

LA DISCAPACIDAD FÍSICA COMO MEDIO INTELLECTUAL Y ESPIRITUAL FEMENINO: SOR TERESA DE CARTAGENA EN LA *ARBOLEDA DE LOS ENFERMOS*

YONSOO KIM
Purdue University

We will ask her (and ourselves) just as she will ask herself (and us): Why did she write? How did she write? What literature practices and processes are available to her—and then used by her? (What remains unavailable and unused?) What writing will (most likely) be read—and how will it be read? Should she (and how can she then?) “write” in sign?
—Brueggmann (“Deaf, she Wrote”)

1. INTRODUCCIÓN

Sor Teresa de Cartagena (1425- ?)¹ transmite un discurso elocuente del sufrimiento, tras haber perdido el sentido del oído.² Irónicamente, la misma sordera

¹ En el presente trabajo se empleará *Arboleda de los enfermos* en la edición de Lewis Joseph Hutton. Para las fechas véase la propuesta de Seidenspinner-Núñez y Kim, “Historicizing Teresa”, 121-150. Quisiera agradecer la lectura preliminar de la presente investigación a Jesús Rodríguez Velasco.

² Para la sociedad en general que no tenía deficiencia auditiva, una persona sorda representaba una tragedia y por tanto era excluido y discriminado del mundo. Teresa de Cartagena manifiesta dicha experiencia en la *Arboleda* (37-38). Plann ha realizado diferentes estudios sobre la historia de los sordos para demostrar que dichas personas forman parte de una minoría lingüística.

representa el medio de propulsión intelectual femenina para romper sus límites impuestos por la sociedad misógina. En *Arboleda de los enfermos* (1475?) se observa que la discapacidad física resulta determinante en el proceso de construcción de la identidad del sujeto que la padece, y se sublima en actividades productivas y creativas, tanto intelectuales como espirituales.³ Teresa intenta construir su identidad

Para más información, véase Plann, “Pedro Ponce de Leon”, 1-12; Plann, *A Silent Minority*, 1-35.

³ En la temprana edad moderna coexistían otras obras literarias donde la enfermedad actúa en perjuicio para el género femenino, además de que las curaciones eran practicadas por las mediadoras y curanderas. Véanse Solomon, *The Literature of Misogyny* y Dangler, *Mediating fictions*.

autobiográfica mientras busca una manera de conciliarse con su entorno eclesiástico y su cuerpo que se presenta mediante la tensión entre la enfermedad como castigo y como prueba.⁴ Es esta imagen la que pienso explorar en este trabajo, especialmente a través de la idealización que de su padecimiento hace la autora y el modo en que ésta hace presente al *Christus medicus* para resolver el concepto cristiano de la enfermedad como castigo o como prueba. Dicho discurso, junto con el uso del recurso convencional de la *imitatio Christi*, le permiten a Teresa empuñar la pluma en una época donde la escritura era exclusivamente para el género masculino.⁵

La *Arboleda* recrea un espacio donde se ilustra a la vez una experiencia de discapacidad física y, metafóricamente, una aflicción espiritual. Por medio de ese discurso, de forma discreta se elabora un conjunto ambiguo de metáforas y alegorías relacionadas con los problemas y conflictos sociales —marginalización y discriminación— al tiempo que, paradójicamente, transmite un discurso de éxtasis y gozo, de acuerdo con el vocabulario cristiano sobre el cuerpo (Turner, “The Body”, 38). Lo importante de la situación de la monja es que lo fundamental no es su enfermedad de sordera, sino el acto de autorizarse a expresarse

con su sordera y a través de ésta. Veamos, entonces, qué tipo de procesos y prácticas están al alcance en la cosmovisión de Teresa de Cartagena y cómo se manifiesta en su escritura —que son las cuestiones expuestas en nuestro epígrafe— con respecto al tema de nuestra investigación.

2. DISCURSO DE *CHRISTUS MEDICUS*

El contacto inicial entre la medicina y el cristianismo origina tres modos de expresión: metafórico, taumáturgico y ético-doctrinal.⁶ Por otro lado, se considera a Cristo, metafóricamente, el verdadero médico, usando argumentos procedentes de las narraciones evangélicas; *v.g.*, el conocido discurso donde Cristo recalca que “No son las personas sanas las que necesitan médico, sino las enfermas” (Mateo, IX-12; Marcos, II-17; Lucas, V-31). Dicho mensaje, asimismo, forma parte del evangelio de *Missa pro peccatoribus* del Rito Sarum (Warren, *The Sarum missal* 2, 107).⁷ Basado únicamente en la Sagrada Escritura, los Padres de la Iglesia, como Tertuliano, Cipriano, Juan Crisóstomo, Gregorio Taumaturgo, Jerónimo, Ambrosio y, en especial, Agustín, desarrollan más de sesenta imágenes de *Christus medicus* en sus obras. En una colección de homilías de Pedro Crisólogo (406-450) se abre el discurso con el evangelio de Mateo IX, aprovechando la imagen de la curación

⁴ En este trabajo no nos detendremos en la teoría autobiográfica, pero para dicho estudio véase Gilmore, *Autobiographics*.

