolencias»: The Works of Teresa de Cartagena". *Journal of Hispanic Philology* 1 (1976): 19-29.
- Domínguez Ortiz, Antonio. *Los judeoconversos en España y América*. Madrid: Istmo, 1971.
- Egido, Aurora. "La configuración alegórica de «el castillo interior»". *Boletín del Museo e Instituto 'Camón Aznar'*, X (1982), 69-193

- . "Santa Teresa contra los letrados. Los interlocutores en su obra". En *El águila y la tela. Estudios sobre santa Teresa de Jesús y san Juan de la Cruz*. Palma: José J. de Olañeta-Universitat de Les Illes Balears, 2010. 43-77.
- Egido, Teófanos. *El elemento judeoconverso de santa Teresa: pleito de hidalguía de los Cepeda*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1986.
- . "La novedad teresiana de Américo Castro". *Revista de Espiritualidad* 32 (1987): 82-94.
- Escrivá de Balaguer, José María. *La abadesa de las Huelgas*. Madrid: Editorial Luz, 1944.
- Escudero, José Antonio. *Estudios sobre la Inquisición*. Madrid: Colegio Universitario de Segovia-Marcial Pons Ediciones de Historia, 2005.
- Etchegoyen, Gastón. *L'amour divin. Essai sur les sources de sainte Thérèse*. París, E. de Boccard, 1923.
- Fernández Gallardo, Luis. *Alonso de Cartagena. Una biografía política en la Castilla del siglo XV*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2002.
- Fernández López, Sergio. *Lectura y prohibición de la Biblia en lengua vulgar. Defensores y detractores*. León: Universidad de León, 2003.
- Fernández Ruiz, César. "Medicina y médicos en la obra de santa Teresa de Jesús". *Revista de Espiritualidad* 23 (1964) 186-209.
- García de la Concha, Víctor. "Libros de caballerías a lo humano y a lo divino". En *El arte literario de Santa Teresa*. Barcelona: Ariel, 1978.
- García Figar, Antonio. "Formación intelectual de santa Teresa de Jesús". *Revista de Espiritualidad* 4 (1945): 169-186.
- Gil, Juan. *Los conversos y la Inquisición sevillana*. 2 vols. Sevilla: Universidad de Sevilla-Fundación El Monte, 2000.
- Giordano, María Laura. "Proyecto político y aspiraciones reformadoras en las cartas de una beata del siglo XVI" *Manuscripts* 17 (1999): 57-68.
- . "La ciudad de nuestra conciencia: los conversos y la construcción de la identidad judeo-cristiana (1449-1556)". *Hispania Sacra* 125 (2010): 43-91.
- Gómez Menor, José Carlos. "Linaje judío de escritores religiosos y místicos españoles del siglo XVI". Ed. Ángel Alcalá. *Judíos, sefarditas, conversos. La expulsión de 1492 y sus consecuencias*. Valladolid: Ámbito, 1995. 587-600.
- Gonzalez Rolán, Tomás, y Pilar Saquero Suárez-Somonte. *De la Sentencia-Estatuto de Pero Sarmiento a la Instrucción del Relator*. Madrid: Abén Ezra Ediciones, 2012.
- Groult, Pierre. *Les mystiques des Pays-Bas et la littérature espagnole du seizième siècle*. Louvain: Librairie Universitaire Uystpruyst, 1927.
- Herpoel, Sonja. "Mujeres vistas por sí mismas". Ed. María Cruz García de Enterría et al. *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 1998. 799-805.
- Herraiz, Maximiliano. "Experiencia y teología (Teresa de Jesús, vida y palabra)". *Teología Espiritual* 22 (1978): 7-36.
- Howe, Elizabeth T. "St. Teresa's 'Meditaciones' and the Mystic Tradition of the «Canticle of Canticles»". *Renascence* 33 (1980): 47-64.
- Howells, Edward. *John of the Cross and Theresa of Avila: Mystical Knowing and Selfhood*, New York: Crossroad, 2002.
- Hussar, James. "The Jewish Roots of Teresa de Cartagena's *Arboleda de los enfermos*". *La Corónica* 35.1 (2006): 151-169.



- Kim, Yonsoo. *El saber femenino y el sufrimiento corporal de la temprana Edad Moderna. 'Arboleda de los enfermos' y 'Admiración operum Dey'*. Córdoba: Universidad de Córdoba, 2008.
- . *Between Desire and Passion: Teresa de Cartagena*. Leiden: Brill, 2012.
- León Tello, Pilar. *Los judíos de Ávila*. Ávila: Diputación de Ávila, 1963.
