

Zeitschrift: Boletín hispánico helvético : historia, teoría(s), prácticas culturales
Herausgeber: Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos
Band: - (2010)
Heft: 15-16

Artikel: Ampliando el canon de San Juan de la Cruz a Teresa de Cartagena
Autor: Carrasco, Sandra
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-1047307>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 11.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Ampliando el canon de San Juan de la Cruz a Teresa de Cartagena

Sandra Carrasco

Universität Basel

INTRODUCCIÓN

En las páginas que siguen proponemos una lectura de la mística como secularización de la idea de lo canónico basada en una sacralización del texto poético. Nos acercaremos a esta hipótesis con un análisis de los dos tratados de la escritora mística, Teresa de Cartagena –*Arboleda de los enfermos* y *Admiraçón operum dey*¹– para preguntarnos por su tratamiento de la idea del canon –estético y teológico–.

El análisis irá precedido de algunas reflexiones generales acerca del discurso sobre el canon y sobre la relación entre el canon literario y la mística.

1. HACIA UNA DEFINICIÓN DEL CANON

La preocupación por la belleza es una constante en la historia de la literatura universal. Sin embargo, es en *The Western Canon* (1993) de Harold Bloom cuando en el discurso sobre el canon

© Boletín Hispánico Helvético, volumen 15-16 (primavera-otoño 2010)

¹ Citaremos estas obras según la edición de Lewis Hutton de 1967, la única que transcribe el manuscrito H-III-24 de la Real Biblioteca del Monasterio de San Lorenzo de El Escorial. Basándose en esta edición, Cortés Timoner (2004) transcribe y traduce parcialmente ambos tratados tomando en consideración, además, una edición de 1990 que “corrige los errores de Lewis Hutton, y analiza detenidamente las características lingüísticas de los tratados” (Cortés Timoner 2004: 19).

literario la belleza transparenta su ambivalencia entre lo exotérico, esto es la apertura de la obra literaria a un número amplio de receptores² y lo esotérico, esto es su orientación hacia un público de iniciados en una determinada poética, doctrina o ideología³. En esta ambivalencia discursiva, la canonicidad resulta de un modo de escritura (“canonical writing”) que manifiesta su originalidad construyéndose como *extrañamiento* (“strangeness”) de una idea de belleza.

With most of these twenty-six writers, I have tried to confront greatness directly: to ask what makes the author and the works canonical. The answer, more often than not, has turned out to be strangeness, a mode of originality that either cannot be assimilated, or that so assimilates us that we cease to see it as strange. Walter Peter defined Romanticism as adding strangeness to beauty, but I think he characterized all canonical writing rather than the Romantics as such (Bloom 1994: 3).

El extrañamiento del que habla Bloom fundamenta, pues, no sólo la canonización de una obra bella, sino la de la idea de lo bello propiamente dicha. En la lectura de Bloom se puede ver, así, una continuación tanto de la hermenéutica formalista, con su idea de una literariedad inmanente y, por ende, construible en la escritura, como del trasfondo ilustrado que subyace a su idea de belleza. Los discursos exotérico y esotérico sobre la belleza se reúnen, aquí, en “una peculiar proliferación de antologías, colecciones, florilegios y obras similares, que desde el último tercio del XVIII nacen como complemento de los tradicionales

² “Exotérico (griego: *exoterikos* = exterior) en oposición a esotérico se llaman escritos comúnmente inteligibles, dirigidos a un público profano (*lego*)” (“exoterisch (griech. *exoterikos* = äußerlich) im Gegensatz zu esoterisch heißen allgemein verständliche, für ein breiteres Publikum von Aussenstehenden (Laien) bestimmte Schriften”) Wilpert 2001, s.v. *exoterisch*, trad. del alemán S.C.). Cf. también MLL, s.v. *exoterisch*, DRAE, s.v. *exotérico*.

³ “Esotérico (griego: *esoterikos* = interior, para los iniciados) en oposición a exotérico se denomina un estilo, una doctrina o un escrito que por evitar estrictamente el lenguaje cotidiano y a través de formas artificiales de estilización (cifras, códigos) permanece oscura para el receptor profano y le es accesible únicamente al iniciado” (“esoterisch (griech. *esoterikos* = innerlich, für die Eingeweihten) im Gegensatz zu exoterisch heißt ein Stil, eine Lehre oder eine Schrift, die durch strengste Vermeidung der Alltagssprache und künstliche Formen der Stilisierung (Chiffren, Codes) dem Laien dunkel bleibt und nur dem würdigen Eingeweihten zugänglich ist;” (Wilpert 2001, s.v. *esoterisch*).

manuales de retórica y poética con una clara finalidad canónica” (Aradra 2000: 161 ss.). Ejemplar para la situación de lo bello entre los discursos exotérico y esotérico es, quizás, el propósito de “explicar lo que nadie ha explicado” de Benito Jerónimo Feijoo, que en su *Tratado crítico universal* se decanta por el *no sé qué* para conceptualizar el “natural enigma” (*Tratado crítico universal*, tomo sexto, discurso 12, §III, 8) que vendría a ser la belleza. Tanto el propósito de Feijoo como su método analítico⁴ que habría de localizar la belleza en el objeto en sí⁵ sacan a relucir una tensión entre la transparencia discursiva y la inefabilidad del objeto descrito, cuya experiencia estética⁶ resulta de su grado de individualidad.