⁵ La única manera de conferir autoridad a la voz femenina para trascender su espacio marginado es emplear los dispositivos masculinos, la escritura: “Thought many of these writers use the metaphor of literary paternity in different ways and for different purposes, all seem overwhelmingly to agree that a literary text is not only speech quite literally embodied, but also power mysteriously made manifest, made flesh. In patriarchal Western culture, therefore, the text’s author is a father, a progenitor, a procreator, and aesthetic patriarch whose pen is an instrument of generative power like his penis. More, his pen’s power, like his penis’s power, is not just the ability to generate life but the power to create a posterity to which he lays claim, ... In this respect, the pen is truly mightier than its phallic counterpart the sword, and in patriarchy more resonantly sexual” (Gilbert y Gubar, *The Madwoman*, 6).

⁶ De acuerdo con Laín Entralgo (*Historia*, 139) “En lo que a nuestro tema concierne, dos motivos descuellan entre la muerte de Galeno y la invasión del Imperio romano por los pueblos germánicos, y en los dos tienen común presupuesto las tres grandes formas de la medicina medieval; son la propagación del monoteísmo judeo-cristiano por toda la cuenca mediterránea y la perduración posgalénica de la medicina griega”. Para más información sobre el tema de la medicina y la literatura véanse Clarke y Aycock que tienen una colección de ensayos donde se desarrolla dicho tema basado en la historia, teoría y pedagogía (*The Body*); Amundsen (*Medicine, Society*, 127-157).

⁷ El Rito Sarum se dio en las Islas Británicas y convivió con la liturgia gregoriana hasta la Reforma Anglicana en el siglo XVI.

del hombre paralítico para destacar a Cristo como “*magis Christus medicus*” (Procter y Wordsworth, *Breviarium*, 1: mccccxxxvi). En otro libro de oraciones, *Lay Folks Mass Book*, se destaca la imagen de la eucaristía “as a syke man resseyueþ a medcyne” y Cristo como “sooþfaste leche” (Wurtele, “The Concept”, 68). A raíz de estas exégesis y metáforas se elabora la imagen tradicional de *Christus medicus*. Al mismo tiempo, la lección bíblica del Libro de Job, da cuerpo al discurso cristiano de la enfermedad, destacándola como prueba de Dios. Teresa de Cartagena se orienta bajo esta cosmovisión literaria, práctica y proceso. Sobre dicho proceso, Laín Entralgo complementa lo siguiente:

La relación entre el cristianismo primitivo y la medicina tuvo también *aspectos doctrinales y técnicos*. Desde un punto de vista puramente religioso, no serán pocos los autores cristianos (Clemente de Alejandría, Tertuliano, Lactanciano, Cipriano de Cartago, Gregorio de Nisa) que utilizan el pensamiento griego —psicología de Platón, patología de Galeno— para comenzar la elaboración de una teoría antropológica del pecado de una teología moral y una antropología cristiana. Es también entonces cuando, tras la espléndida lección que había sido el Libro de Job, cobra cuerpo la idea cristiana de la enfermedad, no como castigo de la divinidad, según la pauta arcaica, ni como azar o necesidad de la dinámica del cosmos, según la pauta hipocrática, sino como prueba (*Historia*, 141).

Fines espirituales y sociales aludidos arriba son evidentes en el discurso de Teresa. De acuerdo con esas imágenes, la autora concilia su padecimiento como un elemento terapéutico para curar su alma, al mismo tiempo que pretende consolar el sufrimiento de otros sujetos que presentan dolencias. La autora se aprovecha del discurso eclesiástico para exponer que el objetivo de su obra radica en “declarar la realidad de la verdat” (39), empleando la imagen tradicional de Cristo como médico (Surtz, “Image Patterns”,

299), en la que Dios representa el *verus medicus*, el único que puede curar todas las enfermedades mundanas (75-76). La monja articula su discurso para justificar su “verdat” recurriendo a diferentes discursos médicos, no en tanto discurso convencional de la medicina, sino en tanto que metáfora espiritual de aquélla. Lo que se destaca en esta autora es que lo hace desde la subjetividad, a partir de su propia experiencia, cuya acción funciona, asimismo, en beneficio de su género.⁸ Brueggmann interpreta que la sordera de la monja sirve “to cloak her gender, to call attention to her disability in order to be able to pass as an author at a time when no woman of the church could authorize (“Deaf, she Wrote”, 580). A pesar de que el sujeto femenino de la Edad Media se encuentra marginado del universo de la escritura, la monja castellana aprovecha su vivencia para producir un discurso médico que simboliza la herramienta de poder terapéutico que le ofrece la posibilidad de explorar su propia interioridad para luego dar esos “gritos de tinta”.⁹ Teresa manifiesta en la introducción de la *Arboleda* el momento en que juzga su sordera como el medio por el cual le es iluminado el entendimiento para emitir el discurso que le sigue en su tratado consolatorio:¹⁰

⁸ No olvidemos que la tradición política del *corpus mysticum*, de la sociedad como un cuerpo místico, y, consecuentemente, las metáforas médicas al respecto, es, sin duda, bien conocida y antigua, pero las obras de Teresa de Cartagena abren el estudio de otro tipo de *corpus* que resulta de su subjetividad, desde su propia experiencia.