- Lizoain Garrido, José Manuel, y Juan José García. *El monasterio de Las Huelgas. Historia de un señorío cisterciense burgalés (siglos XII y XIII)*. Burgos: Ediciones J. M. Garrido Garrido, 1988.
- Llamas Martínez, Enrique. *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*. Madrid: Academia de Doctores, 1970.
- . "Jerónimo Gracián de la Madre de Dios, compañero y confesor de santa Teresa". *Revista de Espiritualidad* 34 (1975): 378-395.
- Manero Sorolla, María Pilar (ed.) *Santa Teresa de Jesús, Antología*. Barcelona: Promociones y Publicaciones Universitarias, 1992.
- . "María de San José y Luisa de la Cerda: género, poder y espiritualidad en el inicio de la reforma teresiana". Ed. Pedro M. Piñero. *Dejar hablar a los textos: Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2005. 1: 441-460.
- Marcos, Juan Antonio. *Mística y subversiva: Teresa de Jesús (Las estrategias retóricas del discurso místico)*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2001.
- . "Todo son estratagemas (sobre Santa Teresa y el discurso místico)". *Revista de Espiritualidad* 243 (2002): 161-183.
- Marichal, Juan. "El proceso articulador del siglo XV: de Cartagena a Pulgar". Juan Marichal, *La voluntad de estilo (teoría e historia del ensayismo hispánico)*. Barcelona: Seix Barral, 1957.
- Márquez Villanueva, Francisco. "Santa Teresa y el linaje". *Espiritualidad y literatura en el siglo XVI*. Madrid: Alfaguara, 1968. 141-205.
- . "El símil del Castillo interior: sentido y genesis". *Congreso Internacional Teresiano, 4-7 octubre, 1982*. Ed. Teófanos Egido *et al.* Salamanca: El Congreso, 1983. 2: 495-522.
- . "Ávila, ciudad morisca y cuna de espiritualidad cristiana". Ed. Abdeljelil Termini. *Mélanges María Soledad Carrasco Urgoiti*. Zaghuan: Fondation Temimi pour la recherche scientifique et l'information, 1999. 1: 209-219.
- Melgar y Abreu, Bernardino de. Marqués de San Juan de Piedras Albas. *Fray Jerónimo Gracián de la Madre de Dios*. Madrid: Real Academia de la Historia, 1918.
- Netanyahu, Benzion. *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain* New York: Random House, 1995.
- Oeschlin, Louis. *L' intuition mystique de Saint Thérèse*. París: Presses Universitaires, 1946.
- Osuna, Fray Francisco de. *Tercer abecedario espiritual [1527]*. Ed. Melquíades Andrés. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1972.
- Pastore, Stefania. *Il Vangelo e la spada. L'Inquisizione di Castiglia e i suoi critici*. Roma: Edizioni di Storia e Letterature, 2003.
- Paz, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Peñalver Gómez, Patricio. *La mística española (siglos XVI y XVII)*. Madrid: Akal, 1997.
- Pérez, Joseph. "Observaciones sobre el linaje de santa Teresa". Ed. Pedro M. Piñero. *Dejar hablar a los textos: Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2005. 1: 461-471.

- Quispe Agnoli, Rocío. “«Anse marauillado que muger haga tractados»: Defensa de la escritura en Teresa de Cartagena”. Ed. José Manuel Lucía Megías. *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 1990. 2: 1227-1239.
- Recio Ferreras, Eloy. *Gómez Manrique, hombre de armas y letras (siglo XV)*. Hato Rey: Publicaciones Puertorriqueñas, 2005.
- Ríos García, Salvador. “Experiencia y transmisión de la fe en Teresa de Jesús”. *Revista de Espiritualidad* 243 (2002): 232-254.
- Rivera Garretas, María Milagros. “La ‘Admiración de las obras de Dios’ de Teresa de Cartagena y la querrela de las mujeres”. Ed. Cristina Segura Graíño. *La voz del silencio, Fuentes directas para la historia de las mujeres*. Madrid: Asociación Cultural Almudayna, 1992. 277-299.
- Rodríguez López, Amancio. *El Real Monasterio de Las Huelgas de Burgos y el Hospital del Rey*. 2 vols. Burgos: Centro Católico, 1907.
- Rodríguez Rivas, Gregorio. “La influencia de Teresa de Cartagena en el ‘Audi filia’ de Juan de Ávila”. *Archivum* 41-42 (1991-1992): 329-337.