De suerte, que toda la distinción que hay en orden a esto entre los objetos agradables, en que no se halla *no sé qué*, y aquellos en que se halla, consiste en que aquellos agradan por su especie, o ser específico, éstos por su ser individual (*Tratado crítico universal*, Tomo sexto, discurso duodécimo, §VI, 18.)

La individualidad, resultado de proporción inmanente a la obra artística y efecto de belleza se eleva tanto en Feijoo como en Bloom a rasgo característico de lo culturalmente representativo, o si se quiere, canónico. Asimismo, tanto el extrañamiento del que habla Bloom como el natural enigma, que nombra Feijoo le confieren al discurso sobre lo canónico una dimensión esotérica, que contrasta con la vertiente didáctico-institucionalizadora –exotérica– presente en ambos pensadores.

⁴ Feijoo propone un método bien claro para delimitar el concepto de lo bello, un método analítico, que consiste en discernir las partes integrantes del objeto bello y localizar la sensación de belleza en una de ellas. Feijoo pone la voz como ejemplo: la voz puede ser depositaria de la belleza de un discurso, si sus componentes (el descanso, la entonación y la musicalidad de los sonidos) se emplean en justa proporción: “[...] de suerte, que sabido qué es lo que agrada en el objeto en el por qué no hay que saber, sino que aquello está en la proporción debida, congruente a la facultad perceptiva, o al temple de su órgano” (*Tratado crítico universal*, Tomo sexto, discurso duodécimo, §III, 17).

⁵ Acentuando el papel de la proporcionalidad, Feijoo localiza la belleza en el objeto en sí, si bien se advierte la importancia del receptor en su percepción. La estetización del objeto es, en este sentido, menos radical que el concepto filosófico del *Ding an sich* ('objeto en sí') fundamentado en los *Prolegomina* (1783) de Immanuel Kant.

⁶ Entendemos el vocablo *estético* en su sentido etimológico de *aisthesis*: ‘experiencia sensorial’.

Los métodos de Feijoo y de Bloom consisten, pues, en elevar la individualidad a característica inherente a lo canónico y de esta manera en sacralizarlo. Y es que ocuparse del canon es ocuparse también de lo sacro en su modalidad literaria. Viniendo del ámbito teológico, el término canon implica la ejemplaridad moral y estética, es decir el ajustamiento de la obra literaria a ciertos procedimientos culturalmente aceptados (cf. Wilpert 2001, s.v. Kanon; López Bueno 2005)⁷. La constitución del canon, en este sentido, se puede entender como sacralización de una determinada poética, partiendo de Feijoo, de la poética de la proporción. Es significativo que precisamente en el s. XVIII se fije el canon medieval con obras como el Poema de Mío Cid y el Libro de Alexandre (cf. Pérez Priego 1996), que gozan de héroes con medida, indicadora del justo equilibrio emocional y de ahí de una determinada idea de proporcionalidad. Más allá de esto, cabría también reflexionar sobre las afinidades entre la idea del canon literario como grupo de obras representativas para una cultura y el canon musical que en el siglo XVII designa reglas de composición herméticas y posteriormente evoluciona hacia la imitación polifónica de la voz dominante, de la cual resulta la obra musical (cf. MGG, s.v. Kanon)⁸. Entendida como composición polifónica, la cercanía entre el concepto literario del canon y la acepción musical del término se puede encontrar en el componente aritmético que reside en este último desde la Antigüedad y que, así, permite suponer afinidades etimológico-semánticas entre lo canónico y la proporcionalidad matemáticamente

⁷ Ilustrativa es, en este sentido, la observación crítica de Harold Bloom con respecto a la competición institucional en la canonización de determinadas obras: "The Canon, a word religious in its origins, has become a choice among texts struggling with one another for survival, whether you interpret the choice as being made by dominant social groups, institutions of education, traditions of criticism, or, as I do, by late-coming authors who feel themselves chosen by particular ancestral figures" (Bloom 1994: 20).

⁸ Véase, además, la especificación musicológica: "En la terminología musical actual *canon* designa [...] la imitación consecuente y estricta de una voz dominante (*Guida, Dux*) en las subsiguientes (*Consecuente, Comes*)" ["Im heutigen musikalischen Sprachgebrauch bezeichnet *Kanon* [...] die durchgängige strikte Nachahmung einer führenden Stimme (*Guida, Dux*) in der (bzw. den) nachfolgenden (*Consequende, Comes*)"] (MGG, s.v. *Kanon*. trad. española S.C., cursivas en el original).

calculada⁹. La proporción, por otro lado, forma parte del ideal estético de la Edad Media y aun de la Antigüedad, desde Pitágoras y su explicación geométrica del orden mundial hasta la idea medieval del hombre como microcosmo, que refleja el macrocosmo divino. En estos discursos y también en el discurso sobre el no sé qué de Feijoo, la obra en sí se ve como reflejo de la individualidad de sus autores, de una genialidad proporcionada –por decirlo en términos ilustrados. Esta interdependencia entre canonicidad estética y originalidad creadora se observa de manera especial en el discurso académico sobre los textos místicos. Así, una reciente investigación postula ya en su título: *Teresa de Cartagena: primera escritora mística en lengua castellana* y sugiere con ello una ampliación del canon literario basada en los rasgos vivenciales, individuales de esta autora, que se reflejarían en su obra y justifican así su inclusión en el grupo de obras representativas para la cultura española.