⁹ Palabras inspiradas de Jesús Rodríguez Velasco.

¹⁰ La *Arboleda* sigue las características tradicionales del tratado consolatorio estudiado por Curtius, quien considera que después de la muerte de Cristo, hasta que se define la *Pax Ecclesiae* (bajo Constantino), se establece en todas las características típicas de la consolación cristiana. Primero se empleó los *locus* comunes de la *consolatio* pagana, pero al combinarse con la Biblia y las producciones de homilías, tratados y epístolas oficiales de los preceptos de la doctrina cristiana, cobraron un significado más trascendental: “Así, la consolación se presentó de una manera incidental y general, como una parte de la apología cristiana.

[P]orque pudiese poner mi nombre en la nómina de aquellos de quien es escrito: ‘Los que morauan en tinieblas y en sonbra de muerte, luz les es demostrada’.... E con esta Luz verdadera que alunbra a todo omne que viene [e]n este mundo alumbrado mi entendimiento, desbaratada la niebla de mi pesada <e>tristeza, vi esta ýnsula ya dicha ser buena e saludable morada para mí (*Arboleda*, 37-38).

Se prepara la intención de Teresa al establecer con la enfermedad corporal, el beneficio intelectual y espiritual que le ofrece, no sólo a ella, sino a otros seres. Continúa exponiendo las razones que la llevaron a esa ínsula de “tinieblas” y “sonbra de muerte”. El desorden de uno de los sentidos origina el mal funcionamiento del entendimiento análogamente al desequilibrio de los humores, por eso, la monja advierte a su audiencia de que no se deje privar del entendimiento a causa del dolor corporal, ya que ese mismo dolor es la medicina para sanar el padecimiento propio:

¡O enfermo, no te engañe el dolor corporal ni aflijción vmana priue la luz de tu entendimiento! Ca esa mesma dolencia que tu aborreces, ésa te ama; ésa mesma que temes, te da seguridad; la que deseas de ty apartar, ésa te allega al bien verdadero. E sy deseas físyco que te cure, non busques syno a ella mesma, ca sy la consyentes obrar en ty quando ella quisyre, mejor te sabría purificar de los malos humores de quanto tú piensas (75).

Naturalmente, el tema central del tratado consolatorio cristiano se basaba en el tema central de la fe, es decir, la encarnación, muerte y resurrección de Jesucristo como Salvador, y la resurrección en gloria de los justos después del Juicio Final. Casi todos los Padres de la Iglesia y los autores eclesiásticos de los años 325-450 habían recibido instrucción en las escuelas paganas bajo los sofistas principales de la época, y era natural que se empeñasen en poner sus talentos literarios al servicio de la fe cristiana, y que se adaptasen a esa intención los géneros literarios paganos, aunque con mayor flexibilidad formal” (Villena, *Tratado*, LXXX-LXXXI). Para más detalles sobre el origen del tratado consolatorio véase Curtius (*Literatura europea*, 123-126).

Basada en la imagen tradicional —ya mencionada, *Mateo IX:12; Marcos II:17; Lucas V:31*—, para Teresa el “dolor” representa la mejor medicina para sanar la enfermedad, si bien uno consiente en ser curado por la mano de Cristo; esa misma dolencia es lo que le promueve a la salvación eterna. Además, se aclara que la enfermedad se interpreta metafóricamente como la medicina que purifica el alma, siendo los “malos humores” los orígenes de la inestabilidad física, sin duda alguna, pero también de la espiritual. A continuación la autora aclara que los “siete pecados principales” son los propios malos humores:

Pue[s] atiende con discreción la cura marauillosa que la dolencia corporal obra en tu ánima y hallarás por verdat que ella quebranta la soberuia y engendra vmilldat, quita auaricia e da libertad, refrena enbidia y exorta caridat, vieda la gula y faze guarar<e> astinençia, mata los ynçendios e dispone a castidat, aparta la yra y trahe a mansedunbre, non consyente en su casa ninguna ocçiosydat (75).

La monja va construyendo diferentes imágenes alegóricas que apelan a una reconstrucción de la belleza espiritual a través de la “dolencia corporal” que simboliza la “cura marauillosa”.

Teresa de Cartagena explora diferentes discursos médicos que justifican y evidencian el beneficio producido por la enfermedad corporal. Construye imágenes metafóricas de los efectos secundarios causados por la enfermedad corporal y describe cuáles son las consideraciones que se asocian para tratarlos. Lo notable del discurso de la monja radica en establecer e insistir en que el único físico que cura el dolor humano, sin efectos secundarios perjudiciales, es el “soberano Físico” (75), que encarna al *verus medicus*. De esta manera, la monja asegura la recepción de su escritura en una sociedad teocéntrica y falocéntrica.

