

ESPACIO, AFECTO Y SUBJETIVIDAD FEMENINA EN *ARBOLEDA DE LOS ENFERMOS* DE TERESA DE CARTAGENA

SPACE, AFFECT AND FEMALE SUBJECTIVITY IN TERESA DE CARTAGENA'S *ARBOLEDA DE LOS ENFERMOS*

JUAN E. VILLEGAS-RESTREPO*
Universidad de Antioquia, Colombia

Fecha de recepción: 30 de junio de 2015
Fecha de aceptación: 14 de septiembre de 2015
Fecha de modificación: 28 de septiembre de 2015

RESUMEN

Este trabajo analiza el tratado de consuelo espiritual *Arboleda de los enfermos* de Teresa de Cartagena (c. 1415-1420) a partir del desglose dialéctico entre las dinámicas espaciales (textuales, públicas, privadas, simbólicas) que figuran en el texto y las cogniciones afectivas que dichas dinámicas propician. De manera más específica, el trabajo muestra cómo esta cognición afectiva, aunada a una serie de estrategias lingüísticas, le permiten a su autora ensamblar todo un espacio retórico femenino dentro del rígido andamiaje patriarcal de la época y, con ello, forjarse nuevas y más complejas maneras de pensarse a sí misma como sujeto femenino.

Palabras clave: dinámicas espaciales, subjetividad femenina, afectos, Teresa de Cartagena, Medioevo tardío.

ABSTRACT

This work analyzes Teresa de Cartagena's treatise on spiritual counseling *Arboleda de los enfermos* based on a dialectical breakdown between the spatial dynamics (be them textual, public, private or symbolic) that appear in the text and the affective cognitions that said dynamics elicit. More specifically, the work shows how this affective cognition, when coupled with a series of linguistic strategies, allow its author to assemble a female rhetorical space amidst the rigid patriarchal framework of the time and, with it, to forge new and more complex ways of imagining herself as a female subject.

KEYWORDS: spatial dynamics, female subjectivity, affects, Teresa de Cartagena, Late Middle Ages.

* Esteban.villegas@udea.edu.co. Doctorando en Literatura. Universidad de Antioquia. Artículo derivado del proyecto "Voces subalternas y discursos sobre el cuerpo en la narrativa (post)moderna hispanoamericana. Parte II", realizado con apoyo del Centro de Investigaciones de Comunicaciones de la Facultad de Comunicaciones de la Universidad de Antioquia, Estrategia de Sostenibilidad 2014-2015.

Para los medievalistas la naturaleza transicional y por qué no embrionaria que un período como la temprana modernidad presenta en términos económicos, filosóficos, estéticos, psicológicos, culturales y demás, constituye un tenso pero maravilloso escollo teórico. Desde comienzos del siglo XX, historiadores medievales como Johan Huizinga han venido señalando que en el ocaso de la edad media, es decir, a fines del siglo XV, “la nueva forma y el nuevo espíritu no se compenetra[ban] en una misma unidad” (467), disyunción esta que podría deslizarse, incluso, a linderos más allá de los estéticos. Caso fehaciente de ello ocurre con relación al concepto de subjetividad. Y es que un breve repaso a las álgidas discusiones que críticos medievales como E.N. Johnson, David Aers, Lee Patterson y más recientemente Ananya Jahanara Kabir y Deanne Williams han tenido en torno al tema, nos pondría de cara a una premisa fundamental: tanto la tendencia a querer leer el medioevo por medio de ópticas modernistas como a querer leerlo a través de posturas posmodernistas (con todo su séquito de “post-ismos”) resultan nocivas a la hora de realizar una lectura en donde el texto, y no la teoría, sea protagonista.