2. MÍSTICA Y CANON

La producción bibliográfica sobre San Juan de la Cruz en el siglo XX es inmensa. Resulta difícil separar las investigaciones filológicas de las filosóficas y religiosas; la mística es objeto de estudios interdisciplinares.

Esta inflación de estudios críticos es propio del siglo XX, ya que “hace sólo ciento cincuenta años la obra literaria de San Juan de la Cruz apenas si era tenida en cuenta por la crítica y por los historiadores de la literatura” (Mialdea Baena 2004: 13).

Estudios sobre el desarrollo histórico de la mística sugieren que la atención creciente hacia la obra del santo se debe a un cambio de paradigmas con respecto a lo que se considera un

⁹ “Como término musical canon designa en la Antigüedad el monocordio [...]: El instrumento para la investigación y demostración de los intervalos funciona en el límite entre matemáticas y música como instrumento de medición y a la vez como norma, esto último sobre todo en manos de los pensadores pitagóricos que les atribuyeron vigencia máxima a las relaciones numéricas extraídas del canon” [“Als musikalischer Terminus bezeichnet Kanon in der Antike das Monochord [...]: Das Instrument zur Untersuchung und Demonstration der Intervallteilungen fungiert im Grenzbereich von Mathematik und Musik zugleich als Messgerät und als Massstab, letzteres zumal in den Händen der Pythagoräer, die den am Kanon ermittelten Zahlenverhältnissen den obersten Rang zuerkannten; [...]”] (MGG, s.v. *Kanon*, trad. española S.C.).

texto literario. La literatura mística se presta para estudiar las influencias del canon en la literatura, en tanto que incorpora sus principios a la vez que los subvierte. Esto debilitaría en cierta medida la hipótesis de una poesía religiosa áurea caracterizada por un presunto “inmovilismo formal” (Núñez Rivera 2005: 333), siempre y cuando no se cuestione la lectura de la poesía mística como poesía religiosa. Aun así, cabe mencionar que el *Index librorum prohibitorum* publicado por primera vez en 1559 apuesta por el conservadurismo explicitando en su edición de 1638 la prohibición de “Libros escritos en lengua Vulgar, que tratan de proposito de Disputas, i controversias en cosas, i materias de la Religion, entre Catolicos, i Hereges de nuestro tiempo”, es decir de releer las tradiciones discursivas constitutivas para el Catolicismo¹⁰. Entre los autores prohibidos figuran Santa Teresa de Ávila y San Juan de la Cruz, nutriendo, así, el antagonismo que desde siglos se le vino atribuyendo a la *teología mística* frente a la doctrina eclesiástica.

Con la inclusión de estos autores místicos, que entretanto forman parte del canon literario hispánico, en el *Index*, se cuestiona implícitamente su pertenencia al catálogo de autores religiosos, una categorización que ha alcanzado una vigencia renovada en los estudios místicos de la segunda mitad del s. XX. Así, Siegfried Ringler (1985: 192) distingue una metodología historicista de un acercamiento a los textos desde sus estructuras literarias.

Decisivo será, prepararnos a desistir del concepto estrecho de realidad determinado por el historicismo y las ciencias naturales del s. XIX. ‘Real’ no es sólo el sustrato histórico que subyace a la representación literaria; real es a menudo en mucho mayor medida la representación literaria en sí misma y esto también en sus partes ficticias: en tanto que es un producto de fuerzas que han sido productivas históricamente [...]]¹¹

¹⁰ *Index Librorum prohibitorum*, en: <http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/462/25/nouus-index-librorum-prohibitorum-et-expurgatorum/leer/>.

¹¹ “Entscheidend wird sein, dass wir bereit sind, den engen, vom Historismus und der Naturwissenschaft des 19. Jahrhunderts bestimmten Wirklichkeitsbegriff aufzugeben. ‘Wirklich’ ist nicht nur das historische Substrat, das der literarischen Darstellung zugrunde liegt; wirklich ist oft in einem weit höheren Mass die literarische Darstellung selbst, und zwar auch in ihren fiktiven Teilen: insofern sie ein Produkt geschichtlich wirksamer Kräfte ist, [...].”

Entendida de esta manera, la lectura literaria se distingue de un análisis estilístico de los textos tal y como los han realizado Dámaso Alonso (1966) y Luce López-Baralt (1978) para la poesía de San Juan de la Cruz y Helmut Hatzfeld (1951) también para Santa Teresa. En sus orígenes, la mística no se presenta tanto como cuestión estilística para designar un significado. Los escritos neoplatónicos del Pseudo Dionisio Aeropagita de alrededor del año 500 fundamentan tanto la teología mística como la teología negativa, que define a Dios inductivamente, a partir de lo que *no es*. Esta teología que tendrá un segundo auge con la mística especulativa del Maestro Eckhart en los umbrales del s. XIV, se ejercita, así, en un lenguaje a lo divino que trasciende preocupaciones retórico-estilísticas; más bien, se plantea una articulación del significado en un nuevo significante. Tanto la mística medieval como por ejemplo la *mystique sauvage* de Georges Bataille y Paul Valéry surgen, así, como re-formulaciones de los mismos cánones expresivos, de los que surgen. Tematizar la mística en relación con el canon literario implica, de este modo, preguntarse no sólo por la recepción del discurso místico, sino también ver cómo se incorporan elementos constituyentes de la idea de lo canónico en los mismos textos.