Se emplea la imagen tradicional de Cristo, el Físico Divino, Cristo, el Sanador, para señalar que el dolor corporal simboliza la mejor medicina que cura

el alma enferma de los “malos humores” (76). Teresa prescribe los beneficios que otorga la “prudencia” y, siendo la “paciencia” parte de la primera, después de ofrecer una definición etimológica de la palabra paciencia,¹¹ amplía minuciosamente dos grados del mismo término: por un lado, el sufrimiento con prudencia y, por otro, el sufrimiento con prudencia y sabiduría, cuya última le provee de cinco marcos de metal precioso por considerarse apetecible a los ojos de Dios (67-69).¹² Teresa examina cada una de las monedas alegóricas brindando una especial atención a la segunda, por ser la misma dolencia que padece uno, que es la más despreciada por todos. No obstante, se insiste en que la propia enfermedad es la medicina que necesita el ser humano para la curación del alma, ya que puede restaurar —como se ha señalado previamente— los siete pecados capitales. Además, insiste en que el mejor físico para reponer el cuerpo y alma enfermo es Cristo:

¿Pues dónde se podrá hallar físico tan discreto en el arte de medicina [que] con vn solo xarope cure al enfermo de todos sus males? Ca por mucho que sepa, sy sanare el baço, dañará el figado; ca sy conseruar el estómago, hará doler la cabeça. Mas bien paresçe[n] las dolencias corporales ser xarope confaçionado e hordeñado de aquel soberano Físico cuya sola palabra restañará vniversa. Ca este solo xarope, sy bien resçevido es y detenido en el estómago, haze purgar el ánima de todos siete males humores sobredichos (75-76).

¹¹ “¿Y qué es paciencia syno sofrir con prudencia, segunt lo declara[n] sus mesmas letras diziendo “paciencia”? [A]questas primeras que dicen “paz”, demuestran pasión o padecer, y las sye[n]te postrimeras que dizen “çiencia”, ya uedes lo declara asy, que paciencia no es ál, syno padecer con pruden[çia]” (64).

¹² Los cinco marcos de metal precioso son los siguientes: “El primer marco es amor syngular; el segundo es las mesmas dolencias; el tercero es la mortificación que hazen sentir como quien mereçen y apocan las fuerças del cuerpo; el quarto marco es la vmiliación e despreçio que causan; el quinto es el tiempo que enbargan” (*Arboleda*, 69-70).

Cristo representa la imagen del perfecto médico, el *Christus medicus*, que es el *verus* sanador de todos los males corporales y físicos. Incluso remedia al cuerpo doliente de los siete pecados capitales —o como lo interpreta Teresa “los humores”—, ofreciéndole paradójicamente el amargo sabor del sufrimiento. Ninguna medicina se le iguala, ya que todos los otros antídotos tienen efectos secundarios dañinos. Además, el sufrimiento es necesario en el individuo para que la mano de Dios intervenga por su salvación eterna.

Teresa de Cartagena emplea su propia vivencia para transmitir un mensaje no sólo al cristiano, sino al ser humano en general. En *Arboleda* se destaca el sentimiento innato del individuo de resistir y rechazar cualquier tipo de dolor corporal:

[Q]ualquier enfermo, por bueno e virtuoso que sea, padesçe la dolencia contra su voluntat e avnque sea justo y santo, deseará ser libre de pasyones corporales, y sy aquéllas le hizieren conpañía, no le plaz[e]rá dello... Pero entra de grado a la çena ya dicha sy conosçe serle dada por su bien, y con devota paciencia y acçión de graçias, conforma a su querer con la voluntat de Dios (55).

Mientras que se menciona el incuestionable rechazo innato que induce el padecer corporal —un rechazo compartido por todos los seres humanos, sea mujer u hombre, virtuoso o imprudente—, se ilustra con argumentos procedentes de las narraciones bíblicas para enfatizar que los enfermos tienen el privilegio de ser arrastrados a la cena, en cuya referencia insiste Teresa “Creo syn dubda ser aquélla de la qual es escripto: ‘Bienaventurados aquéllos que a la çena del Cordero son llamados’” (54). El resto de la sociedad que disfruta plenamente su salud “por ocupaciones variables, o por mejor dezir, desuariadas, se escusan de venir” (55). Se entiende por esto que la enfermedad permite encaminar sus acciones hacia Dios mientras que la completa salud física posiblemente descarriar la vida hacia las acciones mundanas. De acuerdo con

la interpretación de sor Teresa, la verdadera salud no reside en gozar de la salud física sino venerar a Dios: “adorar a Aquél que es verdadera Salud” (85).

3. DISCURSO DE LA *IMITATIO CHRISTI*

La *imitatio Christi* tiene una larga tradición en el ascetismo medieval. La exhibición de esta tradición se refleja en las formas extremas del dolor que la persona religiosa se autoinflige. Las diferentes historias, leyendas y mitos de milagros de estigmas en los cuerpos santos, el autocastigo que produce heridas para venerar las cinco llagas de Cristo, son comunes en la hagiografía.¹³ El sufrimiento se consideraba un fenómeno positivo ya que representaba el medio por el cual el creyente podía compartir la experiencia de redención y gloria del sufrimiento de Cristo. En otras palabras, el ascetismo medieval percibía su sufrimiento y abstinencia como signo para salvar su alma y brindar un ejemplo de vida a su prójimo, en términos religiosos. De la misma manera en que Cristo se conecta con el ser humano mediante su corporalidad y su sufrimiento diario, a través de la imitación de las pasiones de Cristo, Teresa de Cartagena construye una *écriture féminine* para manifestarse en su sociedad misógina. Dentro de la comunidad cristiana, la experiencia de dolor asume una función redentora por su actitud positiva hacia el sufrimiento, sobre todo entre los ascéticos.

