

## La codificación de la espiritualidad femenina de Teresa de Cartagena y Santa Teresa de Ávila\*

Yonsoo Kim - Ana María Carvajal Jaramillo  
(Purdue University, West Lafayette)

La codificación del discurso bélico como forma de transmitir la experiencia religiosa ha sido estudiado exhaustivamente en relación con el *Libro de la vida* de Santa Teresa (1515-1582). Marcel Bataillon (21-23), por ejemplo, ya indicó la relación de la santa con las lecturas de libros de caballerías y la huella que éstas dejaron en su escritura. Otros críticos posteriores han refutado ese origen, pero sin poner en duda la presencia del discurso bélico en la santa.<sup>1</sup> En la prosa femenina de España que precedió a la santa, la primera escritora castellana Teresa de Cartagena (a. 1425-?) también aprovechó extensivamente el discurso bélico en su *Admiración operum Dey*, pero no ha sido estudiado hasta ahora. Por tanto, la presente investigación realiza un primer análisis comparatista del empleo de las dos autoras de este tema. La reflexión que hacen Teresa de Cartagena y Santa Teresa de Ávila sobre su propia espiritualidad está traspasada por la visión que ambas tienen de su experiencia de la vida religiosa como una batalla. Esta forma de concebir su situación vital implica, además, una percepción de sí mismas como defensoras dispuestas a luchar contra los códigos y valores tradicionales patriarcales de la sociedad de su tiempo, incluso transgrediendo sus votos de silencio. La lectura de los textos *Admiración* de Teresa de Cartagena y la *Vida* de Santa Teresa permite comprender la centralidad de las imágenes relativas a la batalla, pues es a través de ellas como desarrollan su rol de mujeres que luchan por un espacio intelectual y femenino propio dentro de la sociedad.

A una gran parte de las mujeres religiosas se las ha incluido en la categoría de escritoras místicas, en vez de reconocerlas por su contribución teológica, filosófica o intelectual. La tradición patriarcal dictamina la situación intelectual que le corresponde a la mujer en la historia categorizándola directa —a través de normas y conceptos— o indirectamente— a través de metáforas, alegorías e imágenes— (Waithe xx-xxi). Este trabajo analiza la evolución del discurso bélico que se entrevé en las obras de ambas autoras; entre ellas se aprecian semejanzas, pero también diferencias en ese elocuente discurso del sufrimiento, que convierte a la escritura en un campo de batalla donde defender su sordera y discapacidad física, en el caso de Teresa de Cartagena, y en el de Santa Teresa, su ascetismo-místico y su ortodoxia. En efecto, la diferencia principal en las dos autoras radica justamente en la ausencia de misticismo en la obra de Teresa de Cartagena, como bien lo ha dicho Francisco Márquez Villanueva: “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 ascética-mística, su *Arboleda de los enfermos* no justifica en rigor el segundo término de dicho enunciado” (37).<sup>2</sup> Teresa se distingue por ser la primera persona que escribe desde la

---

\* El presente trabajo se inserta dentro de las actividades del proyecto “La construcción de la santidad femenina y el discurso visionario (siglos XV-XVII): Análisis y recuperación de la escritura conventual” (FFI2012-32073). Agradezco a María Morrás y Rebeca Sanmartín su revisión de este texto y sus sugerencias.

<sup>1</sup> Bataillon (21-23) señala que la santa pudo emplear la descripción de Fr. Pedro de Alcántara para asimilar un pasaje de *Las sergas de Esplandián*. Sin embargo, Víctor García de la Concha en *El arte literario de Santa Teresa* (51) no distingue rastros de lecturas caballerescas en los escritos de la Santa. Véanse Eisenberg; Egido 15-28.

<sup>2</sup> En el estudio de Yonsoo Kim, “Representación de la *ansiedad masculina* como discurso de santidad en Teresa de Cartagena” se da cuenta de las corrientes académicas que cuestionan el misticismo de Teresa de Cartagena. Rivera

perspectiva de la discapacidad física y su primer tratado nace de la necesidad de exaltar las desdichas de su experiencia de sordera que representa el secreto de su creatividad (Deyermund 1976, 28).<sup>3</sup> Dicha experiencia de sufrimiento corporal es concedida por fuerzas externas a su ser, como es el poder de Dios. La monja, irónicamente, convierte el motivo que la discrimina y le aparta de la sociedad en una especie de motor de su intelectualidad como mujer. Su sordera física se convierte en un estado privilegiado que metafóricamente le permite escuchar su voz interna, una voz espiritual; en otras palabras: la sordera representa el instrumento de eclosión que le permite transgredir los límites impuestos por la sociedad patriarcal.

Por su parte, a diferencia de la otra Teresa, Santa Teresa, tras haber superado una larga enfermedad en 1542, prefiere olvidarse de esa debilidad física para poder dedicarse a lo espiritual: “Como soy tan enferma, hasta que me determiné en no hacer caso del cuerpo ni de la salud, siempre estuve atada, sin valer nada” (*Obras* 79). La santa rechaza el dolor infligido por la enfermedad de su cuerpo, pero apela prácticas ascéticas para provocarse sufrimiento corporal, mediante el ayuno y la abstinencia de carne, para así, a través del *recogimiento*, alcanzar la experiencia mística. Al ser prácticas religiosas privadas, en especial cuando eran practicadas por mujeres, la experiencia mística era rigurosamente vigilada por el Tribunal de la Inquisición y, por ello, la santa sufrió sus consecuencias al escribir sus experiencias en la *Vida*. El discurso que resulta brota en códigos de éxtasis espiritual, expresado en términos pasionistas, donde se para manifiesta una experiencia contradictoria que tiene mucho de revelación divina.

Para comprender las semejanzas y diferencias entre ambas Teresas, contextualizaremos, en primer lugar, el momento histórico en el que vivieron, ya que son muy distintas las circunstancias distintas en los años que escribieron, en 1449 y 1559 respectivamente (Márquez Villanueva 36). Por tanto, los condicionamientos que pudieron haber incidido en la codificación del uso del discurso bélico también son diferentes. A continuación, presentaremos un breve análisis de los textos de estas escritoras en el cual se expondrá la manipulación de imágenes y metáforas relativas a la guerra para mostrar cómo evoluciona el discurso bélico desde un momento histórico a otro. Como conclusión, se examinarán las consecuencias que suponen para ambas Teresas esta visión particular de la espiritualidad como batalla en la construcción de una identidad femenina subversiva, que les permitirá asegurar su feminidad como sujeto y su carácter de mujeres heroicas.

