

La autoridad en María de Ajofrín y Teresa de Cartagena, ¿un desafío?

Authority in María de Ajofrín and Teresa de Cartagena, a defy?

Miriam Majuelo Apiñániz

Universidad del País Vasco.

Recibido el 16 de octubre de 2003.

Aceptado el 20 de marzo de 2006.

BIBLID [1134-6396(2004)11:2; 131-144]

RESUMEN

Este artículo analiza los recursos utilizados por María de Ajofrín y Teresa de Cartagena para crear un paradigma femenino de autoridad creadora. Aunque parten de circunstancias similares, sus soluciones difieren. María logra el reconocimiento en principio por sus visiones y efectos físicos del contacto directo con Dios, aunque finalmente será un acta notarial el que lo ratifique. Teresa lo establece gracias a una experiencia religiosa impulsada por su razón, por la que adquiere nuevo conocimiento de sí misma, del sentido de su vida y su enfermedad. Ambos testimonios supusieron un desafío al obviar la intermediación masculina en el contacto divino. Ambos fueron neutralizados, el de María por su asunción eclesial; el de Teresa por exclusión.

Palabras clave: María de Ajofrín. Teresa de Cartagena. Mujeres. Religiosas. Siglo XV. España. Historia. Literatura. Autoridad creativa. Recursos.

ABSTRACT

This article analyses the resources used by María de Ajofrín and Teresa de Cartagena in order to create their own authority as female authors of their testimony. Even though both of them start out from similar circumstances, their solutions differ considerably. María achieves recognition thanks to her visions and the physical effects of a direct contact with God in principle, although it will be a notarial minute that confirms it in the end. Teresa establishes hers thanks to a religious experience impelled by the reason which provides her with a new knowledge of herself, her life's purpose, and her illness. Both of these testimonies defy the tradition for they avoid any masculine intermediaries in their contact with the Divine. In any case, both defies ended up being neutralised: Maria's by means of the Church's assumption of it; Teresa's by means of exclusion.

Key words: María de Ajofrín. Teresa de Cartagena. Women. Nuns. 15th century. Spain. History. Literature. Creative authority. Resources.

Cuando accedemos al testimonio de mujeres que vivieron en un tiempo en que la palabra femenina suponía un atentado a la tradición del sistema social, inevitablemente multitud de cuestiones nos asaltan: ¿de dónde emergen esas voces, cuál es su soporte, por qué cruzaron la línea, etc.?

En este artículo trataré de analizar los fundamentos de los que bebe la legitimidad de los testimonios de María de Ajofrín y Teresa de Cartagena. La elección obedece a que, a pesar de compartir sus circunstancias sociales, ya que la obra de ambas (entendida como aquellas acciones emprendidas con repercusiones en el ámbito público) se desarrolló durante la segunda mitad del siglo XV, en un ámbito urbano castellano y dentro de éste inmersas en un entorno religioso, sus soluciones de autoridad difieren y suponen alternativos paradigmas de derecho. Es por lo específico de este objetivo que únicamente referiré de ellas los datos pertinentes al caso.

Primeramente se impone un breve acercamiento a la biografía de ambas mujeres.

María fue hija de Pero Martín Maestro y Marina García, gentes comunes pero acomodadas de Ajofrín, población próxima a Toledo. Aunque su futuro se perfilaba dentro del matrimonio, para el que según nos relata Fray Juan de Corrales contaba con numerosos pretendientes, la temprana e inusual piedad de María y su empecinamiento por entrar en religión la hizo resistir “*baronilmente*” a los deseos paternos¹ y finalmente profesar su vocación a los quince años en el convento jerónimo de San Pablo², en Toledo. Tras un período de alrededor de diez años, María comenzó a experimentar una serie de experiencias extrasensoriales que no cesarían hasta su muerte, acaecida en 1489.

Con respecto a Teresa de Cartagena, su biografía nos es prácticamente desconocida, excepto por los escasos datos que pueden inferirse de sus tratados *Arboleda de los enfermos* y *Admiración operum Dei*. No obstante, su filiación fue establecida por Francisco Cantera Burgos como nacida de

1. “*Tanta fue la fuerza que a los padres y hermanos hizo (para entrar en religión) que de todos fue aborrezida*”, CORRALES, Fray Juan de: *Vida de María de Ajofrín*, Escorial, ms C-III-3, f.194r. No obstante esta alusión personal, hay que reconocer que bien pudiera tratarse simplemente de una fórmula clásica hagiográfica, pudiéndose hacer extensiva a su tempranísima e inusual piedad, tal como se defiende en 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, p. 171. La anterior cita textual y las siguientes de María de Ajofrín están tomadas de esta obra. También en este volumen se cita otra versión con ligeras variaciones de la vida de esta iluminada: SIGÜENZA, Fray José de: *Historia de la Orden de San Jerónimo*. Madrid: Nueva Biblioteca de Autores Españoles, 1909.