La canonización de una obra literaria se puede entender como ajustamiento hermenéutico a paradigmas ideológico-culturales que atañe primordialmente aquellos textos, cuya lectura se presta a ambigüedades interpretativas. De esta manera, la canonización se presenta como “acto de conversión” (Margreiter 1997: 55, trad. S.C.) de un texto a una lectura dogmatizada, que, en definitiva, supone un acto de violencia hacia el texto tal y como lo percibió Martin Heidegger (1991: trad. S.C.).

Para extraerle, de hecho, a lo que las palabras digan, aquello que quieren decir, cada interpretación ha de hacer necesariamente uso de la violencia¹².

Un tal acto de violencia afectaría, en especial medida, a aquellas obras consideradas como *textos madre*, o sea fundacionales

¹² “Um freilich dem, was die Worte sagen, dasjenige abzubringen, was sie sagen wollen, muss jede Interpretation notwendig Gewalt brauchen”.

del valor estético y moral de la creación literaria¹³ y daría pie a una perpetuación de la censura en la historia de la recepción. La censura entendida en un sentido amplio como «rechazo de cualquier reinterpretación demasiado radical» (Margreiter 1997: 55) contribuye, así, a la estabilidad del canon fundamentada más en la continuidad de ciertas tradiciones interpretativas que en la lectura renovada de los textos, ya se consideren éstos como *clásicos*. La canonización crea, entonces, necesariamente una tensión hacia el texto mismo en tanto que ajusta su lectura a un determinado dogma interpretativo.

El “religioso terror”, con el cual Marcelino Menéndez y Pelayo quiso valorar la poesía de San Juan de la Cruz, surge de una lectura testimonial de la poesía del santo, que sentencia la imposibilidad de “medirla con criterios literarios” (*De la poesía mística*, 1964). En la misma línea, y a pesar de proclamar “una nueva concepción del lenguaje poético” en la poesía de San Juan de la Cruz, Luce López-Baralt (1979) leería sus versos como intento de “comunicar al lector su infinita experiencia mística” y, también el historiador Lewis J. Hutton (1988: 111) habla de la obra de los místicos peninsulares como “The baroque artistic explosion”. Estas exaltaciones de la experiencia presuntamente subyacente al texto literario responden a su lectura como “experiencia fundante” (Melloni, parte I, cap. 2) para una cultura, de la cual los autores místicos se entienden como iniciadores y que, así, sería decisiva para la canonización del texto. Aun Dámaso Alonso, en su profundo y fundacional análisis de la poesía de San Juan de la Cruz no separa el nivel sintáctico y retórico de los poemas de su carácter testimonial e identifica en la *Noche oscura* “[...] la contextura interna del poema, con el paso de la mortificación y meditación (vías purgativa e iluminativa) a la vía unitiva” (Alonso 1966: 168).

¡Oh noche que guiaste!,
¡oh noche amable más que la alborada!,
¡oh noche que juntaste

¹³ El término *texto madre* es empleado explícitamente por Marcelo Jurisich (2008) en este contexto. Compárese: “[...] dicho valor no es otra cosa que un reconocimiento de su parentesco con el texto madre, que está en el centro de la ‘vara’, es decir, del canon. Luego, el canon literario será la organización de un grupo de textos en torno a un centro sobre el presupuesto (o el prejuicio) de un valor ‘estético’”.

Amado con amada,
amada en el Amado transformada!¹⁴
(San Juan de la Cruz, *Noche oscura*, estr. 5).

Desde una perspectiva comparatista la quinta estrofa de la *Noche oscura* de San Juan de la Cruz se revela como paradigma de la unión mística con múltiples correspondencias en las corrientes místicas de las más diversas religiones y tradiciones literarias (cf. López-Baralt 1996), a pesar de que el sujeto de la estrofa no se exponga tanto a una experiencia de unión con lo divino, sino más bien a una experiencia enunciativa, al apóstrofe a la *noche*. Quizás, viendo en ella el reflejo de una experiencia religiosa se proyecta sobre el texto la idea de esa experiencia culturalmente fundante, religiosa, que lo legitima para ser canonizado.