No se trata, por lo tanto, de favorecer la centralización del sujeto, desconociendo así el poderoso enjambre socioeconómico, político, teológico y cultural de la época, y sus alcances, ni tampoco de descentralizarlo por completo, eclipsando, con ello, la sutil pero siempre presente capacidad de agenciación que este pudiese llegar a tener dentro de un contexto dado. Teórica y metodológicamente hablando, el secreto pareciera estar más bien en saber situar la aproximación a los estudios medievales en eso que Homi Bhabha, aunque en un contexto diferente, llamase “el tercer espacio”, espacio teórico, metodológico y discursivo en el que todas estas vertientes anteriormente mencionadas convergen para crear espacios alternos de análisis. En palabras del mismo Bhabha, “es este Tercer Espacio, aunque irrepresentable en sí mismo, el que constituye las condiciones discursivas de la enunciación que aseguran que el sentido y los símbolos de la cultura no tienen una unidad o fijeza primordiales; que aun los mismos signos pueden ser apropiados, traducidos, rehisrorizados y vueltos a leer” (58). Quizá por ello coincidamos con el crítico medievalista Lee Patterson cuando declara que,

At the center of our effort, then, must be the recognition that the literary texts we seek to expound are governed by the same social forces —whether they fall under the categories of class and gender or should be understood in wholly other terms —that are operative, albeit in different forms, in our own lives. And if this is a continuity between the medieval past and the contemporary present that we cannot evade, it is also one that can help us to reintegrate our discipline into the human sciences as a whole and overcome the tendency, which we cannot pretend does not exist, to reduce our work to technocracy. (107)

Siguiendo a Patterson, esta cautelosa continuidad podría erigirse entonces como el conducto más idóneo para evitar la distorsión de las producciones literarias de la época en manos de un denso manojo teórico. Con todo y ello, lo interesante aquí sería notar cómo esa misma naturaleza transicional de los discursos de la época, por más tacto que requiera por parte del crítico, ofrece también una oportunidad para formular nuevos acercamientos teóricos que surjan desde y no para los textos mismos, sin que ello suponga una disociación de las plataformas teóricas que se tengan a la mano. Consecuentes, pues, con la bien infundada obsesión posmodernista por querer descentralizar el sujeto para con ello visualizar mejor las tensiones que lo esculpen, pero consciente también del estado embrionario de ese mismo sujeto durante la temprana modernidad, sostenemos que una lectura de los personajes femeninos de la literatura española de los siglos XIV, XV y XVI a la luz de las nociones de espacio y afecto, permitiría dimensionar no solo las múltiples tensiones que dieron paso a la germinación de estas subjetividades, sino también la influencia que una posible cognición afectiva hubo de tener frente en dichos procesos de formación del sujeto femenino.

El afán por querer leer estos textos a través de estas dos nociones, la de espacio y la de afecto, encuentra su asidero mayor en un hecho muy simple: si seguimos de cerca las dinámicas de expansión geopolítica y cultural de fines de la Edad Media y los albores del renacimiento, nos encontraríamos con que los tropos espaciales, junto con todos sus derivados (léase ciudad, movilidad, mapa, frontera, circulación, caminos; en fin, tropos de un “topos”) son los que quizás dialogan más de cerca con las exigencias planteadas por las nuevas y más extensas cartografías socioeconómicas y religiosas que por aquella época se (re)escribían en el Imperio español. Como bien sugiere Ricardo Padrón, “the development of those maps coincided ... with the popularization of the word *espacio* in its modern sense as the name of an area rather than as a distance or an interval of time. It coincided, too, with the final establishment of the modern map scale as the hegemonic form of geographical representation in the West” (232).

En conjunción con lo dicho por Padrón podríamos decir también que un somero análisis del variopinto abanico de tropos espaciales que figuran en los muchos textos de la tradición hispánica de la época, revelaría cómo el surgimiento de nacientes epicentros urbanos europeos da pie a que los espacios (léase iglesias, conventos, jardines, arboledas, monasterios, celdas, palacios, teatros, tocadores, lechos nupciales, entre otros) terminen operando como puntos de interacción humana con ese *otro*, es decir, como espacios de intersección de otredades y, con ello, de afectos, emociones, de maneras de sentir el mundo más allá del umbral de lo racional. Entre los ejemplos más claros destacamos, por citar unos cuantos, *El tratado del socorro de los pobres* de Juan Luis Vives, *A la muy antigua, noble y coronada villa de Madrid: historia de su antigüedad, nobleza y grandesa*, de Gerónimo de Quintana, y *El lazarrillo de Tormes* y *El diablo cojuelo*, de Luis Vélez de Guevara, entre