2. Dicho convento se conocía por “La casa de María García”, por lo que su correspondencia con el que ulteriormente fue intitulado San Pablo parece lógica.

María de Saravia y Pedro de Cartagena³. La primera figura como linaje de renombre y antigüedad en documentos como el *Memorial del Linaje de Dn. Pablo* y la *Instrucción* de Fernán Díaz de Toledo⁴. La segunda, también conocida por Santa María, descendía del converso Pablo, obispo de Cartagena y posteriormente de Burgos, ciudad en la que se desarrollaron los primeros años de la vida de Teresa. Ocuparon todos sus varones importantes puestos dentro de la administración, la corte y la Iglesia, mientras las mujeres bien establecían importantes alianzas matrimoniales, bien profesaban como religiosas. Es de reseñar el elevado ambiente cultural de esta casa, figurando en ella algunas de las plumas más importantes del momento como Pablo de Santa María, Alvar de Santa María, Alonso de Cartagena e Íñigo de Mendoza. Por su parte, nos consta por sus palabras que Teresa estudió algunos años en Salamanca y que fue religiosa, probablemente de la orden franciscana. De sus escritos se desprende que sus deseos mundanos eran mayores a los de su piedad, incluso parece sugerir la posibilidad de que fuera ingresada en convento sin su aprobación, como solución a su condición de enferma. Efectivamente ésta parece ser la clave para comprender la obra de Teresa: sus múltiples dolencias y, por encima de todas ellas, la inmensa soledad derivada de su sordera sobrevenida en su infancia y de forma ya total desde su juventud, por la que aparentemente su familia rechazó.

De todo ello se desprende que el destino de ambas mujeres estaba fuera de su control. Sin embargo, María de Ajofrín logró imponer su propio criterio. Teresa no lo consiguió, y se abandonó a un aislamiento que, curiosamente, fue el medio en el que pudo encontrar sentido a su yo y establecer sus propias razones vitales, fruto de lo cual fueron los tratados arriba señalados.

Así, ambas mujeres accedieron aunque por distintos motivos a la profesión religiosa. Y ambas, tras un período determinado experimentaron un acceso cognitivo transformador aunque por distintos medios: María con sus visiones y Teresa con su “experienciación”⁵ del conocimiento amoroso de Dios y su confesión. En ambos casos el contacto con lo divino fue íntimo, personal, obviando la tradicional mediación de la jerarquía masculina eclesiástica. Esta postura, aunque manifiesta una voluntad de independencia y

3. CANTERA BURGOS, Francisco: *Alvar García de Santa María. Historia de la Judería de Burgos y de sus conversos más egregios*. Madrid: Instituto Arias Montano, 1952. En general, hoy es admitida tal identidad sin que aún se haya presentado documentación fehaciente alguna que la cuestione.

4. Ver referencia 3, pp 284-5.

5. Tomo la expresión de MARTÍN VELASCO, Juan: “Fenómeno místico en la historia y en la actualidad”. En *Seminario Internacional sobre “El fenómeno Místico. Estudio interdisciplinar*. Ávila, 2003, en prensa.

por tanto de potestad en los actos propios, no es excepcional, pero tampoco general.

Los cambios operados en los siglos finales de la Edad Media (expansión y recuperación demográfica, desarrollo de la economía monetaria, feudalismo centralizado, florecimiento urbano, incipiente individualismo, etc.) afectaron, como no podía ser de otra manera, tanto a la organización de la Iglesia y sus instancias de poder como a la dimensión pastoral. La patente disociación entre prédica y práctica de la Iglesia, reflejada en una relajación de las costumbres, por otra parte general, promovió movimientos en una sociedad laica que demandaba el retorno a los principios evangélicos. La floración de movimientos heréticos, la profusión de beaterios y formas alternativas a las propuestas sistemáticas eclesiales, la conquista de una vivencia religiosa interior, de unas relaciones con la divinidad más personales e individualizadas⁶, etc. son algunos de los exponentes del nuevo clima de efervescencia religiosa que caracteriza los siglos bajo medievales.