La mortificación de Teresa de Cartagena se fundamenta en la sordera, sobre la que se asienta la metáfora central de su tratado (Deyermond, “El convento”,

¹³ Bynum (*Fragmentation*, 188-189) aclara que la experiencia de cierta enfermedad fue uno de los elementos más importantes para considerar la santidad del sujeto. Aunque sean pocas las mujeres santificadas en comparación con los hombres, la mitad de las mujeres elegidas entre 1000 a 1700, el padecimiento extremo de una enfermedad fue el elemento de su santificación ya que: “it is also true that sickness and suffering were sometimes seen by medieval people as conditions ‘to be endured’ rather than ‘cured’”.

21). Para la monja, su situación representa una prueba y no un castigo divino. Además, ésta supone un privilegio intelectual y espiritual que puede redundar en algún tipo de provecho. El beneficio intelectual consiste en apropiarse de la escritura y conferirse la misión de explicar un mensaje para el bienestar humano; el provecho espiritual se establece al interpretar la enfermedad como gracia divina. A continuación se matizará cómo el discurso convencional de la *imitatio Christi* sirve a la autora para crear ciertas imágenes terapéuticas que alivian el dolor físico.

Bynum demuestra cómo el ascetismo medieval, en búsqueda de la belleza espiritual, tiende a combinar 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 (*Fragmentation*, 184).

Los sujetos ascéticos acuden a la autotortura para castigar sus pecados. El dolor y el sufrimiento se razonaban como un fenómeno positivo ya que constituía el medio por el cual el santo podía compartir la experiencia de redención y gloria del sufrimiento de Cristo. El hecho es que ese ejercicio era articulado más por las mujeres que los hombres por el poder que les confería a ellas. Bynum (*Fragmentation*, 184) califica la práctica del ascetismo medieval de la mortificación y renunciación como la presentación de un intento por demostrar los diferentes símbolos contenidos en el cuerpo humano y revelar las diferencias del género masculino y femenino. En el caso de la mujer, la apropiación de su experiencia con la vida de Cristo le otorga poder para trascender sus confines femeninos.

Teresa de Cartagena, al considerarse comunicada con la divinidad, constantemente indaga en la expiación de sus pecados, por eso exhibe y practica el rito de la purificación a través de las imágenes de las pasiones de Cristo (Surtz, “Image Patterns”, 298-299). En la *Arboleda* se desarrolla un rito tradicional de purificación del cuerpo físico y espiritual originado por su enfermedad de sordera. De acuerdo con Ronald Surtz (“Image Patterns”, 297) “Teresa’s basic argument is that the suffering caused by illness is beneficial because it can lead to spiritual health and thus to salvation”. Al principio, se desarrollan todos los hechos que han corrompido su espíritu; las imágenes y descripciones de su enfermedad de alma y cuerpo se despliegan intensa y extensamente para hacer de su purificación y salvación un acontecimiento más glorioso y notable.

Se desarrollan con diferentes imágenes las tempestades que azotan su espíritu, comenzando con su enfermedad de sordera que la confina a ese “exillyo e tenebroso destierro, más sepultada que morada” (*Arboleda*, 38). Si bien la autora escribe su tratado consolatorio, lo desarrolla con un tono de culpa, cuyo proceso podría describirse a través de la interpretación de Hélène Cixous:

Besides, you’ve written a little, but in secret. And it wasn’t good, because it was in secret, and because you punished yourself for writing, because you didn’t go all the way; or because you wrote, irresistibly, as when you would masturbate in secret, not to go further, but to attenuate the tension a bit, just enough to take the edge off. And then as soon as we come, we go and make ourselves feel guilty (“The Laugh of the Medusa”, 1525).¹⁴

El sentimiento de culpa se origina de los diferentes tabúes regulados en la sociedad, como es el caso de la autosatisfacción sexual femenina. De la misma

manera, la irresistible tentación de Teresa a producir una obra literaria, acto cultivado y profesado por su género opuesto, le hace sentirse culpable:

[C]onviene sean tales los consejos consoladores que syn dar bozes a mi sorda oreja, me pued[a]n poner en la claustra de sus graçiosos e santos consejos; para lo qual es neçesario de recorrer a los libros, los quales de arboledas saludables tienen en sí maravillosos enxertos. E como la baxeza e grosería de mi mugeril yngenio a sobir más alto non me consienta, atreuiéndome a la nobleza e santidat del muy virtuoso Rey e Profeta llamado Dauit, comyenço a buscar en su deuotíssimo cançionero, que ‘Salterio’ se llama, algunas buenas consolaciones. E fallé más de lo que buscaua; ca yo buscaua consolaciones y allé amonestaciones (*Arboleda*, 38).