La canonización de los textos místicos se legitima, así, primero por tratar contenidos teológicos aprobados con respecto al acercamiento científico a la literatura, que atañe a la diferencia entre una lectura referencial de la experiencia o bien su interpretación como parte de una estructura literaria, independiente de una realidad extraliteraria¹⁵. El estudioso de literatura mística, Siegfried Ringler (1985: 179 ss.), baraja dos acercamientos a la mística opuestos entre sí: uno histórico, ya sea éste sincrónico o diacrónico, y otro desde las estructuras inmanentes de la literatura favoreciendo, en resumen, una lectura no referencial de los textos. En una lectura teológica, así uno de los argumentos, la literatura mística se presentaría como deformación de contenidos teológicos considerando, por ejemplo, la evocación de un Jesucristo fuertemente infantilizado en contraste con la función de Mesías y de Dios hecho hombre que ha de cumplir en la Historia Sagrada. Investigando la presencia literaria del niño Jesús, esta imagen se revela, sin embargo, como *topos* que designa la humanidad¹⁶ de la persona divina (Ringler 1985: 184). Así, pues,

¹⁴ Citamos de la edición de Paola Elia y María Jesús Mancho Duque (2002).

¹⁵ Véanse a este respecto las preguntas formuladas por Ringler (1985: 178): “¿Cómo han de leerse nuestras fuentes? ¿Han de entenderse simplemente como descripción de una realidad o son precisas reflexiones metodológicas particulares para la lectura de las fuentes literarias?” (trad. S.C.). (“Wie sind unsere Quellen überhaupt zu lesen? Sind sie einfach hin als Beschreibung einer Realität zu verstehen, oder bedarf es besonderer methodischer Überlegungen hinsichtlich der Auswertung literarischer Quellen?”).

¹⁶ Habría que emplear, en un sentido estrictamente teológico, el vocablo *persona* tal y como se define en la teología católica.

la decisión entre una lectura referencial y otra inmanente de los textos no se resuelve con el mero análisis estilístico de los textos.

3. TERESA DE CARTAGENA

De la misma manera que en el caso de San Juan de la Cruz, en los escritos de Santa Teresa de Ávila se ve el testimonio de la “irrupción de Dios en la vida de una persona” (Cortés Timoner 2004: 246), cuyo modelo peninsular parece encontrarse ya en la obra de Teresa de Cartagena. A nuestro entender queda patente la vinculación de lo canónico por un lado a la idea de sacralidad de acuerdo con los orígenes teológicos del concepto, por otro lado la vinculación entre lo sacro de una obra y la experiencia individual, en la que se basa tal y como lo sugiere Feijoo hablando de la inmortalidad del espíritu racional.

Si las almas de los brutos fuesen racionales, serían espirituales, y por consiguiente inmortales; esto no puede decirse: luego. Pruébase la mayor; porque de la rationalidad del alma humana se prueba su espiritualidad, y de su espiritualidad su inmortalidad. (*Tratado crítico universal*, Tomo cuarto, disc. 9, §VIII, 54).

No obstante la posición de Teresa de Cartagena como mujer, monja, de origen judeoconverso, sorda y escritora, sus textos parecen precisamente criticar el acercamiento a lo escrito a partir de las circunstancias vivenciales del autor.

Muchas veces me es hecho entender, virtuosa señora, *que* algunos de los prudentes varones e así mesmo henbras discretas se maravillan o han maravillado de vn tratado que, la graçia di-vina administrando mi flaco mugeril entendimiento, mi mano escriuió. E como sea vna obra pequeña, de poca sustancia, estoy maravillada. E no se crea que los prudentes varones se ynclinassen a quererse marauillar de tan poca cosa, pero sy su marauillar es çierto, bien paresce que me denuesto non es dubdoso, ca manifiesto no se faze esta admiración por meritoria de la escritura, mas por defetto de la abtora o conponedora della, [...] (*Admiraçion operum dey Hutton ed.* 1967: 113)

Aun así, las similitudes vivenciales entre Teresa de Cartagena y Santa Teresa de Ávila sirven de base para una equiparación de sus obras en la crítica, si bien los dos tratados conservados de Teresa de Cartagena no atestiguan en ningún momento la unión

con Dios, y de manera sea cuestionable hablar de una obra mística en este caso.

Familia García de Santamaría Cartagena

Selomo Ha-Leví (1350?-1435)

21.07.1390 Conversión: Pablo de Burgos
1402 Obispo de Cartagena: Pablo de Cartagena
1412 Obispo de Burgos, cargos políticos en las cortes de Enrique III y Juan II.

4 hijos y 1 hija, entre ellos:

Alonso de Cartagena (1385-1456)

Pedro de Cartagena (1387-1478) ∞ María de Saravia: 7 hijos, entre ellos
Teresa de Cartagena (*entre 1415 y 1425- ¿?).
Juana de Cartagena ∞ Diego Hurtado de Mendoza

(cf. Cortés Timoner 2004).

En base a las circunstancias vivenciales de la autora y a sus similitudes con las de Santa Teresa de Ávila: ambas monjas, (si bien de diferentes órdenes religiosas), de origen judeoconverso, además de llevar el mismo nombre, y ser aquejadas de diferentes enfermedades, la sordera en el caso de Teresa de Cartagena, así como su condición de mujeres escritoras... se aprecia una cierta tendencia a definir la obra de Teresa de Cartagena como *texto madre* del discurso místico en lengua castellana y así como obra fundante de un canon místico propiamente dicho. La individualidad de su obra residiría entonces en

- a) basarse en una experiencia extraliteraria (religiosa en este caso) y culturalmente fundante
- b) manifestar literariamente un *yo* femenino y afirmarlo en un discurso autobiográfico.

Particularmente el tratado *Admiraçón operum dey* parece ajustarse a una lectura tal y se lee como discurso feminista *avant la lettre*.