## Contexto histórico

La idea generalizada de la inferioridad de la mujer, sustentada por Aristóteles e intensificada por las doctrinas de Santo Tomás de Aquino, era parte del contexto social y cultural en el que vivieron Teresa de Cartagena y Santa Teresa de Ávila (Archer 23; Kim 108-09).<sup>4</sup> Debido a la complejidad del fundamento teológico, histórico y filosófico que apoyaba estos prejuicios sobre la superioridad del hombre, bastará para el propósito del presente trabajo señalar los códigos que marcan la

---

Garretas y Cortés Timoner la consideran mística, principalmente por mostrar la influencia indirecta de Ramón Lull (Hutton 24). En esta investigación prescindiremos de esta cuestión, centrándonos en su condición de mujer intelectual.  
<sup>3</sup> Encarnación Juárez explica que “not only is the author one of few women writers in medieval Spain but also *Arboleda* is the only known text, written in the first person during the pre-modern period, that explores issues of disability” (132).

<sup>4</sup> El limitado rol de las mujeres en la sociedad medieval está descrito con minuciosidad en Kim: “medieval women were framed within the stereotypes of misogynist social discourses” (108). Por su parte, Archer explica la influencia del pensamiento de Aquino (88-90).

misoginia como discurso afirmado e imperante durante la Edad Media europea, evidente en la literatura (v. Buedel).

Tanto Teresa de Cartagena como Santa Teresa debieron asumir su condición de mujeres escritoras a pesar del trasfondo de rechazo a la mujer en general, reforzado por lo que se consideraba una suplantación del rol tradicionalmente desempeñado por el hombre como pensador y transmisor de los conocimientos.<sup>5</sup> La injerencia femenina en la escritura implicaba la censura de la sociedad patriarcal que por diferentes razones terminaba silenciando la actividad literaria de la mujer. Como ya se he subrayado en otro lugar a propósito de Teresa de Cartagena, cuando el sexo débil transgrede una de estas cualidades prototípicas, circulando libremente al otro lado de la estructura binaria, la sociedad percibe este acto como amenaza al equilibrio establecido por el sistema patriarcal. Asimismo, cuando la mujer da voz a sus pensamientos, los “prudentes varones” —en términos de Teresa para dirigirse a los intelectuales— le mandan callar, recordándole su posición y su bajeza natural femenina de poca imaginación y juicio.

La censura es una forma específica de represión o control social para evitar peligros al grupo dominante y en el ámbito de la escritura ha existido siempre, sin apuntar exclusivamente a las mujeres. Las condenas de heréticos de muchos libros y autores a partir del siglo XII es un hecho bien conocido. Después de la instauración del Tribunal de la Inquisición en España a finales del siglo XV, la censura se dirigió contra los laicos, y en general se sometió toda actividad literaria a un estricto control de la ortodoxia (Ahlgren 15, y, en general, Walker). En el siglo XVI, la Reforma luterana desafió el poder de la Iglesia Católica. En consecuencia, cualquier intento de contravenir la autoridad eclesiástica a partir de entonces fue interpretado como una herejía y castigado con rigor. Los escritos religiosos, por tanto, se convirtieron, si cabe aún más, en privilegio de clérigos y teólogos, los encargados de debatir sobre aspectos de la doctrina católica. Todos los escritos referentes a estos temas, especialmente aquellos compuestos por mujeres y laicos, eran celosamente analizados por la Inquisición (Weber 31). En el caso de santa Teresa, sus escritos, además de por otras razones, fueron contantemente sometidos a escrutinio por su descendencia judeoconversa.

El tiempo histórico de Teresa de Cartagena fue apenas un poco más tolerante que el de Santa Teresa, debido a que en el lapso de los cien años que separan a estas autoras se crean no solo el tribunal inquisitorial sino además el Índice de Valdés (1551), con su listado de libros prohibidos.<sup>6</sup> Sin embargo, el clima de hostilidad contra los judíos y los conversos se había hecho sentir incluso en las órdenes religiosas ya desde finales del siglo XV y especialmente entre las órdenes franciscanas. Albert A. Sicroff subraya un hecho relevante en relación a esta orden:

[D]e todas las órdenes religiosas de España, los franciscanos fueron, al parecer, los primeros en dar la alarma en el siglo XV sobre el tema de los falsos conversos contaminados por la presencia de los judíos. [...] Además, los franciscanos estaban inquietos por las mezclas entre cristianos, cristianos nuevos judaizantes y judíos, que producían disensiones en el seno mismo de todos los cristianos. (92)

---

<sup>5</sup> Cynthia Russett explica el origen misógino de los hombres, comenzando con la imagen genérica de Eva. Véase también Archer.

<sup>6</sup> Véase, sobre la censura y sus modos en los siglos XVI-XVII: María José Vega (2012, 2014) y de manera específica sobre inquisición y censura: Márquez Villanueva, Pérez; sobre Santa Teresa y la censura: Llamas Martínez; para referencias bibliográficas y explicación de la cuestión historiográfica: Sánchez, Goodman, Borromeo.

La Rebelión Toledana de 1449 que introdujo los primeros estatutos discriminatorios de limpieza de sangre contra los conversos podría ser la causa que habría suscitado el traslado de Teresa de Cartagena de la orden franciscana a la cisterciense (Seidenspinner-Núñez y Kim 129). En este sentido, ambas escritoras deben hacer frente a una situación de ingente complejidad en cuanto escriben desde la posición marginal de ser mujeres, escritoras y descendientes de familias judeoconversas.

La amenazante realidad misógina para las mujeres escritoras y líderes espirituales se hace notar durante la Edad Media. A pesar de ello, hubo mujeres que consiguieron destacar y alcanzar cierta influencia en la historia gracias a sus hechos, pero a las que los códigos y normas sociales etiquetaron dentro de la categoría de herejes o santas con una diferencia clara: mientras las primeras terminaban rápidamente siendo condenadas a la hoguera, las santas debían justificarse continuamente para no ser declaradas herejes. En el siglo XIII, las santas eran frecuentemente asociadas con la nueva orden religiosa de los franciscanos y de las clarisas, quienes promovían renovadoras formas de ascetismo devocional para manifestar la santidad (MacGinn 202). Incluso se podían encontrar señales de Cristo literalmente inscritas en su cuerpo, como fue el caso de Santa Clara de Montefalco (d. 1308) y de Christina Mirabilis (1150-1224), señales que impedían que se cuestionara su proximidad a Dios (Bynum 1992, 101-02).<sup>7</sup>

El sufrimiento en la Edad Media se consideraba como una fuerza positiva, especialmente en el contexto religioso; el control, la disciplina e incluso la tortura de la carne eran buscados para elevar su espiritualidad como símbolo para acceder a la divinidad (Bynum 1992, 182).<sup>8</sup> Las mujeres medievales proyectaron códigos más inmediatos en su medio socio-cultural y se conformaron así a las normas que prescribían sus roles de género para expresar su espiritualidad. El ayuno y otras austeridades, como la auto-flagelación y la auto-tortura comenzaron a simbolizar la manera en la que las mujeres santas expresaban su necesidad de auto-control. A dichas mujeres, incluyendo a santa Teresa, el ayuno les proporcionaba belleza y perfección espiritual ante los ojos de Dios. La contribución más destacada de Bynum reside en que ha decodificado cómo el ascetismo medieval valora la belleza espiritual a través de la combinación de la amarga sensación de dolor con la dulce sensación de placer:

Medieval people, moreover, manipulated their own bodies for religious goals. Both male and female saints regularly engaged in what modern people call self-torture—jumping into ovens or icy ponds, driving knives, nails or nettles into their flesh, whipping or hanging themselves in elaborate pantomimes of Christ’s Crucifixion. Understood sometimes as chastening of sexual urges or as punishment for sin, such acts were more frequently described as union with the body of Jesus. (1992 184)

Es dentro de este mismo contexto socio-cultural donde se desarrollan las obras de las dos Teresas. Y el tema del sufrimiento manifiesta de manera muy evidente la interrelación entre las dos influencias que regulan al individuo: los factores externos (los hechos históricos) y los internos (la experiencia personal). El estudio en paralelo de la *Admiración* y la *Vida* nos ayuda a comprender la conexión causal entre la condición social y la situación personal de las autoras. La práctica

---

<sup>7</sup> André Vauchez explica los signos que determinaban la categoría de santas (427-43).

<sup>8</sup> El estudio de la expresión del cuerpo medieval en dolor ha sido fructífero para esclarecer las diferencias de género. En *Holy Feast and Holy Fast*, Caroline Walter Bynum expone cómo no era simplemente un intento de escapar del cuerpo físico “a world denying, self-hating, decadent response of a society wracked by plague, famine, heresy, war and ecclesiastical corruption” (1987 294).

ascética les permite de una u otra forma transgredir al espacio público dominado por el hombre, al tiempo que éste le ataca por dicho acto. En cuanto a los factores externos, las mujeres fueron relegadas del ámbito literario y, en consecuencia, ambas Teresas debieron hacer frente a duras críticas, muchas de ellas referidas exclusivamente a su condición de autoras (Surtz 1995a 3). El caso de Santa Teresa aún suscita debate entre los académicos, debido al complejo entramado de circunstancias que produjeron su canonización, que en los años posteriores a su muerte resultaba difícil de vislumbrar (Ahlgren 150). Este contexto, en el que predominaba las directrices patriarcales, supone también guerras y violencia, provocadas específicamente por las revueltas religiosas, como es el caso de la Rebelión Toledana que vivió Teresa de Cartagena. Décadas más tarde se inicia la Reforma Protestante, que impulsa el apoyo de la monarquía española al papado, bajo un movimiento político y cultural denominado la Contrarreforma, del cual participa Santa Teresa de Ávila a través de sus obras místicas y su actitud combativa contra los luteranos (*Obras* 197).

La evidente importancia del momento histórico en el que escribieron ambas Teresas, así como los continuos ataques morales, intelectuales y religiosos contra ellas por parte de sus detractores masculinos, debió facilitar la concepción de la experiencia espiritual como batalla. La lucha contra la sociedad patriarcal dominante se expresará entonces en la figura de la mujer defensora que emplea armas para pelear contra sus enemigos, ya sea para defender el derecho mismo de escribir, ya sea para legitimar la experiencia religiosa. La visión que estas mujeres valientes desarrollan de sí mismas como guerreras expresa la denuncia de su inconformidad frente al control obsesivo de los clérigos y frente a la amenaza constante de ser reducidas a herejes.

### **Teresa de Cartagena, la escritura como batalla**

El lector de *Admiración operum Dey* reconoce de inmediato el carácter de apología que tiene este segundo tratado de Teresa de Cartagena, ya que su autora escribe para defenderse de las ofensas de los “prudentes varones” que la acusan de plagio. El hecho de responder a las acusaciones representa una transgresión social. Con el objetivo de construir su propia defensa la autora aprovecha varios recursos, que incluyen la falsa modestia, la elección estratégica de una mujer como Juana de Mendoza —esposa del erudito poeta Gómez Manrique— como dedicataria del texto, la ironía y la selección de ejemplos narrativos de mujeres bíblicas, entre otros (Kim Chap. 6). El propósito de la escritora en su obra implica una actitud defensiva que vincula a Teresa con la confrontación. De igual forma, una lectura cuidadosa facilita también la identificación de evidencias textuales que aluden a imágenes bélicas.

Al comienzo de la obra, en las líneas iniciales del texto anterior a la introducción, Teresa de Cartagena afirma:

E aun con todo esto ya sería pagada este debda que por mi palabra soy debdora sy la soledad mía se contentase con solos mis corporales afanes y no me causase compañía secreta e dañosa llena de ynteriores conbates y espirituales peligros con muchedunbre de vanos e variables pensamientos, los quales asý como una gieste de gente armada cercan de cada parte la angustiada ánima mía. (112)

La descripción de combates interiores tiene una larga tradición literaria en el Cristianismo, que florece en el contexto de violencia en el que vivieron las dos Teresas. Cartagena hace uso de términos como “combates”, “peligros”, “hueste”, “gente armada”, y utiliza el verbo “cercar” para

definir su situación espiritual. Este vocabulario, predominantemente marcial, que enmarca el párrafo en un contexto de guerra, se refiere sin duda al universo interior de Teresa. Los enemigos que sugiere son sus propios pensamientos, que la obligan a tomar una posición defensiva, como puede inferirse a partir de la mención del cerco armado. En este sentido, el pasaje citado evoca una batalla interior, de orden espiritual. Sin embargo, al tener en cuenta la intención con la que fue escrita la obra, se abre la posibilidad de una nueva interpretación, ya no referida solamente al contexto espiritual. La misma Teresa aclara la motivación de estos combates:

Pues, ¿qué hará el entendimiento flaco e mujeril desde se vehe puesto entre tantos e tan peligrosos lazos? Ca en defenderse de aquello que claramente es malo tiene hasaz trabajo, e en conosçer aquello que so color de bueno el nuestro adversario le ofrece son tanto enflaquecidas sus fuerças que sy la Virtud soberana no le esfuerça e alunbra, no es en él virtud ni sanidad alguna. (112)

La irónica mención de su “flaco e mujeril” entendimiento resulta una pieza clave para la plena comprensión de esta metáfora de la batalla, especialmente si se entiende el sentido general de *Admiración* como una defensa del derecho de las mujeres a la escritura (Deyermund 1995, 44; Kim 137).<sup>9</sup> Considerando la finalidad de Teresa de Cartagena al escribir este tratado queda claro que la batalla interior a la cual se refiere la autora es en realidad un debate en torno a la apología que hace de sí misma en la obra. La autora recurre al uso de la ironía en este caso ya que, al tiempo que habla de la debilidad de su entendimiento, recurre, precisamente a un lenguaje restrictivo y viril de la imagen de la batalla para afirmar su facultad de escribir. Teresa es consciente de la vulnerabilidad de su posición, y reflexiona sobre los “espirituales peligros”, la “gente armada”, los “peligrosos lazos” e incluso sobre “el nuestro adversario.” El texto sugiere la existencia de una gran amenaza para la autora, que debe hacer un esfuerzo considerable (“hasaz trabajo”) para mantenerse en la virtud y desvelar la verdad. Este último aspecto resulta fundamental, ya que el segundo fragmento citado contiene una denuncia del engaño llevado a cabo por sus enemigos, que quieren presentar como bueno lo que es malo.