No obstante esta realidad, personalidades de la talla de Vicente Ferrer, aún apostando por ella, inciden en la necesidad de la intermediación de la Iglesia y sus servidores por la fragilidad inherente al ser humano, quien a pesar de su libertad plena y entera responsabilidad, no sería capaz de su redención por sí mismo, defendiendo por ello una práctica más ritualista a través de oraciones concretas, asistencia a los oficios, la confesión, etc.⁷.

María de Ajofrín y Teresa de Cartagena accedieron a un acercamiento directo a las esferas espirituales y divinas, a una comprensión religiosa sin agentes mediadores. Pero, ¿fue suficiente este conocimiento para dotarlas de autoridad? Veamos cada caso.

Según apuntábamos, tras diez años en el convento María experimenta un género de conversión profunda que le lleva a realizar una confesión general de sus pecados. En el instante mismo en que se postra ante una imagen de la Virgen con el Niño, una extraña luz ilumina la imagen y el Niño ejecuta, extendiendo su mano hacia ella, un movimiento de absolución. A partir de entonces su vida se ve enriquecida con una serie de visiones y experiencias extraordinarias.

6. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que este Dios dialogal fue patrimonio exclusivo de minorías urbanas y aristocráticas, fruto de una progresiva humanización de Cristo, especialmente en su faceta más doliente, y una devoción más sentimental hacia María y Jesús Niño: FOSSIER, Robert: *Le Moyen Age, Le temps des crises, 1250-1520*. Paris: Armand Colin, 1983, p. 154; FERNÁNDEZ CONDE, Javier: "Religiosidad popular y piedad culta". En GARCÍA-VILLOSLADA, Ricardo (dir.): *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*. Vol.II-2º. Madrid: B.A.C., 1982, pp. 92, 301-318.

7. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, Ignacio: *El Rimado de Palacio: una visión de la sociedad entre el testimonio y el tópico*. Vitoria: Diputación Foral de Álava, 1990, pp. 118-128.

En orden a la consecución del crédito de sus visiones, podemos distinguir varios recursos: el primero y más evidente, el contacto directo con Dios en estado de trance; el segundo, el contenido de sus contemplaciones arrebatadas. A su vez, dentro éstas distinguimos principalmente cuatro naturalezas:

— identificativa: proyecta a esta religiosa en los papeles de la Virgen y Cristo.

Destaco para reseñar el primero la visión que le sobrevino en 1484 en que un viejo hombre comunica a María “Ven, que te llama la reina”. A continuación la conduce hacia una Iglesia fuera de Toledo donde ella se arrodilla ante la Virgen con el Niño. El hombre le pone en las manos una prenda de seda y la Virgen deposita en sus brazos a su Hijo, ordenando a aquel que acompañe a María en un viaje que reproduce fielmente el peregrinar de José y la Virgen en busca de refugio ante la eminencia del nacimiento de su Hijo en Belén (195v-196). El segundo se concreta en el mismo año en el padecimiento de María de la Pasión de Cristo a través las heridas de las que da fe un acta notarial, la cual especifica que su localización coincidía exactamente con la correspondiente a la lanza que laceró a Cristo en la Cruz (230v-231).⁸

— mediadora: la enviste a través de sacerdotes, la Virgen, y Cristo como canal agente con las autoridades eclesiásticas:

“Ve y di por horden todo lo que viste a tu confesor, para que lo diga al deán y al capellán mayor para que de todos sea sabido por que no carezcan estas cosas de muy grandes méritos” (197v).⁹

— intercesora: como depositaria auxiliadora de secretos de almas torturadas del purgatorio.

8. Tanto para ilustrar esta naturaleza como las siguientes, propongo sólo un ejemplo a modo de muestra, aunque de la mayoría pueden encontrarse muchos más en la *Vida de María de Ajofrín* (ver referencia 1). Para los más extendidos y por razones obvias, recorro a la referencia no textual, aunque para todos indico los folios correspondientes de esta obra.