Pues ¿qué debda tan escusada es dubdar que la muger entienda algund bien e sepa hazer trattados o alguna otra obra loable e buena, avnque no sea acostunbrado en el estado fimineo? (*Admiraçón operum dey* Hutton ed. 1967: 118-119).

El tratado se entiende como reivindicación de la igualdad entre hombres y mujeres, pero sobre todo como defensa de su

propia autoría, puesta en duda por los “prudentes varones” y las “henbras discretas”, como dice el texto. La defensa y constitución de una identidad propia, independiente de las circunstancias vitales se complementa con el tratado *Arboleda de los enfermos* y se articula aquí en un discurso poético basado en la soledad de la voz narradora y en su enfermedad.

[G]rand tiempo ha, virtuosa señora, que la niebla de tristeza temporal e humana cubrió los términos de mi beuir e con vn espeso toruellino de angustiosas pasyones me lleuó a vna ýnsula que se llama “Oprobium hominum et abiecio plebis” donde tantos años ha que en ella biuo, si vida llamar se puede; *jamás pude yo ver persona que endereçase mis pies por la carrera de paz, nin me mostrase camino por donde pudiese llegar a poblado de plazeres.* Así que en este exillyo e tenebroso destierro, más sepultada que morada me sintiendo, plogo a la misericordia del muy Altísimo alunbrarme con la luçerna de su piadosa gracia, porque pudiese poner mi nonbre en la nómina de aquellos de quien es escrito: “Los que morauan en tinieblas y en sombra de muerte, luz les es demostrada”. E con esta Luz verdadera que alunbra a todo omne que viene [e]n este mundo, alunbrado mi entendimiento, desbaratada *la niebla de mi pesada tristeza*, vi esta ýnsula ya dicha ser buena e saludable morada para mí. [...] y no de aquéllos me entiendo aprouechar que más hazen, no sólo al *propósyto de mi pasión*, mas al avmentación de mi deuoção y consolación espiritual (*Arboleda de los enfermos* Hutton ed. 1967: 37-38; el subrayado es nuestro).

Con Feijoo y especialmente ante la herencia socrática que entiende la vida como experiencia de muerte (cf. *Phaidon*, v. 64 a ed. Zehnpfennig 1991: 19) la acentuación de la enfermedad se lee como martirio vital, como esfuerzo del *yo* por alcanzar la inmortalidad, o, como se sugiere en una investigación reciente: como “argucias del débil por entrar en el canon” (Ochoa de Eribe 1999). Nos podríamos preguntar, entonces ¿Es Teresa de Cartagena representante pionera de minorías sociales ansiosas de reconocimiento y participación en el canon cultural?

El *yo* que se exhibe en los tratados de Teresa de Cartagena se constituye en un doble discurso, en una “double-voiced narrative” (Seidenspinner-Núñez 1998: 121), que lo enaltece y a la vez lo aniquila, un rasgo, que, por otra parte se ha revelado como característico en la poesía religiosa del s. XVII. El enaltecimiento se produce por mostrarse en un discurso sumamente culto marcado por los géneros epistolar, consolatorio, confesional,

autobiográfico y hagiográfico, pero en su carácter reivindicativo también por su afinidad con el discurso alrededor de la *Querella de las mujeres*, debate alrededor de la condición de la mujer, liderado, entre otros, por Luis Vives y Martínez de Toledo, el arcipreste de Talavera. Al mismo tiempo, se observa una constante aniquilación que acentúa la enfermedad, el sufrimiento y por ende la imperfección de este *yo* narrativo que nos habla.

La elevación del *yo* femenino se produce igualando su imperfección a la perfección de los hombres, ya que ambas no se adquieren por esfuerzo propio sino por voluntad divina.

Ca esta ynperfiçion e pequeña <e> suficiencia pu[é]dela muy [bien] reparar la grand[eza] divina e avn quitarla del todo e dar pe[rf]içion e abilidad en el entendimiento fimineo asý como en el varonil, ca la suficiencia que han los varones no la an de suy[o], que Dios ge la dió e da. (*Admiraçion operum dey* Hutton ed. 1967 115-116).

La imperfección del *yo*, que forma parte de su discurso de aniquilación, se convierte así en un aliciente poético:

dirigiendo mi fin, no e curado de mirar tanto en la polideza de las palabras quanto en declarar la realitat de la verdat (*Arboleda de los enfermos* Hutton ed. 1967: 39).

El tratado *Arboleda de los enfermos* escenifica, así, aquello sobre lo que habla: la enfermedad, la defectuosidad se revelan como premisas poetológicas para construir un discurso no elitario, sino catequético, divulgativo, o, me atrevo a decir: democrático:

e non tanto me plaze ser estudosia en ynquirir o buscar graçiosa eloquencia quanto deseosa de manifestar a los que saberlo quisieren, aquello que en mí manifesto paresce, <que>, ha fin que como yo lo conosco, lo conoscan todos (*Arboleda de los enfermos* Hutton ed. 1967: 39).

El tratado persigue un “propósito de pasión”, que va de la mano con la sordera del *yo* y su soledad. Más que un ejercicio ascético de purificación religiosa, la sordera se revela como manera de acallar las voces dominantes del discurso literario y teológico para concentrarse en la creación de un discurso propio.