La relación que establece Teresa entre la debilidad de su entendimiento y el enorme desafío de revelar como malo lo que es presentado por bueno permite al lector una interpretación alternativa sobre la intención de este pasaje. La metáfora de la batalla no es aquí un discurso sobre su situación espiritual, sino una oposición abierta a la idea de que las mujeres no deben o no pueden escribir. La autora explica ciertamente “que la causa por que los varones se maravillan que muger aya hecho tractado es por no ser acostunbrado en el estado fimíneo, mas solamente en el varonil” (*Admiración* 115). El argumento refleja una manifestación de la evidente distinción entre las actividades masculinas y las femeninas, cuya acción de tomar la pluma no era “acostunbrado en el estado fimíneo”. La escritura de Teresa se basa en una promulgación de la virtud de la mujer y en la conquista de una profunda comprensión sobre el sufrimiento, que la misma autora atribuye a Dios. En este sentido, no puede ser buena la negación de su autoridad para escribir. Tampoco puede ser bueno el impedimento de la voluntad de Dios, que “pudo e puede exerir las çiençias en el entendimiento de los onbres, [y] puede sy quiere exerirlas en el entendimiento de las mujeres” (*Admiración* 115).

El adversario a quien se refiere no es otro que el representado por los teólogos y eruditos que negaban la capacidad y autoridad de las mujeres para componer textos. La interpretación del

---

<sup>9</sup> En cuanto al tema de Teresa como la primera iniciadora de la defensa de la mujer a la escritura recordemos los estudios clásicos de Deyermund 1976; Vicente García; Rivera Garretas; Seidenspinner-Núñez; Surtz 1995b.

uso de la metáfora de la batalla en Teresa de Cartagena resulta más evidente en la explicación que hace a doña Juana de Mendoza del propósito de su escritura:

Asý que, muy discreta señora, syenta vuestro discreto sentido la diversidad e calidad destos espirituales e ocultos escándalos [...] que vuestra prudencia puede bien entender, los quales con la su grand fuerça asy como avenidas de muchas aguas corronpieron el muro de mi flaça discreción e levaron de raíz todo lo que fallaron que mi entendimiento tenía aparejado para encomendar a la péñola. (112)

Teresa no puede ceder al impulso de acallar su necesidad de expresarse como mujer escritora. Su conciencia le obliga a pronunciarse ante una prohibición que no está dispuesta a aceptar, optando por la indiscreción antes que por el silencio. El hecho de legitimar el acto de escribir la inscribe *de facto* en un combate, que en el contexto del desarrollo de la metáfora de la batalla, le obligará a usar como arma (la espada) su pluma, un tópico frecuentemente recurrido entre los letrados a partir del siglo XV para legitimar su posición social frente a la nobleza (v. Morrás). Establece su escritura como un instrumento o don de Dios y, por ende, sus habilidades intelectuales también. La monja medieval compara su divina aptitud para manejar la pluma con la divina habilidad de Judit para empuñar la espada:

Que manifiesto es que más a mano viene a la henbra ser elocuente que no ser fuerte, e más onesto le es ser entendida que no osada, e más ligera cosa le será usar de la péñola que del espada. Así que deven notar los prudentes varones que Aquél que dio industria e graçia a Judit para fazer un tan maravilloso e famoso acto, bien puede dar industria o entendimiento e graçia a otra qualquier henbra para fazer lo que a otras mugeres, o por ventura algunas del estado varonil, no s[ab]rían. (120)

La monja castellana aprovecha el caso de una predecesora (en este caso bíblica) para aliar sus fuerzas con ella y, a la vez, evadir cualquier amenaza de la sociedad que implique un impedimento a su participación activa. Al mismo tiempo, manifiesta que existen autoridades femeninas reconocidas en la tradición de la sociedad patriarcal (Surtz 1995a 5; Gilbert y Gubar 49). Sabiendo Teresa que su público está familiarizado con la historia de Judit busca a través de esta comparación acentuar el carácter heroico y sobrenatural de su escritura. De hecho, para justificar la procedencia divina de su naturaleza intelectual, Teresa declara, recurriendo a un discurso practicado en la querrela de las mujeres, que a los ojos de Dios las personas son creaciones divinas, por tanto, el mismo derecho tienen las mujeres que los hombres a disfrutar sus dones.<sup>10</sup> Cuestionar el comportamiento y la inteligencia de las mujeres sería, paradójicamente, cuestionar el poder divino, y la monja defiende a Dios con el mejor arma que Él le ha proporcionado: la escritura.

Siguiendo cuidadosamente la doctrina cristiana, Teresa de Cartagena escribe sobre su tormento espiritual acrecentado por su sordera y justifica su discapacidad física como una gracia Divina. Su situación personal constituye la base del dispositivo metafórico que le permite hacer la guerra a los letrados. En su reveladora autorreflexión, Teresa no sólo se refiere a sí misma como monja y mujer sino como sujeto corpóreo dentro de la sociedad. Transgrede los límites dispuestos por su sociedad misógina para presentar batalla a los intelectuales varones que la denigran. Por

---

<sup>10</sup> Véase, por ejemplo, Cabré i Pairet.

tanto, al apelar al discurso bélico reclama que hagamos una interpretación de su vida religiosa, no como una experiencia espiritual, sino como la de un sujeto transgresor que intenta sobrevivir en esa sociedad falocéntrica. Teresa intenta ofrecer una voz a su experiencia; no obstante, la única manera que tiene para expresarse es a través de la apropiación del discurso tradicional cristiano; y este hecho se manifiesta como un constante conflicto en su relato. De esa autorreflexión a partir del discurso tradicional surge una nueva voz transgresora, un discurso entre el margen de voces y géneros. El estilo discursivo de la monja se codifica bajo una doble influencia, tanto de la tradición cristiana como de su condición personal, cuyas señas se manifiestan por la ambigüedad, paradojas y contradicciones en su texto. La sordera es el secreto de su creatividad como escritora (Deyermond 1976, 28) y lo que le permite a Teresa examinar metafóricamente el doble significado de su enfermedad: la sordera, que es física pero también espiritual (Kim 3-4).<sup>11</sup>

### **Santa Teresa de Ávila, el misticismo como batalla**

La publicación del *Tercer abecedario espiritual* en 1527 de fray Francisco de Osuna resultó decisiva para el desarrollo del pensamiento místico en la España del siglo XVI. La influencia de algunos elementos iluministas de origen franciscano se observa tanto en las obras de Teresa de Cartagena como en las de la santa de Ávila. Esta última admite en su *Vida* la centralidad del estímulo de la obra de Osuna en su propio desarrollo espiritual (Márquez Villanueva 37). Cabe recordar aquí que el momento histórico en el cual vivió Santa Teresa se caracterizó por el rígido control ejercido por la Iglesia Católica de la actividad mística, particularmente si esta era protagonizada por una mujer.<sup>12</sup> Las experiencias contemplativas de la santa de Ávila fueron repetidamente cuestionadas por sus confesores y por teólogos que la denunciaron ante la Inquisición en por lo menos cinco ocasiones (Mujica 17).