9. Esta concatenación no es única ni excepcional, pues solía ser frecuente que en la Baja Edad Media, y teniendo en cuenta el clima reinante referido más arriba, las visionarias dirigieran sus mensajes a las más altas esferas jerárquicas para iniciar desde las cabezas gobernantes de la Iglesia las reformas pertinentes. VAUCHEZ, André: “Prophétesses, visionnaires et mystiques en Occident aux derniers siècles du Moyen Age”. En CHEVALIER, Bernard y SAUZET, Robert (eds.): *Les Réformes: enracinement socio-culturel*. Paris: La Maisnie, 1985, p. 67.

En 1486 el espíritu de Juan de Velma, su primer confesor, se le aparece desde el purgatorio y le ruega su perdón por su incredulidad, además del de cierta gente a quien había ofendido y el del convento, al que debía cierta suma de dinero (115v-116).

— adivinatoria: le permite ver el futuro del alma de una persona y prevenirle.

En una visión María es conducida por un ángel al purgatorio donde contempla a un sacerdote sufriendo severos tormentos: una serpiente de dos cabezas rodea su cuerpo mientras un niño pide justicia. El ángel le hace saber que ese sacerdote dejó morir a un niño sin Bautismo. Pasados unos días, María revela lo que ha visto a la persona en cuestión, posibilitando su redención (205).

En cuanto a las otras experiencias milagrosas, María, espoleada por la incredulidad despertada en su derredor, se sirve de su enojo transformándolo en crítica y en decisión para ofrecerse como canal consciente y prueba viviente de la autenticidad de sus visiones concretizados en dos cartas escritas a su través por un ángel, ya que ella no sabía escribir,

“La sierva del Señor, fuerte así como león, lo increpó (a Juan de Velma) muy duramente de la tal dureza e incredulidad de su corazón, mostrándole por razones muy duras que creyese sin dubda que ninguno escribió las cartas sino ella por su mano con el ángel” (200v).

y los tormentos y la sangre de la Pasión de Cristo vividos en su cuerpo

“De la corona de dolores que sintió en su cabeza en remembranza de la corona de Nuestro Señor” (203v).

Ajenos a ella, podemos citar como procedimiento de crédito el testimonio de testigos oculares, y, finalmente como el único medio absoluto y resolutivo el acta notarial certificadora de la santidad de su sufrimiento físico (230v-231)¹⁰.

10. Aún habría que hacer un pequeño apunte: mientras el arzobispo de Toledo, Cardenal Pedro González de Mendoza, máxima autoridad eclesiástica en territorio hispano, venció su escepticismo ante dicha acta, su confesor no creyó en María hasta comprobar con el aludido más arriba la cuestión su capacidad adivinatoria. Ver referencia 1 p. 173. Asimismo es de resaltar el hecho de que el arzobispo admirara la humildad y el silencio mantenido por María aún en contra de las disposiciones divinas, respetando ese “adorno” tanpreciado en la mujer.

Resumiendo, las dudas iniciales que asaltan a María sobre la bondad de sus visiones las supera por intercesión inefable sagrada: la Virgen le recuerda una y otra vez que su deber es *comunicar* sus visiones y simbólicamente empuja a los diablos que se le acercan significándole su carácter sagrado (199r). El recelo despertado en el entorno eclesiástico sólo se supera, en términos generales, ante el documento escrito legal signado por autoridad notarial. Ni su palabra, ni la de otros del común o incluso religiosos, ni el milagro de sus cartas, ni su cuerpo herido poseen potestad.

Llegados a este punto, la admisión de la autenticidad de las visiones de María gracias a un testimonio ajeno, socialmente legítimo, y por tanto su validación como mensajera y intercesora de lo divino, ¿cómo se estructura su autoridad?

Ante todo hay que destacar el hecho de que ella es instrumento de Dios u otros entes superiores y la transmisora primigenia, pero las órdenes divinas son claras: será su confesor quien haga de enlace con las jerarquías eclesiásticas. Él será su boca y su palabra. Y, efectivamente, así se hará no sólo en vida de María sino que también tras su muerte, será Corrales, su segundo confesor, quien deje constancia escrita de la biografía de esta mujer¹¹. A su vez, y aunque María misma había quebrado la jerarquía tradicional de acceso a Dios, y curiosamente, según hemos visto, en su primera visión fuera el Niño Jesús quien por dos veces la absolviera de sus pecados sin intermediario alguno, continuando esta situación hasta su muerte, al hacer de Corrales su enlace queda restablecida la cadena dogmática de mediación, y simultáneamente el ministerio sacerdotal a través de la confesión, precisamente uno de los sacramentos más ponderados y defendidos en la Baja Edad Media.