E asý yo, estando enbuelta en el tropel de las fablas mundanas e bien rebuelto e atado mi entendimiento en el cuidado de

aquellos, no podía oír las bozes de la santa doctrina que la escritura nos enseña y amonesta (*Arboleda de los enfermos* Hutton ed. 1967: 40).

La voz narradora (*yo*) habla, así, pues, de la “pequeña y defectuosa obra” y se dice “despedida de los loores humanos y no menos desnuda del merecimiento de aquellos”, ya que es el “Señor soberano [...] Aquél a quien todo loor deue ser atribuydo. E a Éste sólo deseando aplazer en todos mis auttos, juzgue quien querrá ser malo o ser bueno”. Lo que aquí aparece como tópico de humildad, presenta al “Señor soberano” como juez sobre lo bueno y lo malo, que se lleva todos los loores, pero que en el texto es destituida de su autoridad. A partir de su imperfección, el *yo* se muestra emancipado de los juicios humanos sobre su obra y consciente de su autonomía discursiva preparada mediante la selección cuidadosa de las fuentes.

E porque en mi pequeño plato no todos cabrían, dexaré los que non dejan por eso de ser prouechosos y más que buenos, e tomaré algunos para comienço de mesa e otros para la misma yantar, e reseruaré algunos para leuantar de la tabla; y de aquéllos me entiendo aprouear que más hazen no sólo al propósito de mi pasyón mas a la avmentación de mi deuoción y consolación espiritual (Arboleda de los enfermos Hutton ed. 1967: 38).

Se articula, así, una poética, que sustituye la instancia divina constituyente de los valores canónicos por excelencia, que juzga sobre el bien y el mal por una instancia, que selecciona las fuentes de su discurso a partir de su “pobre mugeryl ingenio”, de su “sordera” y por ende como rebeldía hacia una instancia divina que la destina al silencio:

mas la piadat de Dios, que estaua comigo en este ya dicho tropel e con discreto acatamiento, veýa la mi perdipción [e] conoscía quanto era a mi salud complidero cesar aquellas fablas para mejor entender lo que a mi saluaçión cunplía, hízome de la mano que callase. [...] no [es] su voluntad que yo hable en las cosas del syglo, mas que calle del todo e del todo callar (Arboleda de los enfermos, Hutton ed. 1967: 40-41).

La prohibición divina equivale a la imposibilidad (cultural) de crear un discurso alternativo al bueno o malo, emancipado del criterio de perfección o sacralidad. Tras los intentos de estilizar la obra teresiana como *texto madre* (Jurisich 2008), de la litera-

tura mística, el tratado mismo se presta a una lectura que niega una primacía tal para todo texto y que se presenta como rebeldía hacia la propia concepción de lo canónico y aun de los intentos de ampliar el canon.

CONCLUSIONES

Tanto lo enigmático de la belleza como su inscripción en tópicos de originalidad discursiva se manifiestan, de forma variada, en la escritura del canon literario a partir del s. XVIII como también en el discurso místico propiamente dicho. Los tratados de Teresa de Cartagena muestran una idea poetizada de la idea *per se* religioso-teológica del canon, que se podría ver como principio poético de todo discurso místico. La mística y el discurso ilustrado sobre el canon llevan a cabo una secularización de la idea de lo canónico trasladando lo sacro como concepto religioso al ámbito profano de la literatura. La literatura mística se dirige en un discurso esotérico, a un círculo de receptores iniciados en la experiencia de lo inefable. Por otra parte, su discurso es, en sí mismo, programático –exotérico– en tanto que subvierte las tradiciones canónicas de las que se nutre y aboga por una lectura inmanente, emancipada de criterios extraliterarios.