La monja es consciente de su práctica —apropiación de la escritura— y, por eso, recurre a la retórica de la falsa modestia para resaltar la bajeza e insolencia femenina. Por tanto, se destaca en su texto un tono de culpa por posesionarse de algo que cree que no le corresponde, pero que a la vez le brinda un sentimiento de satisfacción (Ward, “Theology and Aesthetics”, 124). En términos modernos podríamos llamar este acto la *écriture féminine*, ya que la fija como escritora en un ambiente donde la escritura es dominada por el *phallus*.

Teresa exhibe cierta culpa de su situación y, por eso, ese alegórico destierro produce las penas de su alma: se aflige de su propio cuerpo, familia, amigos, orden religiosa e inclusive de la sociedad. Esta experiencia le produce un profundo dolor y sufrimiento a la escritora que la conecta con las pasiones de Cristo, que Teresa las define “Las que llamaua pasyones agora las llamo resurreçiones” (*Arboleda*, 43). Claro está que si no hubiera sentido ninguna culpa de su circunstancia, no pensaría que pudiera ser resucitada de los males que padece, entendiendo por resurrección, en términos cristianos, que se refiere a la alegoría de la resurrección espiritual (*Mateo XXVIII; Marcos XVI; Lucas XXIV*).

¹⁴ Véase Brueggmann (“Deaf, she Wrote”, 577-583).

Si bien se refiere a una experiencia concreta, Teresa, como cualquier otra mujer, puede adquirir cierto poder para transitar en las dos esferas sociales (masculina y femenina) cuando ella misma acepta las reglas y se integra completamente al grupo dominante, o sea, a la estructura masculina. Por tanto, la inflexión de culpa, aceptación y práctica de los ritos dispuestos por la Iglesia, como es el tema de la *imitatio Christi*, entre otros, ofrece a la mujer el poder de instruir y predicar públicamente, en forma oral y escrita. La mujer puede apelar a la escritura para transmitir sus palabras, a pesar de que tradicionalmente le corresponde el mundo de la oralidad, mientras que al hombre le pertenece el mundo de la escritura.

La activa atracción de Teresa de Cartagena hacia el dolor tiene un fin espiritual que combina, como dijimos, una extraña sensación de dolor con la de placer. De la misma manera, Giles Constable (*Attitudes*, 19) manifiesta que la experiencia medieval del dolor se expone con placer cuando comienza a representar la caridad de Cristo como “un autosacrificio para los otros a través de la emulación de la pasión de Cristo”. Bynum (*Fragmentation*, 245-246) deconstruye lo extraño de esta sociedad fundada en el dolor, explicando la integridad y complejidad de este tipo de creencia. La misma crítica señala que las sensaciones y los sentidos que nosotros diferenciamos de uno al otro, tiende a fusionarse durante la Edad Media, donde el dolor se describe como “hambre” y la incomodidad como “delicioso”. La negación de las manifestaciones del cuerpo en dolor hacia el mundo, frecuentemente, para los escritores medievales, simboliza el medio por el cual el sujeto libera el torrente de energía corporal hacia Dios; o sea, el individuo reserva su sufrimiento para eximir su energía y, en todo caso su escritura, en beneficio de Dios. Así lo sugiere la monja al citar las palabras de San Agustín, explicando que el enfermo puede caer fácilmente a la imaginación diabólica, cuyo remedio se adquiere emulando la pasión de Cristo: “Onde dize el santíssimo doctor Agustino: ‘Quien fuere mordido de la as-

tuçia de Satanás, mire a Christo en la Cruz’” (86). El individuo está sujeto a la mala tentación y al pecado, sin embargo, la imagen de Cristo en la cruz, que sufre por el hombre, puede salvar el alma del pecador, y qué mejor manera que imitar la pasión de Cristo. El discurso de la *imitatio Christi* le sirve para idealizar su identidad autobiográfica mientras expone imágenes en donde se puede reconciliar su discapacidad física, alma enferma y su género, en especial.

Otro argumento primordial que destaca Teresa, relacionado con la *imitatio Christi*, es la imagen de la Eucaristía. La monja castellana señala que los extensos años de dolencia —veinte años de sordera (51)— la acercaron más al banquete celestial y el alimento de la Eucaristía le ha proporcionado las virtudes de Cristo que ahora forman parte de su ser:

[E] reçeb[i]r de buen grado este cálize saludable de pasyón trabajosa ynvocando el nonbre del Señor que delante los acatamientos de mis pecados porque saca fin que yo a Él ostia de loor. Y de buen grado me gloriaré en las enfermedades más porque more en mí virtud de Cristo. “Libe[nt]er gloriabor” (58).