- . “La autobiografía como *exemplum*: La arboleda de los enfermos de Teresa de Cartagena”. Ed. José Romera Castillo. *Escritura autobiográfica. Actas del II Seminario Internacional del Instituto de Semiótica Literaria y Teatral*. Madrid: Visor Libros, 1993. 367-370.
- Rose, Constance. “Teresa de Cartagena and the Uncircumcised Ear”. Ed. Mary G. Berg y Lanin A. Gyurko. *Studies in Honor of Denah Lida*. Potomac, Maryland: Scripta Humanistica, 2005. 854-895.
- Rosenstock, Bruce. *New Men: Conversos, Christian Theology, and Society in Fifteenth-Century Castile*. London: Queen Mary University of London, 2002.
- Round, Nicholas G. “La rebelión toledana de 1449”. *Archivum* 16 (1966): 385-446.
- . “Alonso de Espina y Pero Díaz de Toledo: ‘Odium theologicum’ y ‘Odium academicus’”. Ed. Antonio Vilanova. *Actas del X Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Barcelona: PPU, 1992. 319-330.
- Sacramentado, Crisógono de Jesús. *Santa Teresa de Jesús. Su vida y su doctrina*. Barcelona: Labor, 1936.
- Santa Teresa de Jesús. *Obras completas*. Ed. Efrén de la Madre de Dios y Otger Steggink. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1962.
- Seidenspinner-Nunez, Dayle. *The Writings of Teresa de Cartagena*. Cambridge: D. S. Brewer, 1998.
- , y Yonsoo Kim. “Historicizing Teresa: Reflections on New Documents Regarding Sor Teresa de Cartagena”. *La Corónica* 32.2 (2004): 121-150.
- Senra Varela, Avelino. “La enfermedad de santa Teresa de Jesús: una enfermedad natural en una vida proyectada a lo sobrenatural”. *Congreso Internacional Teresiano, 4-7 octubre, 1982*. Ed. Teófanos Egido *et al.* Salamanca: El Congreso, 1983. 3: 1047-1056.
- Serís, Homero. “Nueva genealogía de santa Teresa”. *Nueva Revista de Filología Hispánica* 10 (1956): 365-384.
- Serrano y Sanz, Manuel. *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1883*. 2 vols. Madrid: Rivadeneyra, 1903.
- Sicroff, Albert A. *Les controverses des statuts de pureté de sang en Espagne du XVe au XVII siècle*. París: Didier, 1960.

- . "El *Lumen ad revelationem gentium* de Alonso de Oropesa como precursor del erasmismo en España". *Actas del IV Congreso Internacional de Hispanistas*. Salamanca: Asociación Internacional de Hispanistas, 1982. 2: 655-664.
- Souvignier, Britta. *La dignidad del cuerpo. Salvación y sanación en santa Teresa de Jesús*. Madrid: EDE, 2008.
- Stoll, André. "Conversiones / inversiones. Modelos de asimilación para moros / moriscos y judeoconversos en la literatura española del siglo XVI". Ed., Pedro M. Piñero. *Dejar hablar a los textos: Homenaje a Francisco Márquez Villanueva*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2005. 2: 775-810.
- Surtz, Ronald E. *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila*. Philadelphia; University of Pennsylvania Press, 1995.
- Talavera, Fray Hernando de. *Católica impugnación* [1487]. Ed. Francisco Martín Hernández. Barcelona: Juan Flors, 1961.
- Tapia, Serafín de. "La alfabetización de la población urbana castellana en el Siglo de Oro". *Historia de la Educación* 12-13 (1993-1994): 275-307.
- . "Los judíos de Ávila en vísperas de la expulsión" *Sefarad* 57 (1997): 135-178.
- Trillia, Raquel. "Teresa de Cartagena: Agent of Her Own Salvation". *Revista Canadiense de Estudios Hispánicos* 32. (2007): 51-70.
- Tyler, Peter. "Teresa of Avila's Transformative Strategies of Embodiment in 'Meditations on the Song of Songs'". Ed. Edward Howells y Peter Tyler. *Sources of Transformation. Revitalising Christian Spirituality*. New-York-London: Continuum International Publishing Group, 2010. 135-145.
- Verdín-Díaz, Guillermo. *Alonso de Cartagena y el 'Defensorium Unitatis Christianae'*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 1989.
- Vicente García, Luis M. "La defensa de la mujer como intelectual en Teresa de Cartagena y sor Juana Inés de la Cruz". *Mester* 18.2 (1989): 95-103.
- Weber, Alison. "Teresa's 'Delicious' Diminutives. Pragmatics and Style in *Camino de perfección*". *Journal of Hispanic Philology* 10 (1986): 211-217.
- . *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*. Princeton: University Press, 1990.