Friedrich Nietzsche leyó en la mística una poética fundamental de la cultura cristiano-occidental, a saber la oposición entre lo normativizado y su transgresión, entre Apolón y Dionisio tal y como se manifiesta en la tragedia griega. La liberación de lo normativo, reglamentario, canónico, Apolíneo, inherente a esta poética rehusa así también la idea de perfección y sacralidad para todo texto. Programáticamente, Nietzsche se lee a sí mismo de una manera anticanónica: “Tengo un miedo terrorífico a que algún día se me santifique. No quiero ser un santo, antes prefiero ser un payaso” (*Ecce homo*, prólogo).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alonso, Dámaso (1966): *La poesía de San Juan de la Cruz (desde esta ladera)*, Madrid: Aguilar.
- Bloom, Harold (1994): *The Western Canon: The Books and School of the Ages*, New York; San Diego; London: Harcourt Brace & Company.
- Boer, Harm den (1998): "Configuración de la persona en la poesía religiosa del XVII: Lope de Vega y Miguel de Barrios", en Cabo Aseguinolaza, Fernando (et al.) (eds.): *Teoría del poema: la enunciación lírica*, Amsterdam: Rodopi, págs. 247-266.
- Cortés Timoner, María Mar (2004): *Teresa de Cartagena, primera escritora mística en lengua castellana*, Málaga: Universidad de Málaga.
- DRAE = Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, en: <http://buscon.rae.es/draeI/>.
- Feijoo Montenegro, Benito Jerónimo (1986), *Teatro crítico universal: o discursos varios en todo género de materias, para desengaños de errores comunes*, ed. de Giovanni Stiffoni. Madrid: Castalia.
- Hatzfeld, Helmut Anthony (1955): *Estudios literarios sobre mística española*, Madrid: Gredos.
- Heidegger, Martin (1991): *Kant und das Problem der Metaphysik [1929]*, ed. de Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Hutton, Lewis Joseph (1988): *The Christian essence of Spanish literature: an historical study*, Lewiston (N.Y.); Queenston (Ontario): Edwin Mellen Press.
- Juan de la Cruz, San (2002): *Cántico espiritual y poesía completa*, ed. de Paola Elia (et al.), Barcelona: Crítica, 2002, [con un estudio preliminar de Domingo Ynduráin].
- Jurisich, Marcelo (2008), "Lo que yace debajo: para qué sirve el canon literario", *Espéculo: Revista de estudios literarios*, 38, 2008, <http://www.ucm.es/info/especulo/numero38/canonlit.html> [fecha de consulta: 20.10.2008].
- MLL = Metzler Literatur Lexikon: *Begriffe und Definitionen* (1990), ed. de Günther und Irmgard Schweikle, Stuttgart: J. B. Metzlersche Verlagsbuchhandlung.
- López-Baralt, Luce (et al.) (eds.) (1996): *El sol a medianoche: la experiencia mística: tradición y actualidad*, Madrid: Trotta.
- (1978): "San Juan de la Cruz: una nueva concepción del lenguaje poético", *Bulletin of Hispanic Studies* 55, págs. 19-32.
- López Bueno, Begoña (ed.) (2005): *En torno al canon: aproximaciones y estrategias*, Sevilla: Universidad de Sevilla.
- MGG = *Die Musik in Geschichte und Gegenwart: allgemeine Enzyklopädie der Musik*, Finscher, Ludwig (ed.) 1994-2008, 20 vols. Kassel: Bärenreiter [fundado por Friedrich Blume].
- Margreiter, Reinhart (1997): *Erfahrung und Mystik: Grenzen der Symbolisierung*, Berlín, Akademie Verlag.

- Menéndez y Pelayo, Marcelino (1964), "De la poesía mística", en Discursos; de Cossio, José María. (ed., prólogo y notas), Madrid: Espasa-Calpe, en http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01478406433503484232268/p0000001.htm#I_2
- Mialdea Baena, Antonio José (2004): La recepción de la obra literaria de San Juan de la Cruz en España (siglos XVII, XVIII y XIX), Madrid: Fundación universitaria española.
- Melloni, Xavier (2001), "Itinerario hacia una vida en Dios", <http://www.fespinal.com/html/cast/eidesllicast.php>
- Nietzsche, Friedrich (1988): Ecce homo, en Sämtliche Werke, Colli, Giorgio y Montinari, Mazzino (eds.), vol. 6, München: Deutscher Taschenbuch-Verlag.
- Núñez Rivera, Valentín (2005), "La poesía religiosa del Siglo de Oro: Historia, transmisión y canon", en López Bueno, Begoña (dir.), En torno al canon: aproximaciones y estrategias, Sevilla: Universidad de Sevilla, 2005, págs. 333-370.
- Ochoa de Eribe Urdinguio, María Angeles (1999), "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, 29, págs. 179-188.
- Pozuelo Yvancos, José María y Aradra Sánchez, Rosa María (2000): Teoría del canon y literatura española, Madrid: Cátedra.
- Pérez Priego, Miguel Ángel (1996), "Formación del canon literario medieval castellano", *Insula*, 600, págs. 7-9.
- Plato: Phaidon: griechisch-deutsch; Zehnpfennig, Barbara Zehnpfennig (ed. y trad. 1991). Hamburg: Felix Meiner.
- Ringler, Siegfried (1985): "Die Rezeption mittelalterlicher Frauenmystik als wissenschaftliches Problem, dargestellt am Werk der Christine Ebner", en Dinzelbacher, Peter y Bauer, Dieter R. (eds.), Frauenmystik im Mittelalter, Ostfildern (Stuttgart): Schwabenverlag, págs. 178-200.
- Seidenspinner-Núñez, Dayle (1998): The writings of Teresa de Cartagena, Woodbridge, D.S. Brewer.
- Teresa de Cartagena: Arboleda de los enfermos, Admiração operum dey, Hutton, Lewis Joseph (ed.) (1967), en Anejos del boletín de la Real Academia Española, anejo 16, Madrid: Fundación Conde de Cartagena.
- Wilpert, Gero von (2001): Sachwörterbuch der Literatur, Stuttgart: Alfred Kröner.
- Zapata, Antonio (1632): Nouus Index Librorum Prohibitorum et Expurgatorum. Sevilla: Francisco de Lyra imp., en [http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/462/10/nouus-index-librorum-prohibitorum-et-expurgatorum/?des=plegar=4621\[fecha de consulta: agosto de 2009\].](http://fondosdigitales.us.es/fondos/libros/462/10/nouus-index-librorum-prohibitorum-et-expurgatorum/?des=plegar=4621[fecha de consulta: agosto de 2009].)