Sor Teresa admite que la hostia es el alimento espiritual que le permite vivir, al mismo tiempo, las virtudes de Cristo y sus pasiones, por lo tanto, su enfermedad simboliza la herramienta terapéutica que le permite a contemplar la virtud de Cristo. Esta representación deriva de una práctica que ya había comenzado desde el siglo XIII, en donde la adoración de la Eucaristía se relacionaba con la unión mística. En algunos casos, con una previa preparación y aprobación clerical, el consumo de la hostia se reemplazaba por el éxtasis. Ya fuese el simple consumo del cuerpo de Cristo o la unión mística, significaba la propia encarnación de Cristo (Bynum, *Fragmentation*, 125-126). Asimismo, el momento de la consumación de la Eucaristía representaba la humanización de Cristo y su forma más prominente era la figura de Cristo en la cruz. Según Bynum (*Fragmentation*, 131) la enfermedad y

el ascetismo eran considerados preferiblemente como la *imitatio Christi*, un esfuerzo por profundizar la humanidad de Cristo en el momento donde se insiste su más terrible humanización. La autora de la *Arboleda* demuestra a los otros individuos que puede unirse e imitar la imagen de Cristo a través del sufrimiento corporal, ya sea voluntaria o involuntariamente. Teresa de Cartagena, con su discurso del dolor corporal, sutil, pero eficazmente transforma las connotaciones negativas de una enfermedad, mientras que en forma discreta aumenta su poder intelectual al enriquecer dicho estado y llevarlo a una apreciación del provecho del bienestar espiritual —e intelectual—:

Si por gloriarse onbre en sus pasyones puede traer a su ánima tan buena guéspeda como la virtud de Cristo, ningunt enfermo deue ser triste, ca dexando aparte los otros respectos, por éste sólo nos deuemos aleg[r]ar aquéllos que en el convento de dolencias tenemos hecha profesión (58).

El discurso de Teresa sobre el cuerpo de Cristo confirma la importancia que las mujeres religiosas le concedían a la corporalidad. La Eucaristía otorgaba a la monja un momento en que Dios formaba parte del cuerpo femenino, en consecuencia, su cuerpo adquiriría un poder supremo mientras que el cuerpo Divino se convertía en vulnerable. Ese suceso era conocido en la sociedad medieval por ofrecer cierto poder y autoridad a las devotas, y permitirles traspasar sus confinados espacios femeninos y expresarse en dicha sociedad misógina:

First, eucharistic ecstasy was a means by which women claimed “clerical” power for themselves, or bypassed the power of males, or criticized male abuse of priestly authority. Second, ecstasy was a means of endowing women’s nonclerical status—their status as lay recipients—with special spiritual significance (Bynum, *Fragmentation*, 135).

Teniendo en cuenta el comentario de Bynum, podemos subrayar que, a través del discurso eclesiásti-

co, Teresa consigue una autoridad para traspasar los límites femeninos de la oralidad y emplea la escritura para instruir al bienestar de los individuos que sufren como ella, y así lo expone en la introducción de la *Arboleda*.

4. CONCLUSIÓN

El discurso teresiano representa una asunción total del discurso dominante —la tradición cristiana— y descubre su identidad por la autodisciplina y el sentimiento de culpa que muestra la monja, cuyo juicio representa los accidentes constituyentes de la identidad social que son, al mismo tiempo, la identidad del sujeto. Teresa de Cartagena construye su identidad bajo la rúbrica del discurso eclesiástico y se establece firmemente como escritora, poniendo su talento literario al servicio de la fe cristiana. Asimismo, Bregmann subraya el triunfo del texto de Teresa:

Bound by legal, literary, social, and ecclesiastical discourses that dictate her inability to author, or to “hear” the word of God, or to interpret text, Teresa’s text is a triumph of resistance and contradiction, a tale of interruption and eruption (“Deaf, she Wrote”, 580).

El éxito de la *Arboleda* responde, no en tanto lo manifestado en su segunda obra, *Admiración operum Dey*, sino en tanto lo expuesto en nuestro epígrafe, preguntas tales: “¿por qué escribe?, ¿cómo escribe?, ¿qué prácticas y procesos literarios emplea? etc.

En otro ensayo dedicado a Clarice Lispector, Cixous expresa, asimismo, lo siguiente:

The soul is the magic of attention. And the body of the soul is made from a fine, fine ultrasensual substance, so finely sensitive that it can pick up the murmur of every hatching, the infinitesimal music of particles calling to one another to compose themselves in fragrance (“Clarice Lispector”, 70-71).

La fragancia —estilo, temas y demás componentes— que se percibe a través de la elocuencia discursiva eclesiástica solamente ilustra el nivel superficial del argumento, mientras que por otro se explora la cuestión del padecimiento corporal. A través de la *Arboleda* se ratifica que la tendencia ideológica y teórica de Teresa conserva fuerzas positivas hacia el sufrimiento de una enfermedad, mientras que en la práctica y realidad no sucedía lo mismo. Por eso, en diferentes imágenes se manifiesta, explícita e implícitamente, la discriminación y marginación que vive la autora a partir de su discapacidad física. Sus imágenes manifiestan profundamente la repercusión que posea el padecimiento corporal del individuo, sea positiva o negativa.

Teresa es la única escritora castellana de la temprana Edad Media que padeció la enfermedad de sordera y la transformó en provecho femenino. Valiéndose del género consolatorio, en la *Arboleda* se desarrollan los elementos típicos de la consolatoria cristiana. Al combinar las connotaciones negativas de la sordera con los preceptos de la doctrina cristiana, Teresa de Cartagena logra imponer y triunfar su escritura frente a la sociedad misógina. A través de la experiencia de su dolor nos ha legado un testimonio vivo de un modelo femenino que explora una manera de construir la identidad femenina al mismo tiempo que busca el bienestar de los sujetos que sufren. La monja castellana habla desde las convenciones y creencias religiosas de su época para resistir y negociar efectivamente su contexto social, su género y su discapacidad física.