No obstante este papel principal de “mediador de la mediadora” del confesor, ante la incredulidad inicial de éste, María soslaya el orden de notificación prescrito inicialmente en sus visiones por un sacerdote y la Virgen y se dirige directamente a través de una carta al deán y al capellán mayor de Toledo. Posteriormente, será Cristo quien le ordene una comunicación directa con los altos rangos eclesiásticos.

Sin embargo, es el mismo arzobispo Pedro González de Mendoza quien sugiere mantener aquella vía si entendemos que a él se dirigen las siguientes palabras de Corrales: “Y para dezir estas cosas se hizo muy gran fuerza

11. Según apunta Surtz, el temor y la susceptibilidad que levantaban las mujeres místicas hacía que muy raramente, como en el caso de Constanza de Castilla o María de Santo Domingo, fueran publicadas sus obras y visiones, y tan sólo tiempo después de su muerte sus biografías. Ver referencia I p. 176.

porque le avíais mandado por obediencia que a ninguno las dixese salvo a mí, que ninguna cosa me encubría de las que el Señor le mostrava” (212v), en respuesta a los capítulos y libro de notas sobre María que el confesor le había facilitado¹².

Asimismo, escribiendo Corrales la *Vida de María* con posterioridad a la muerte de la protagonista, y por consiguiente sin posibilidad de discrepancia por parte de la protagonista, queda aún pendiente la posibilidad de inexactitud y manipulación (intencionada o no) de los hechos narrados por él¹³, cuestión en la que, por carecer fuentes de refutación, queda al arbitrio de cada cual. A su vez, el autor busca el respaldo de una veracidad pasiva en María misma en expresiones como “según ella me dixo”, o menciones a las ropas manchadas de sangre de ella que obraban aún en su poder. Es decir, aquello que en principio no tuvo validez, es esgrimido para exonerarse de responsabilidad personal y dotar de autoridad a sus palabras de mediador socialmente legítimo.

Lograda una voz que divulgue sus visiones, ¿cuál fue la proyección del mensaje de esta mujer, entendida como autoridad ejercida? Hay que tener en cuenta que todas las visiones de María reforzaban y fortalecían las estructuras eclesiásticas: a su través se hace una crítica a la inmoralidad clerical, pero no a su principio de autoridad (197r); se refuerza la exclusividad y monopolio sacerdotal al prohibir la celebración eucarística en casas privadas y subrayar la necesidad ineludible de bautismo y confesión (202); y sobre todo, se aviva y reconoce con contundencia el poder inquisitorial contra la herejía en un momento crucial en la vida toledana (223v), con el añadido de que el biógrafo y portavoz, Corrales, tuvo un papel en dicha institución. ¿Fue María impulsora significativa del establecimiento de la Inquisición en Toledo y causa efectiva de algunas penas ejemplares adoptadas por ella?. O ¿fue María la beneficiada por el respaldo de aquella y la que le otorgó credibilidad y publicidad? Ante esta confluencia de intereses, convengo con Surtz en que es imposible dirimir la incógnita. Sólo cabe apuntar que ambas partes, la institucional clerical, y María misma, salieron beneficiadas.

Pasemos a analizar el caso de Teresa de Cartagena.

12. Ver referencia 1 pp. 172-173.

13. De hecho esta posibilidad se vislumbra en el hecho de que una visión relativa a la intervención en casos de herejía de la Inquisición se data de diferente forma en Juan de Corrales y José de Sigüenza, en lo que se podría interpretar como una búsqueda interesada de antecedentes a la visión que tradicionalmente se utilizó para refrendar la actuación de dicha institución.

Como se ha señalado más arriba, esta mujer estuvo aquejada de graves dolencias, especialmente de sordera total, cuya incompreensión fue el motor de una búsqueda de su sentido a través de la ascesis, como retirada solitaria, silenciosa y sufriente del mundo, y la razón, como potencia de cualquier acto de la voluntad. El proceso que sigue es el siguiente: Teresa sufre; acepta sumisamente los designios divinos; escucha un mensaje divino¹⁴; lo interpreta siguiendo las directrices de la lógica y el raciocinio; se transforma, haciéndose receptora privativa del amor divino en su cualidad de enferma.