En el tratado de Osuna se desarrolla un ideal de la efectividad y empirismo espiritual que ejerció una profunda influencia en Santa Teresa de Ávila, en especial en relación con el método contemplativo del *recogimiento*. En uno de sus capítulos se discute el tema de la humildad por su estrecha relación con el *recogimiento*, que representa una virtud especialmente importante para los practicantes de la plegaria mental (Weber 47). La virtud de la humildad, que implica a la vez la virtud del silencio, proporciona seguridad contra cualquier duda de la religiosa. La humildad constituye la prueba de la religiosidad de Santa Teresa, pero paradójicamente es el dilema que le desafía al comprometer la virtud del silencio. Frente a las normas que la limitan, la santa toma ingeniosamente el discurso bélico para protestar contra la sociedad patriarcal.

Sus perseguidores la asediaban con tanto celo que Santa Teresa los incluyó en sus descripciones de imágenes maléficas, e incluso terminó por relacionarlos con demonios: “Levántense contra mí todos los letrados, persiganme todas las cosas criadas, atórméneme los demonios; no me faltéis Vos, Señor, que ya tengo experiencia de la ganancia que sacáis a quien sólo en Vos confía” (*Obras* 139). Este fragmento de la *Vida* revela la imagen que la autora forjó de sí misma como guerrera, en cuanto se reconoce como objeto de ataques, persecuciones, y tormentos. Sus principales enemigos, además de los demonios y las cosas creadas, son los teólogos y confesores, a quienes con frecuencia se refiere como “letrados”. Teresa sostiene varios

---

<sup>11</sup> Brenda Jo Brueggmann destaca el acto subversivo de la monja que implica que emplee su enfermedad para escribir. La sordera de Teresa le permite abstraerse de su género y le otorga el derecho a escribir como sujeto (Brueggmann 580). Para el análisis del tema de la discapacidad véase también Juárez.

<sup>12</sup> La alarma de la institución inquisitorial se disparó contra las místicas y beatas tras del descubrimiento de la falsedad de los casos de María de la Visitación y Magdalena de la Cruz, a los cuales se hará referencia más adelante. Estos casos están reseñados en Imirizaldu.



encuentros problemáticos con los letrados, dadas las aprensiones que levantan entre ellos las experiencias místicas, particularmente las femeninas: “Precisely because visions empowered religious women in so many ways, most sixteenth-century theologians argued that female visionaries had to be subjected to a series of controls, particularly by their confessors” (Ahlgren 98).

La preocupación de Santa Teresa por demostrar la legitimidad de sus experiencias místicas estaba fundamentada, entre otras razones, en el apremio que expresaba la Inquisición en su combate contra la herejía y la vehemencia con que se castigaba a los herejes. Por otra parte, la demostrada falsedad de beatas como María de la Visitación y Magdalena de la Cruz y la resonancia que tuvieron sus casos levantaron las sospechas de los inquisidores sobre la actividad religiosa de las mujeres en general.<sup>13</sup> Dentro de ese marco histórico-social, la controvertida reforma de Teresa de Ávila, así como sus escandalosos raptos y levitaciones, la convertían en blanco de acusaciones de herejía (Mujica 17). La polémica en torno a la reforma teresiana se debió, en parte, a la negativa de la santa a recibir el patronato de nobles y burgueses, optando por la fundación de conventos en la pobreza, lo que exigía que se mantuvieran a base de su propio trabajo y de limosnas. De acuerdo con Bilinkoff, “Teresa’s idea of a convent further threatened the exclusive rule of Avila’s aristocracy by representing both religious poverty and religious autonomy” (140). El nuncio papal Felipe Segá, encargado de comunicar a Roma los acontecimientos en torno a las reformas religiosas que se llevaban a cabo por entonces en España, describe a Teresa de Ávila desde su posición de letrado receloso de la actividad reformadora de la Carmelita:

Una fémína inquieta, andariega, desobediente y contumaz, que a título de devoción inventaba malas doctrinas, andando fuera de la clausura contra el orden del concilio tridentino y preladados, enseñando como maestra contra lo que San Pablo enseñó mandando que las mujeres no enseñasen. (Fernández 345)

En las palabras de Segá destaca un fuerte recelo hacia la capacidad o pertinencia de las mujeres como maestras de asuntos religiosos, signo de una misoginia culturalmente establecida. No sólo reprende hábitos femeninos desaprobados por la tradición patriarcal como el hecho de ser “inquieta” y “andariega”, sino también sus inquietudes religiosas, que le llevan a inventar “malas doctrinas” y a estar “andando fuera de la clausura” y “enseñando como maestra”. Si bien es cierto que la santa terminó por conseguir el favor del nuncio gracias a la ayuda prestada por los esfuerzos y conexiones de varias familias influyentes, también es verdad que la lucha contra sus enemigos, numerosos teólogos y confesores, fue constante por la repetida censura a que la sometieron. Por ello, no es de extrañar que en la *Vida* haya abundancia de imágenes bélicas y la metáfora de la batalla se perfila como eje central para comprender los conceptos de fe y experiencia religiosa en Santa Teresa:

Vime estando en oración, en un gran campo a solas, en rededor de mí mucha gente de diferentes maneras que me tenían rodeada; todas me parece tenían armas en las manos para ofenderme: unas, lanzas; otras, espadas; otras, dagas, y otras, estoques muy largos. En fin, yo no podía salir por ninguna parte sin que me pusiese a peligro de muerte, y sola, sin persona que hallase de mi parte. Estando mi espíritu en esta aflicción, que no sabía qué me hacer, alcé los ojos a el cielo y vi a Cristo, no en el cielo, sino bien alto de mí en el aire,

---

<sup>13</sup> Para una descripción de la labor inquisitorial en los casos de estas beatas, véase Pérez (73-74) y Cuadro García.

que tendía la mano hacia mí, y desde allí me favorecía de manera, que yo no temía toda la otra gente, ni ellos, aunque querían, me podían hacer daño. (220)

Al igual que Teresa de Cartagena, la santa se percibe en una posición de asedio, rodeada de agentes externos que le vigilan y le acechan. Santa Teresa se defiende de los ataques de sus confesores, al tiempo que intenta hacer una apología de la vía mística, de la relación directa con la divinidad que, en medio de las amenazas, le extiende su mano. Con frecuencia, la carmelita critica la simplicidad de algunos clérigos que, por su perjuicio, catalogaban como demoníaca cualquier experiencia religiosa que desconocían:

Es sin duda que tengo ya más miedo a los que tan grande le tienen a el demonio que a él mismo; porque él no me puede hacer nada, y estotros, en especial si son confesores, inquietan mucho, y he pasado algunos años de tan gran trabajo, que ahora me espanto cómo lo he podido sufrir. (140)

La batalla de Santa Teresa continúa a lo largo de su vida. Incluso después de su muerte fue cuestionada por numerosos clérigos que veían en ella la encarnación de una amenaza para la doctrina católica. La lucha entre su visión mística y la tradición de la Iglesia se convirtió en el eje central en torno al cual giraría el proceso de canonización. Gillian Alhgren describe esa situación en los siguientes términos:

Teresa's canonization demonstrates how narrow the parameters for women's sanctity were. Institutional definitions of virtue were conditioned by the post-Tridentine agenda to control public space and to confine women to increasingly smaller spheres of influence. In such a context, women's spiritual expression, which traditionally had offered them many options otherwise denied them, proved to be a minefield. (165)

La enorme popularidad de Santa Teresa y la eficacia con que los Carmelitas Descalzos emprendieron la defensa de su fundadora contribuyeron a su canonización. La resolución solo fue posible después de una transformación de la imagen de la santa, que asimilaba indiscutiblemente valores y códigos opuestos a los tradicionalmente asociados con lo femenino: "Teresa's contemporaries clearly understood her to be an exceptional woman in an era when exceptional women seemed threatening [...] It was easier to accept Teresa as an anomaly or an honorary man than to acknowledge that perhaps their assumptions were wrong" (Ahlgren 156). En este sentido, el inquisidor Fray Alonso de la Fuente, en sus memoriales escritos al Consejo de la Suprema y General Inquisición contra Teresa entre 1589 y 1591 (Ahlgren 115), insistió en negar la autoría de los textos de Teresa puesto que "exceden la capacidad de las mujeres" (Weber 160). Esta afirmación, cargada de contenido misógino, sabemos que reforzaba la idea de la inferioridad intelectual e incluso espiritual de las mujeres. En numerosas ocasiones los hombres del clero, árbitros de la ortodoxia de su tiempo, actuaron como los principales enemigos de la experiencia espiritual de Teresa—aunque por cierto tuvo defensores. Sin embargo, esa misma resistencia misógina la motivó al combate en *Camino de perfección*: "Creed, hermanas, que los soldados de Cristo [...] no ven la hora de pelear; nunca temen mucho enemigos públicos; ya los conocen" (*Obras* 317).

La batalla por el reconocimiento de sus experiencias místicas terminó con la beatificación de Teresa de Jesús el 24 de abril de 1614, treinta y dos años después de su muerte. Sin embargo,

en 1627, Teresa volvió a ser cuestionada, esta vez en su capacidad femenina de representar a la nación española cuando fue declarada como santa y co-patrona de España por las Cortes de Castilla (Rowe 77). En su libro *Saint and Nation*, Erin Rowe explica cómo un sector privilegiado de la Iglesia española y de la nobleza se opuso a ello, valiéndose de argumentos de género para intentar revocar a Teresa de Ávila como santa patrona. Los *santiaguistas*, defensores del apóstol como único santo patrono, opusieron los valores tradicionales patriarcales a la figura femenina y moderna de Santa Teresa: “Teresa’s cult and patron sainthood were placed in tension with—if not outright opposition to— antiquity and tradition, which had previously been the central features of both spiritual devotion and understandings of the Spanish nation” (64). La tradición a la que se referían era la permanencia, a lo largo de varios siglos, de Santiago como santo patrono de España. La representación de la imagen tradicional de la nación en manos de un hombre guerrero se ponía en tela de juicio con el proyecto de un co-patronato con una mujer santa.

Santiago se había convertido en el santo patrono de España, en parte, gracias a su imagen de “matamoros”. En las guerras contra el avance del Islam en la península Ibérica, el grito de “Santiago, cierra España” había logrado condensar la supremacía de este santo que era, a la vez, un exitoso guerrero. En el contexto del siglo XVII, durante el reinado de Felipe IV, el debilitamiento militar español se hizo evidente y el poderío de España comenzaba a quebrarse, particularmente frente al avance de Francia e Inglaterra. Ante esta situación histórica de fragilidad defensiva, Rowe explica que la oposición a que Santa Teresa fuera co-patrona de España se fundamentó en la incapacidad de ésta, como mujer, para representar la vocación militar de la nación española. Los *santiaguistas* interpretaron la candidatura de una mujer como síntoma de corrupción moral que, a su vez, se traduciría en la feminización de la nación. Este razonamiento ideológico interpretaba la defensa del patronato teresiano como rechazo y desprecio de los valores tradicionales masculinos. Como respuesta, los defensores de Santa Teresa alteraron la imagen de su patrona con el fin de resaltar, precisamente, sus cualidades más viriles:

To most *teresianos*, it was vital to demonstrate that Teresa could uphold the military and political responsibilities of patron sainthood in spite of her sex. They did so largely by masculinizing Teresa, either by portraying her as a literal soldier or as a warrior in the spiritual combat against heresy, or by simply insisting that women could perform leadership roles. (121)

A pesar de la masculinización de la imagen de la santa, la resistencia fue notable. El rechazo por parte del grupo de letrados y misóginos no cambió ni antes ni después de la muerte de la santa. El reconocimiento de las facultades masculinas en las virtudes femeninas era desaprobado por la tradición. El continuo roce en que vivió Santa Teresa con los teólogos y confesores se describe en el capítulo 29 de la *Vida*, donde Teresa convierte su encuentro con la divinidad en una denuncia de las sanciones a las que era sometida por parte de sus superiores. En este episodio recuerda cómo uno de sus confesores, convencido de que sus visiones las causaba el demonio, le mandó resistir e ignorar las visiones de Cristo:

A mí me era esto gran pena; porque, como yo no podía creer sino que era Dios, era cosa terrible para mí. Y tampoco podía [...] desear se me quitase; mas, en fin, hacía cuanto me mandaban [...]. Dávame este dar higas grandísima pena cuando vía esta visión del Señor; porque cuando yo le vía presente, si me hicieran pedazos, no pudiera yo creer que era demonio [...] Acordávame de las injurias que le habían hecho los judíos, y suplicávame me

perdonase, pues yo lo hacía por obedecer a el que tenía en su lugar, y que no me culpase, pues eran los ministros que Él tenía puestos en su Iglesia. Decíame que no se me diese nada, que bien hacía en obedecer, mas que Él haría que se entendiese la verdad. Cuando me quitavan la oración, me pareció se había enojado. Dijome que les dijese que ya aquello era tiranía. (155-56)