otros. Publicado en 1526, *El tratado...* es un texto fundacional que aboga por la intervención estatal en la ayuda de los más necesitados. Pero dentro del contexto que aquí nos atañe, el tratado resulta interesante, pues ofrece un modelo de ciudad (en este caso Brujas, sinécdoque de la Europa de la época) que termina siendo narrada/configurada a través del abandono, la tristeza y el dolor físico de todos los sujetos pobres y enfermos masculinos y femeninos que en ella residen. El de Quintana, publicado en 1641, es una crónica, de talante imperial, profundamente signada por la obsesión, admiración y fervor imperial del autor para con la Madrid de comienzos del siglo XVII. Es, además, un texto que, dado su énfasis en el centralismo gubernamental, económico y cultural del Madrid de la época, muestra cuán imbricados estaban los espacios urbanos (cementeros, conventos, parroquias, parques y calles) en los procesos de formación del sujeto español individual y colectivo. Sea cual sea el caso, espacio y subjetividad, aunque no intercambiables, sí parecieran ser discursivamente dependientes el uno del otro, en el sentido que tanto el Imperio español como el sujeto masculino y femenino español parecieran estar *ad portas* de dar comienzo a un crucial proceso de configuración simbólica con respecto a sí mismos.

Partiendo entonces de las observaciones y justificaciones metodológicas aquí planteadas, este trabajo tiene como fin rastrear la subjetividad femenina en el tratado de consuelo espiritual *Arboleda de los enfermos* escrito por Teresa de Cartagena en 1435 a la luz de las herramientas teóricas ofrecidas por la teoría de los afectos. Para llevar a cabo dicho rastreo, se apelará a un desglose dialéctico entre las dinámicas espaciales (léase textuales, públicas, privadas, simbólicas) que figuran en el texto y el despliegue de toda esa cognición afectiva que dichas dinámicas parecen suscitar. Más allá de ser vistos como una burda refracción sentimentalista o como una simple pulsión biológica, este ensayo busca, pues, mostrar cómo dicha cognición afectiva no solo le permite a Teresa de Cartagena valerse de diversas estrategias lingüísticas para ensamblar todo un espacio retórico femenino dentro del rígido andamiaje patriarcal de la época y, con ello, forjarse nuevas y más complejas maneras de pensarse a sí misma como sujeto femenino.

BREVE ESBOZO TEÓRICO DE LOS AFECTOS

Cualquier intento por querer trazar una genealogía teórica de los afectos nos pondría de cara a una manifestación plurimodal y diacrónica de los mismos. Ya desde los albores de la filosofía occidental, el afecto se sitúa muy próximo a la constitución misma del alma, en el sentido que toda posible afección del alma se vislumbra como una especie de fuerza encarnada a través del placer y el dolor que cambia nuestra condición y nuestro juicio (Aristóteles 25). Ahora bien, en los albores de la temprana modernidad española,

el término “afecto” no solo está marcado por esta visión aristotélica en la que este se halla indisolublemente ligado al alma, sino que también adquiere una cierta elasticidad semántica, a tal punto que su uso pareciera ser intercambiable con el uso del término “pasión”. Muestra clara de ello es el discurso filosófico del ya citado pensador español Juan Luis Vives, quien en su *Tratado del alma*, publicado en 1538, asegura que “los actos de estas facultades otorgadas a nuestra alma por la naturaleza para seguir el bien y evitarnos el mal, se llaman pasiones o afectos, por las cuales nos inclinamos hacia el bien, o contra el mal, o nos apartamos de éste” (139-140). Por su parte, René Descartes, en *El tratado de las pasiones*, publicado en 1649, sostiene que las pasiones del alma pueden ser definidas “como percepciones, o los sentimientos, o las emociones del alma, que se refieren particularmente a ella, y que son causadas, sostenidas y fortificadas por algún movimiento de los espíritus” (Descartes).