Este nuevo conocimiento de sí misma le confiere suficiente poder para, rompiendo los convencionalismos de su tiempo, tomar la pluma y escribir *Arboleda de los enfermos* en loor de Dios y para instrucción de aquellos que comparten con ella su condición de dolientes. El sustento de su credibilidad es su experiencia transformadora, la acción del conocimiento y el amor como trascendencia de la vida, que a su vez revierte en movimiento activo centrífugo por esta comunicación.

¿Cómo sustenta en su escrito esta autoridad recién adquirida?

Básicamente a través de dos recursos: la autenticidad de su transformación vital y la utilización de soluciones formales en sus escritos.

A priori Teresa se retrata según los cánones de la época dejando clara constancia de su “bajeza y grosería mujeril” (1v)¹⁵, “simpleza” (9r), “pobre e mugeril yngenio” (24r), “de pequeña o ninguna abtoridad” (42v), etc. en calidad de mujer. Por ello, y siguiendo lo que era acostumbrado en los escritos coetáneos, fundamenta básicamente su texto en las obras patristicas y sobretodo en las Sagradas Escrituras, interponiendo citas del tipo “Donde dize el Apóstol...” (23r), “Onde dize el Profeta...” (53v), etc. No obstante estas fórmulas, que en el caso de su autorretrato bien pudiera ser interpretado como mera retórica, su conversión ha sido tan profunda que,

14. Esta escucha no implica, ni de hecho parece sugerirlo así Teresa según nos lo transmite, una voz divina recibida por medios sobrenaturales, del tipo experimentado por María de Ajofrín. En SACKS, Oliver: *Seeing Voices: A Journey into the World of the Deaf*. Berkeley: University of California Press, 1989, se investigan las “voces” que perciben las personas postlinguales como Teresa, concluyendo que no son reales ni imaginarias, sino proyecciones del hábito pasado y la memoria, una traslación automática e instantánea de una experiencia en su correspondencia auditiva. Tomado de SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, Dayle: *The writings of Teresa de Cartagena*. Cambridge: Boydell and Brewer, 1998, p. 127. También cabe la posibilidad de que sencillamente sea un recurso literario que la autora utiliza para describir su proceso, pero poco importa, ya que fuera efectivamente real en algún sentido o coartada literaria, para Teresa juega la misma función desencadenante en su imaginario.

15. Los folios indicados corresponden a la transcripción hecha por HUTTON, Lewis Joseph: *Arboleda de los enfermos y Admiración Operum Dei*. Madrid: Anejo XVI del Boletín de la Real Academia Española, 1967.

a pesar de respaldarse en las anteriores autoridades, avala su ciencia sobre todas ellas por su propia experiencia: “estando presente la espirençia, la qual en esta çiençia me haze saber más de lo que aprendo” (24v), hecho que le permite

— la apropiación de los textos de los que se nutre:

“Pues bien puedo dezir e avn tomar por mía, doquier que la halle, a esta muy graçiosa y más verdadera cançión de Dautit...” (1v);

— interpretar las fuentes:

“Por ende dize que ‘(...)’, como sy dixese que ...” (37v)¹⁶;

— refutar a autoridades:

“desde que miro lo que dize Sant Gerónimo (...) yo çesar debo de dar alabanças (...) Pero con todo, no quiero cesar de alabar al Señor” (15v);

— citarse ella misma como autoridad:

“Ca segund dixe en vna parte de este tractado: ‘De mill enfermos vno rico non verés’” (31r);

— incitar a la conversación directa con lo divino

“Ca el doliente e aflito nunca çesan e deven çesar de hablar con Dios, quándo orando, suplicando, quándo de hablar con Dios, o confesando y loando el benefiçio suyo” (41r);

— y llamar por testigo al mismo Dios como fuente de credibilidad:

“Dios me sea testigo, a cuyo honor y gloria lo quiero dezir” (26v).

Además, Teresa, cuando ilustra su pensamiento, se identifica siempre con figuras masculinas, (Job, David, etc.) con lo cual consciente o incons-

16. Esta defensa de la propia validez de interpretaciones y opiniones bebe del cuarto libro de san Agustín *De doctrina christiana*, en el que se recomienda a los cristianos aprender retórica para expresar sus pensamientos, defendiendo la retórica ciceroniana. A este don natural de discriminación de lo verdadero y lo falso san Agustín añade su “ley del amor” como factor determinante en esta capacidad de distinción. QUISPE-AGNOLI, Rocío: “ ‘Anse maravillado que muger haga tractados’”: defensa y concepción de la escritura en Teresa de Cartagena (siglo XV)”. En *Actas del VI Congreso Internacional de la Asociación hispánica de literatura medieval*, II. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá, 1997, p. 1229.

cientemente se masculiniza, adoptando simbólicamente el crédito dispensado *per se* a este género.