El argumento contiene una dura acusación de tiranía y Santa Teresa se atreve a quejarse ante el mismo Dios por la injusticia que cometen sus ministros, que para ella no son otra cosa que enemigos y tiranos. Por eso mismo resulta tan sorprendente que, en medio de las grandes tensiones que se tejieron entre Teresa y los “letrados”, solo cuarenta años después de su muerte y en contra de opositores tenaces, la mística de Ávila fuera canonizada. Sobre este punto es ilustrativo el estudio de Gillian Ahlgren, quien explica las consecuencias de la incorporación de Teresa de Ávila oficialmente en la Iglesia: “The decision to canonize Teresa in 1622 indicates the recognition of a distinct, Catholic mystical spirituality codified by both Teresa and her contemporary John of the Cross, one of the major achievements of the so-called Counter-Reformation” (170). La aceptación de Teresa como santa dentro de la jerarquía de la Iglesia Católica fue también un reconocimiento de esa vía mística que prohibía y perseguía la Inquisición, particularmente en el caso de ser mujer. El reconocimiento de la legitimidad del misticismo teresiano fue todavía más evidente con su proclamación como Doctora de la Iglesia por parte del Papa Pablo VI en 1970.<sup>14</sup>

## Conclusión

El establecimiento de una voz identificada como femenina no podía ser algo diferente de un reto bajo la premisa de la exclusión de las mujeres en la esfera literaria. Teresa de Cartagena emprende la misión de justificar la validez de un razonamiento escrito femenino a partir de la apología que hace en su obra *Admiración*, y, de esta manera, su voz se convierte en un desafío para el discurso falocéntrico. Su escritura abre posibilidades para las mujeres que quieren desarrollar una imaginación propia como única manera en que pueden sobrevivir o vencer al poder patriarcal (Kim 107). La intervención de Teresa de Cartagena en la literatura implica la posibilidad de abrir un espacio nuevo para la mujer, un espacio defendido por sus detractores como exclusivo para los hombres. De igual forma, Santa Teresa de Ávila se erige como una voz femenina con capacidad discursiva para enseñar sobre la experiencia religiosa en un contexto en el cual la doctrina católica era un terreno propiamente masculino. Teresa de Cartagena sienta un precedente importante en la conquista de un espacio femenino en el marco de la escritura y la actividad intelectual, que Teresa de Ávila consolida a través de un lenguaje espiritual místico. La santa sigue una estrategia de empoderamiento que le permite eludir la persecución y la censura de la Inquisición (Weber 15). Parte de su estrategia consiste en el recurso a la tradición literaria que describe las experiencias religiosas a través de metáforas bélicas, que hacen referencia a la batalla.

La injerencia de estas escritoras en ámbitos considerados entonces como exclusivos de los hombres sirve para defender su propia identidad como mujeres, al tiempo que sugiere la ampliación del concepto de lo propiamente femenino en su tiempo. La metáfora del guerrero en

---

<sup>14</sup> La búsqueda espiritual de Teresa chocó con la problemática aceptación de su doctrina mística por parte de la oficialidad eclesial. Así, no es de extrañar que la santa haya buscado reconciliarse, en su lecho de muerte, con la institución. A ella dedica sus últimas palabras: “Al fin muerdo hija de la Iglesia” (*Obras* 983), que, sin embargo, no dieron fin a la batalla que atizaron sus enemigos contra sus ideas, su figura de mujer mística y su capacidad de representar a la nación española.

batalla se toma como base para la construcción de una noción de femineidad más amplia, precisamente al aprehender un lenguaje restrictivo y viril. Teresa de Cartagena y su comparación con la fuerte y armada Judit destaca su militante feminismo (Márquez Villanueva 40, 42, 46). El hecho de expresarse en un estado de defensa o de guerra discursiva supone la apropiación de la figura de soldado y guerrero, imagen que era vedada a las mujeres, puesto que suponía el cuestionamiento del rol pasivo asignado a la mujer, tradicionalmente confinada al espacio privado. Este recurso permitió a ambas Teresas la construcción de nuevos modelos de comportamiento femenino que rechazaban el mandato de silencio paulino y cuestionaban los límites propuestos por el discurso patriarcal. Mientras que en el discurso bélico hermético de Teresa de Cartagena se asoma la voz femenina, en el caso de Santa Teresa la conquista de la figura del guerrero le adjudicó el puesto, aunque limitado y debatido, al lado de Santiago como co-patrona de España. No deja de ser significativo, además, que con el fin de sostener su derecho a la representación nacional, sus defensores le hayan asignado a la santa valores propiamente masculinos. Finalmente, el compromiso de Santa Teresa con el desarrollo de la vía mística supeditada al control de la ortodoxia de la Iglesia católica, apoyada en el uso de la imagen del guerrero como aval de tradición, condujo al cuestionamiento de las virtudes de santidad típicamente femeninas, con lo cual consiguió que se hiciera una revisión e incluso una ampliación del rol de la mujer en la sociedad de su tiempo.

### Obras citadas

- Archer, Robert. *Misoginia y defensa de las mujeres: Antología de textos medievales*. Madrid: Cátedra, 2001.
- Ahlgren, Gillian T. W. *Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*. Ithaca, NY: Cornell UP, 1996.
- Bataillon, Marcel. "Santa Teresa, lectora de libros de caballerías". *Varia lección de clásicos españoles*. Madrid: Gredos, 1964. 21-23.
- Bilinkoff, Jodi. *The Avila of Saint Teresa: Religious Reform in a Sixteenth-Century City*. Ithaca: Cornell UP, 1989.
- Borromeo, Agostino. "The Inquisition and Inquisitorial Censorship". *Catholicism in Early Modern History: A Guide to Research*. Ed. John O'Malley. Saint Louis: Center for Reformation Research, 1988. 253-72.
- Brueggemann, Brenda Jo. "Deaf, She Wrote: Mapping Deaf Women's Autobiography". *PMLA* 120.2 (2005): 577-83.
- Buedel, Barbara F. "Confronting Misogyny in Three Texts of Medieval Spanish Literature". *Estudios alfonsinos y otros escritos: en homenaje a John Esten Keller y a Aníbal A. Biglieri*. Ed. Nicolás Toscano Liria. New York: National Endowment for the Humanities-National Hispanic Foundation for the Humanities, 1991. 26-33.
- Bynum, Caroline Walker. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley: U of California P, 1987.
- . *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*. New York: Zone Books, 1992.
- Cabré i Pairet, Montserrat. "Estrategias de des/autorización femenina en la querrela de las mujeres, siglo XV". *De leer a escribir I. La educación de las mujeres: ¿libertad o subordinación?* Ed. Cristina Segura. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1996. 77-97.
- Cartagena, Teresa de. *Arboleda de los enfermos y Admiración operum Dey*. Ed. Lewis Joseph Hutton. Madrid: Anejos del Boletín de la Real Academia Española, 1967.
- Cuadrado García, Ana Cristina. "Tejiendo una vida de reliquia, estrategias de control de conciencia de la santa diabólica Magdalena de la Cruz". *Chronica Nova* 31 (2005): 307-26.
- Deyermond, Alan. "'El convento de dolencias': The Works of Teresa de Cartagena". *Journal of Hispanic Philosophy* 1 (1976): 19-29.
- . "Las autoras medievales castellanas a la luz de las últimas investigaciones". *Medioevo y Literatura: Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval* 1 (1995): 31-52.
- Egido, Aurora. "El águila y la tela: concordancias entre Santa Teresa y San Juan". *El Bosque* 5 (1993): 15-28.
- Eisenberg, Daniel. *La interpretación cervantina del Quijote*. Madrid: Compañía Literaria, 1995.
- Escolar, Hipólito. *Historia del libro español*. Madrid: Gredos, 1998.
- Fernández, Collado A. *Gregorio XIII y Felipe II en la Nunciatura de Felipe Segá (1577-1581): aspectos políticos, jurisdiccional y de reforma*. Toledo: Estudio Teológico de San Ildefonso, Seminario Conciliar, 1991.
- García de la Concha, Víctor. *El arte literario de Santa Teresa*. Barcelona: Ariel, 1978.
- Gilbert, Sandra M. y Susan Gubar. *The Madwoman in the Attic*. 2nd ed. New Haven: Yale UP, 2000.