Dentro de un contexto mucho más contemporáneo, el ala más tradicional de la teoría de los afectos remite a los estudios psicoanalíticos impulsados por Freud y Lacan. En este sentido, las discusiones generadas por los dos primeros toman como punta de lanza el dilema entre afectos y representación, dilema que, como bien observa Daniel Gerber, conllevó al mismo Lacan a extirparlos de todo tipo de discusión psicoanalítica dada su supuesta tendencia al engaño, a la ambigüedad (101). Otros estudiosos como Eve Kosofsky Sedgwick y Adam Frank han volcado la vista hacia los estudios psiquiátricos, biológicos y neurocientíficos de Melanie Klein y Silvan Tomkins¹ y han encontrado en ellos un puerto de entrada para problematizar y enriquecer la vertiente psicoanalítica planteada por los primeros, a punto tal que, a estos, los afectos, se les ha adscrito una función no solamente corporal, libidinal si se quiere, sino también cognitiva y reparativa (Kosofsky Sedgwick 18).

Un tercer acercamiento, de corte posestructuralista, que pareciera condensar las dos vertientes mencionadas anteriormente (esto es, la representacional de Freud, Lacan y Kristeva, y la reparativa de Kosofsky Sedgwick y Frank), es el *affective turn* o giro afectivo. Dicho acercamiento surge a partir del año 2000 en la academia estadounidense como producto del análisis que Deleuze y Guattari hicieron de la Ética de Baruch Spinoza a finales de los setenta, análisis en el que las nociones de idea y afecto van ligados a la praxis

1. Según Ana del Sarto, “Silvan Solomon Tomkins (1911-1991), psicoanalista y académico estadounidense, formula su teoría de los afectos en *Affect, Imagery, Consciousness*. La originalidad de sus preguntas tiene que ver con la naturaleza de las necesidades-pulsiones humanas. Tratando de ir más allá de la teoría freudiana sobre las pulsiones, Tomkins se pregunta: ¿qué es lo que el hombre quiere? ¿Por qué le concierne eso? ¿Qué debería querer? Las respuestas a estas cuestiones le ayudarían a elaborar el sistema de afectos como un sistema de motivación primaria, que debido a su propia complejidad se separaría de las pulsiones. Estas últimas serían mucho más demandantes, determinadas biológicamente y causalmente satisfechas, mientras que los afectos tendrían más espacio propio de autonomía” (48).

filosófica, “en el poder de la mente para pensar y el poder del cuerpo para actuar” (Del Sarto 49). Si se sigue esta lectura de Deleuze y Guattari, la idea, es decir, “el modo de pensamiento que representa algo” (Deleuze), viene antes del afecto, sin que ello suponga que el afecto dependa estrictamente de dicho modo de representación, sino más bien de la traducción, o mejor dicho, de la traslación de ese algo que se busca representar. Sobre las bases de las ideas expuestas, en este sistema, la intensidad afectiva y no la razón sería entonces la responsable de generar en el sujeto una conciencia del mundo que habita. En palabras del mismo Deleuze,

el afecto es, entonces, la variación continua de la fuerza de existir de alguien, en tanto que esa variación está determinada por las ideas que tiene. Pero, una vez más, “determinada” no quiere decir que la variación se reduzca a las ideas que tiene, puesto que la idea que tengo solo da cuenta de su consecuencia, a saber, que aumenta mi potencia de actuar o al contrario la disminuye con relación a la idea que tenía hace un instante, y no se trata de una comparación, se trata de una especie de resbalón, de caída o de elevación de la potencia de actuar. (Deleuze)