Finalmente señalaré, siguiendo la teoría de Marian Ochoa de Eribe¹⁷, la adopción del “discurso polémico” por parte de Teresa como fuente de potestad en su actividad creativa. Esta técnica consiste en la descomposición sistemática del discurso externo mediante la contraposición asertiva del *yo referencial*, enunciante de la exposición, y el *yo atopus*, garante de la verdad. El primero está cargado de alusiones autobiográficas y su eje temporal está determinado: “tanta claustra Dios a puesto en mi oír” (4r). El segundo, utiliza modalizadores de tránsito del tipo “como todos saben”, “es verdad que” y transmite una verdad inmutable e intemporal: “Ca escrito es: ‘Angosta es la vía que lleva al onbre a la vida eternal’” (25v). Así, Teresa pasa de uno a otro y utiliza la adhesión de la verdad ajena como argumento para la construcción del discurso propio.

Teniendo en cuenta todas estas herramientas, podemos distinguir en Teresa:

- una autoridad existencial, entendida como re-creación en una vida con sentido nuevo concebida desde ella misma
- una autoridad periférica, es decir, con trascendencia extensible a los demás, a quienes hace partícipes de su verdad como elemento inalienable de la misma a través de su faceta apostólica en *Arboleda de los enfermos*
- una autoridad formal, definida en los recursos literarios mencionados más arriba.

¿Tuvo su mensaje de conversión la resonancia trascendente buscada en sus coetáneos? O, dicho de otra forma, ¿fue eficaz y real esta autoridad?

Si nos remitimos a lo que ella nos transmite en su segunda obra, *Admiración operum Dei*, la respuesta en términos generales es negativa. El necesario movimiento de retorno hacia quien enunció un alegato para su verificación sólo es realizado (en lo que podemos asegurar) por Juana de Mendoza, precisamente quien le incitó a responder por escrito ante la afrenta de las críticas levantadas que socavaban la autoridad recién estrenada de Teresa en razón de su género. Y fue gracias a ellas como su autora tuvo, en mi opinión, una nueva concepción de sí misma en cuanto mujer.

17. OCHOA DE ERIBE, Marian: “El yo polémico de Teresa de Cartagena en la *Admiración de las obras de Dios*: las argucias del débil por entrar en el canon”. *Letras de Deusto*, 84, 29 (1999), 179-188.

De este modo, en este segundo volumen Teresa cimentó su autoridad defendiendo explícitamente el equivalente valor de hombre y mujer en su tradicional diferencia, justificada como complementariedad esencial para la supervivencia humana:

“E hizo Dios estas diferencias e contrariedades en vna mesma natura, e conviene saber, humana, (...) atrévome a dezir que lo fizo el çelestial Padre porque fuese conservación e adjutorio lo vno de lo ál (...) E así se conserva e sostiene la natura humana”(53).

Otro de los argumentos novedosos que se encuentran en este trabajo, y que se esgrime por reacción a las censuras misóginas invalidando parcialmente aquella autoridad primigenia de la que parte *Arboleda de los enfermos*, es el que convierte a la autora en receptora particular y deferente de la inspiración divina en su actividad creadora (50v), que no en la causa de la obra en sí.

Asimismo estima que si ella misma y toda creación es en última instancia obra de Dios, la crítica recibida es una admiración (por cuanto extrañeza y desconfianza) “en la qual no es loado ni siruido el soberano Hazedor, antes es en enyuria e ofensa suya” (55v).

Si con esta defensa Teresa cosechó más éxito en el reconocimiento de su autoridad, lo ignoramos, pero no parece que haya fundamentos para pensar que así fuera¹⁸.

Una vez expuesto el cuadro general de las fuentes de autoridad de ambas mujeres, en el que queda patente un carácter suficientemente fuerte como para persistir en el que entienden es su destino, procedamos a un breve y sintético cotejo entre ellas.