- Goodman, David. "Intellectual Life under the Spanish Inquisition: A Continuing Historical Controversy". *History* 90.299 (2005): 375-86.
- Green, Deirdre. *Gold in the Crucible: Teresa of Avila and the Western Mystical Tradition*. Longmead, Shaftesbury, Dorset: Element, 1989.
- Imirizaldu, Jesús. *Monjas y beatas embaucadoras*. Madrid: Editora Nacional, 1977.
- Irigaray, Luce. *Speculum of the Other Woman*. Trad. Gillian C. Gilí. Ithaca: Cornell UP, 1985.
- Juárez, Encarnación. "The Autobiography of the Aching Body in Teresa de Cartagena's *Arboleda de los enfermos*". *Disability Studies: Enabling the Humanities*. Eds. Sharon L. Snyder, Brenda Jo Brueggemann, Rosemarie Garland-Thomson. New York: Modern Language Association, 2002.
- Kim, Yonsoo. *Between Desire and Passion. Teresa de Cartagena*. Leiden: Brill, 2012.
- Llamas, Martínez Enrique. *Santa Teresa de Jesús y la Inquisición española*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Francisco Suárez, 1972.
- MacGinn, Bernard, ed. *The Essential Writings of Christian Mysticism*. New York: The Modern Library, 2006.
- Madre de Dios, Efrén de la, and Otger Steggink. *Tiempo y vida de Santa Teresa*. Madrid: La Editorial Católica, 1977.
- Márquez Villanueva, Francisco. "Cartagena y Ávila: las dos Teresas". *eHumanista. Conversos* 2 (2014): 35-53. [Disponible en línea. Consulta 15-09-2015]
- Morrás, María. "Un tópico ciceroniano en el debate sobre las armas y las letras". *Literatura Medieval. Actas do IV Congresso da Associacao Hispanica de Literatura Medieval (Lisboa, 1-5 Outubro, 1991)*. Coords. A. A. Nascimento and C. Almeida Ribeiro. Lisboa: Edições Cosmos, 1993. IV. 115-22.
- Mujica, Barbara. "Teresa of Avila: A Woman of Her Time, a Saint for Ours". *Commonweal* 137.4 (2010): 15-18.
- Osuna, Francisco de. *Tercer Abecedario espiritual* [1527]. Vol. 16. *Escritores místicos españoles*. Madrid: Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 1911. 319-587.
- Pérez, Joseph. *Breve historia de la Inquisición en España*. Barcelona: Crítica, 2003.
- Rivera Garretas, María-Milagros. "La Admiración de las obras de Dios de Teresa de Cartagena y la querrela de las mujeres". *La voz del silencio I. Fuentes directas para la historia de las mujeres*. Ed. Cristina Segura. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1992. 277-93.
- Rowe, Erin K. *Saint and Nation. Santiago, Teresa of Avila, and Plural Identities in Early Modern Spain*. Pennsylvania State UP, 2011.
- Russett, Cynthia. "All About Eve: What Men Have Thought about Women Thinking". *The American Scholar* 74.2 (2005): 41-48.
- Sánchez, Manuel Diego. *Bibliografía sistemática de Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Editorial de la Espiritualidad, 2008.
- Seidenspinner-Núñez, Dayle. "Él solo me leyó". *Medievalia* 15 (1993):14-23.
- Seidenspinner-Núñez, Dayle, y Yonsoo Kim. "Historicizing Teresa: Reflections on New Documents Regarding Sor Teresa de Cartagena". *La Corónica* 32 (2004): 121-50.
- Sicroff, Albert A. *Los estatutos de limpieza de sangre: conversos entre los siglos XVII*. Trad. Mauro Armiño. Madrid: Taurus, 1985.
- Surtz, Ronald E. *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila*. Philadelphia: University of UP, 1995a.
- . "El llamado feminismo de Teresa de Cartagena". *Studia Hispanica Medievalia III: Actas de las IV Jornadas Internacionales de Literatura Española Medieval, Agosto 19-20, 1993*,

- Buenos Aires, Argentina*. Ed. Rosa E. Penna y María A. Rosarossa. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras Universidad Católica Argentina, 1995b. 199-207.
- Teresa de Ávila. *Obras completas*. Eds. Efrén de la Madre de Dios, O.C.D. y Otger Steggink, O. Carm. Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid: Editorial Católica, 1986.
- Vauchez, André. "The Signs and Significations of Sainthood". *Sainthood in the Later Middle Ages*. Trad. Jean Birrell. Cambridge: Cambridge UP, 1997. 427-43.
- Vega, María José. "Escandaloso, ofensivo y malsonante. Censura y vigilancia de la prosa espiritual en la España del Siglo de Oro". *Criticón* 120-121 (2014): 137-54.
- . "'Hacemos música de nuestros vicios': la censura de los cantares sucios y deshonestos en la España áurea". *Studi Ispanici* 37 (2012): 63-82.
- Vicente García, Luis Miguel. "La defensa de la mujer como intelectual en Teresa de Cartagena y Sor Juana Inés de la Cruz". *Mester* 18.2 (1989): 95-103.
- Walker, Joseph M. *Historia de la Inquisición española*. Madrid: Edimat Libros, 2001.
- Weber, Alison. *Teresa of Avila and the Rhetoric of Feminity*. Princeton, NJ: Princeton UP, 1990.
- Waithe, Mary Ellen. *A History of Women Philosophers: Vol. 1, Medieval, Renaissance and Enlightenment Women Philosophers, A.D. 500-1600*. Vol I. Dordrecht, Neth.: Martinus Nijhoff Publishers, 1987.