BIBLIOGRAFÍA

- AMUNDSEN, DARREL W., *Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds*, Baltimore y London: Johns Hopkins University, 1996.
- Breviarium ad usum insignis ecclesiae Sarum*, ed. de Procter, Francis y Christopher Wordsworth, 3 vols. Cambridge: Cambridge University, 1882-1886.
- BRUEGGMANN, BRENDA, “Deaf, she Wrote: Mapping Deaf Women’s Autobiography”, *PMLA*, 120:2, 2005, 577-583.
- BYNUM, CAROLINE WALKER, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York: Zone Books, 1990.
- CARTAGENA, TERESA DE, *Arboleda de los enfermos y Admiración operum Dey*, ed. de Lewis Joseph Hutton, Madrid: Real Academia Española, 1976.
- CIXOUS, HÉLÈNE, “Clarice Lispector: an Approach”, en Deborah Jenson (ed.), “*Coming to Writing and Other Essays*”, trad. Sarah Cornell, Cambridge: Harvard University, 1991.
- , “The laugh of the Medusa”, Patricia Bizzell y Bruce Herzberg (eds.), *The Rhetorical Tradition: Readings from Classical Times to the Present*, Boston: Bedford, 2001, 1524-1536.
- CLARKE, BRUCE y WENDELL AYCOCK, *The Body and the Text. Comparative Essays in Literature and Medicine*, Lubbock: Texas Tech UP, 1990.
- CONSTABLE, GILES, *Attitudes Toward Self-Inflicted Suffering in the Middle Ages*, Brookline: Hellenic College, 1982.
- CURTIUS, ERNST ROBERT, *Literatura europea y Edad Media latina*, vol. 1, trad. de Margit Frenk Alatorre y Antonio Alatorre, Buenos Aires: Fondo Cultural Económica, 1955.
- DANGLER, JEAN, *Mediating Fictions. Literature, Women Healers, and the Go-between in Medieval and Early Modern Iberia*, London: Bucknell University, 2001.
- DEYERMOND, ALAN, “‘El convento de dolencias:’ the Works of Teresa de Cartagena”, *Journal of Hispanic Philosophy*, 1, 1976, 19-29.
- ENTRALGO, LAÍN, *Historia de la medicina*, Barcelona: Salvat, 1978.
- GILBERT, SANDRA M. y SUSAN GUBAR, *The Madwoman in the Attic*, New Haven: Yale UP, 2000.

- GILMORE, LEIGH., *Autobiographics: a Feminist Theory of Women's Self-representation*, Ithaca: Cornell University, 1994.
- JUÁREZ, ENCARNACIÓN, "The Autobiography of the Aching Body in Teresa de Cartagena's *Arboleda de los enfermos*", en Rosemarie Garland-Thomson, Brenda Jo Brueggmann y Shanon L. Snyder, *Disability Studies: Enabling the Humanities*, vol. XIII, New York: MLA, 2002, 131-143.
- PLANN, SUSAN, *A Silent Minority: Deaf Education in Spain, 1550-1835*, Berkeley: University of California, 1997.
- PLANN, SUSAN, "Pedro Ponce de Leon: Myth and Reality", en John Vickrey van Cleve (ed.), *Deaf History Unveiled: Interpretation From the New Scholarship*, Washington: Gallaudet University, 1993.
- Sagrada Biblia*, Navarra: Universidad de Navarra, 2006.
- Sarum Missal in English*, trad. de F. E. Warren, London: Alcuin Club Collections, 1911.
- SEIDENSPINNER-NÚÑEZ, DAYLE y YONSOO KIM, "Historicizing Teresa: Reflections on New Documents Regarding Sor Teresa de Cartagena", *La Corónica*, 32, 2004, 121-150.
- SOLOMON, MICHAEL R., *The Literature of Misogyny in Medieval Spain: the Arcipreste de Talavera and the Spill*, Cambridge: Cambridge University, 1997.
- SURTZ, RONALD E., "Image Patterns in Teresa de Cartagena's *Arboleda de los enfermos*", *La Chispa' 87: Selected proceedings*, Gilbert Paolini (ed.), Nueva Orleans: Tulane University, 1987, 297-304.
- TURNER, BRYAN S., "The Body in Western Society: Social Theory and its Perspectives", en Sarah Coakly (ed.), *Religion and the Body*, Cambridge: Cambridge University, 1997, 15-41.
- VILLENA, ENRIQUE DE, *Tratado de la consolación*, ed. de Derek C. Carr, Madrid: Espasa-Calpe, 1976.
- WARD, GRAHAM, "Theology and Aesthetics: Religious Experience and the Textual Sublime", *Theology and Contemporary Critical Theory*, New York: St. Martin's, 1996, 102-128.
- WURTELE, DOUGLAS J., "The Concept of Healing in Chaucer's *Pardoner's Tale*", *American Benedictine Review*, 41, 1990, 59-79.