Mientras en María de Ajofrín la acción sobrenatural se desencadena en el momento de una confesión general, ésta supone en Teresa de Cartagena el punto resolutivo y final de su proceso activo de re-creación trascendental¹⁹. María se acogió a los canales ortodoxos del sacramento, siendo Dios quien, soslayándolos, estableciera una relación directa con ella mediante

18. El rastro de esta mujer o su trabajo se pierde durante doscientos años hasta que Nicolás Antonio la menciona en su *Bibliotheca vetus*. No es sino tímidamente que su figura se recupera desde finales del siglo XIX y ya con decidida fuerza desde los años 90 del siglo XX.

19. Defino la obra de *Arboleda de los enfermos* como una confesión teniendo en cuenta que constituye una narración con gran contenido autobiográfico de un proceso vivido el cual, iniciado desde una crisis, supone mediante el desarrollo de la conciencia individual, una transformación de identidad de contenido ejecutorio y asunción responsable de la propia vida, con el efecto consolador y redentor inherente a cualquier confesión y su absolución.

experiencias sobrenaturales. Teresa aboga por un vínculo directo, dialogante, sin estructuras preconcebidas con un Dios extraordinariamente cercano, pero sin traspasar el ámbito del tiempo ni la realidad cotidiana²⁰.

Mientras la credibilidad de María tiene su origen en una experiencia sobrevenida en ella, Teresa la busca activamente. Por consecuencia del conocimiento adquirido, María obedece y es transmisora de un mensaje que inmediatamente se inserta en un engranaje de difusión y consecuencias que se mueve al margen de ella, quedando excluida del centro de poder activo y toma de decisiones (en lo que nos es posible rastrear). Teresa asume la responsabilidad derivada de su nueva conciencia y es la agente de su transmisión.

El mensaje de María está destinado en primera instancia a las jerarquías eclesiásticas. El de Teresa es particularmente reservado para ella, pero lo universaliza y es especialmente dirigido a quienes comparten con ella la condición de enfermos.

Ante las suspicacias incitadas, María inicialmente calla y espera hasta que sobrenaturalmente se la empuja a actuar. Teresa realiza personalmente su obra. María emplea la palabra, “la parte femenina del lenguaje, su intelecto pasivo”, Teresa la escritura, “el intelecto agente, el principio masculino del lenguaje”²¹.

La credibilidad de María se establece legalmente suscrita por varones. La de Teresa, sustentada en sí misma, nunca se estableció ni reconoció frente a otros, excepción hecha de Juana de Mendoza (hasta lo que sabemos).

El recuerdo de María subsistió por obra de varones, el de Teresa por sí misma.

María fue respetada y respaldada. Teresa fue despreciada y no reconocida.

¿Qué podemos concluir ante lo expuesto? María y Teresa son dos testimonios que evidencian algunas de las dificultades que tuvo que enfrentar la mujer del siglo XV para lograr la creación de un paradigma femenino

20. Bien es cierto que en una ocasión menciona como necesarios y con carácter sacramental “la confesión e comunión que el doliente deue procurar y frecuentar con toda devoción” (40v). Pero es llamativo que lo haga tras establecer que “aquél es verdadero penitente el qual es diçiplinado y penitenciado de la mano del grand Perlado e soberano Pontífice, Jhesuchristo nuestro Señor. Ca no puede ser más verdadera penitencia que la que es proçedida e permitida de la Fuente de la Verdad” (40r). Diríase que la coletilla sacramental obedece a una estrategia de Teresa dirigida a soslayar la posible censura de este posicionamiento.

21. Definición del empleo del lenguaje dada para los siglos XV y XVI por Vigenère y Duret y recogido por FOUCAULT, Michael: *Le mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines*. Paris: Éditions Gallimard, 1966, p. 54. Es mi traducción.

de autoridad. Ambos supusieron dos desafíos neutralizados, el de la primera por asunción, el de la segunda por exclusión.

En el caso de María, a pesar de ser su propio testimonio una excepción a la norma, creo que se consiente y utiliza su credibilidad por la confluencia de intereses propios y los de la Iglesia del momento. En el caso de Teresa, no se le perdona la audacia de escribir desde la autoridad de su propio conocimiento amoroso de Dios y su experiencia cotidiana que entiende como gracia. María es instrumento de Dios. Teresa es hija predilecta de Dios. María obedece a Dios. Teresa colabora con él. El trayecto ratificador de María fue consumado. El de Teresa y el de aquellas que creyeron en sí mismas por cuanto eran, aún está en proceso.