ESPACIO TEXTUAL, AFECTO Y SUBJETIVIDAD AUTORAL

Gran parte de los historiadores de la literatura del siglo pasado, entre los que se destacan Menéndez Pelayo, Américo Castro y Amador de los Ríos, coinciden en afirmar que Teresa de Cartagena vio la luz del mundo en una familia judía conversa de gran caudal económico (ctd. en Rivera Garretas 96). Su fecha de nacimiento es incierta, pero se estima que está entre 1420 y 1440. Pero sin duda alguna es su sordera, contraída alrededor de sus veinte años, el dato biográfico más interesante para aquellos que ven en su obra una puerta de entrada más que perfecta para el estudio de la escritura femenina en la tradición castellana e hispanoamericana. Esta discapacidad, vale la pena decirlo, figura como discurso constante en muchas de las páginas de *Arboleda de los enfermos*, razón por la cual no puede ni debe tomarse a la ligera, y más si tenemos en cuenta que

esta representación del sordo como un ser incompleto, ineducable y carente de entendimiento no sólo fue la predominante desde la Antigüedad sino que se redefinió, durante la Edad Media, desde el discurso religioso que le confirió una vinculación más estrecha con los preceptos de la fe, el seguimiento o la desviación de los mandatos cristianos y el rol evangelizador que debían realizar los sacerdotes. De esta forma, el status de semianimalidad se concebía como una decisión divina. (Agüero, Barrionuevo y Ferrandi)

Desde este punto de vista, *Arboleda* constituye en sí un proyecto escritural contrahegemónico a través del cual la monja busca no solo dinamitar la marginación cuádruple de la cual es víctima como mujer, sorda, monja y escritora que es, sino también cuestionar los códigos patriarcales de lectura a los que ella intuía que se vería enfrentada. Consciente entonces del hermetismo y la misoginia que habría de encarar, no sorprende que *Arboleda de los enfermos* comience con la siguiente nota introductoria:

Este tratado se llama *Arboleda de los enfermos*, el cual compuso Teresa de Cartajena seyendo apasionada de graues dolencias, espeçialmente auiendo el sentido del oyr perdido del todo. E fizo aquesta obra a loor de Dios e espiritual consolacion suya e de todos aquellos que enfermedades padesçen, porque, despedidos de la salud corporal, leuanten su deseo en Dios que es verdadera Salut. (37)

La mención del título de la obra al comienzo del cuerpo de la misma podría parecernos natural si no fuera por la enmarcación peritextual dentro de la cual dicha mención se halla inscrita. Y decimos peritextual puesto que, siguiendo al crítico estructuralista francés, Gerard Genette, y más específicamente su trabajo sobre narratología, este párrafo podría leerse como una sutil pero poderosa aclaración que, al estar apartada del texto principal, establece toda una jerarquía con respecto al resto del texto. Tomando en cuenta esta tensión, un análisis textual de dicho peritexto con relación al texto central revelaría que dicha jerarquización está íntimamente apuntalada por la inscripción de una voz extradiegética dentro del mismo, y que habrá de servirle a la monja para alcanzar dos fines: la puesta en marcha de toda una tropología espacial a través de la cual buscará poner en entredicho el poder del código de lectura patriarcal de su época, y la construcción de una identidad autoral femenina que se vale explícitamente de su cognición afectiva para afirmar su poder ante el público.

En cuanto al primero, creemos conveniente indagar hasta qué punto es conveniente apegarse a una lectura de *Arboleda* en la que la arboleda misma, como tropo, sea vista como este espacio natural y balsámico que Teresa construye de manera retórica para que los afligidos, los enfermos como ella, pueden hallar paz y sosiego a sus penas. Simultánea a dicha lectura, quisiéramos sugerir que la sola incursión de esta voz extradiegética al comienzo del texto bastaría para problematizar el monolitismo semiótico del tropo mismo, en el sentido que esta voz extradiegética, cual caminante situado en lo más alto de una cumbre, se vale de la arboleda, de la estructura alineada que dicho tropo transmite, para con ello establecer toda una analogía entre el cúmulo patriarcal de lectores y lectoras de la época que habrán de leer su texto —y que luego habrían de condenar, como bien advierte Teresa en *Admiración Operum Dey*— y el cúmulo de árboles que han

de conformar la arboleda misma. En este sentido, cabe recordar que desde el libro del Génesis ya la figura del árbol, como sinécdoque de esa arboleda utilizada por Teresa de Cartagena, es asociada con la mujer, con su vergüenza, su culpabilidad:

Y vio la mujer que el árbol era bueno para comer, y que era agradable a los ojos, y árbol codiciable para alcanzar la sabiduría; y tomó de su fruto, y comió; y dio también a su marido, el cual comió así como ella ... Y oyeron la voz de Jehová Dios que se paseaba en el huerto, al aire del día; y el hombre y su mujer se escondieron de la presencia de Jehová Dios entre los arboles del huerto ... A la mujer dijo: Multiplicaré en gran manera los dolores en tus preñeces; con dolor darás a luz a los hijos; y tu deseo será para tu marido, y él se enseñoreará de ti. (*La Santa Biblia*, Gén 3. 6-16)

De ahí que la figura de la arboleda, anclada siempre al referente bíblico del paraíso en el Génesis, le permita a la monja trazar toda una genealogía simbólica de corte cristiano con respecto a la noción de mujer —léase Eva— y del lastre de culpabilidad y subyugación que dicha construcción tipo-genérica trae consigo. Quizás sin saberlo, Teresa deconstruye entonces la relación asimétrica que existe entre el árbol del conocimiento y Eva: ya no es Eva, como sinécdoque perfecta de la representación teopatriarcal de la mujer occidental, quien debe ser culpada por comer del árbol. Pionera del famoso “hombres necios que acusáis”, que Sor Juana Inés de la Cruz publicara dos siglos después, y con ello de su famosa estrofa: “¿Pues para qué os espantáis / de la culpa que tenéis? / Querellas cual las hacéis / o hacedlas cual las buscáis” (De la Cruz 281). Teresa adscribe dicha culpa a la arboleda como tal, en el sentido que su sola presencia establece ya las condiciones necesarias para que el sujeto femenino sea arrastrado hacia el pecado y por ende culpado. A la par con dicha deconstrucción, señalamos también que el uso retórico que Cartagena le da a la figura de la arboleda le permite indagar acerca del nexo semiótico y discursivo entre la figura del árbol, el falo, la pluma y la espada. Este nexo semiótico se da en las últimas páginas de *Admiración Operum Dey*, obra que Teresa escribiera para defenderse de las acusaciones de plagio hechas por algunos lectores de la época tras publicar su *Arboleda*. Allí, Teresa se vale de la retórica de la humildad para con ello desestabilizar la relación asimétrica entre la escritura femenina y la bravura masculina. Escribe Teresa:

Pues sy Dios negó al estado fimineo gracia [e] ynduystria para hazer cosas dificultosas que sobran a la fuerça de su natural condición, ¿cómo los negara la gracia suya para [que] con ella e mediante ella sepan e puedan fazer alguna otra cosa que sea más fáçile o ligera de fazer al sexu fimineo? Que manifesto es que más a mano viene a la hembra ser eloquente que no ser fuerte, e mas

onesta la es ser entendida que no osada, e más ligera cosa le será vsar de la péñola que del espada. (120)

A través de la humildad, de su uso estratégico, la monja premia entonces la elocuencia por encima de la fortaleza masculina, el entendimiento por sobre la osadía, y más importante todavía, la escritura (“péñola”) por sobre la espada, consciente de que es ella, la escritura, la que, según su tradición, brinda acceso al conocimiento. Ahora bien, somos sin embargo conscientes de que “reducir toda la historia del pensamiento grecooccidental ... al ‘onto-teo-logo(*falo*)-centrismo’, es escamotear una multitud de potencialidades infinitamente fecundas que contiene esta historia” (Castoriadis 79) (bastardilla fuera de texto). No obstante, somos conscientes también de que en el universo escritural de una monja sorda que busca abrirse un espacio como mujer-escritora en el ocaso del medioevo, toda construcción retórica que se halle en sus textos debe ser sopesada de manera cuidadosa. Un trazo de la posible construcción retórica del árbol en el medioevo nos pondría de cara al hecho de que “with the emergence of new social categories in the late Middle Ages, the rhetoric of trees moves beyond what it means to forge a Christian identity to consider the role of a ruler and his subjects, the relationship between humans and nature, and the place of women in society” (Grimes). En consonancia con lo expuesto por Grimes, Teresa construye, pues, una arboleda que, en la voz de esta voz extradiegética, dinamita la cosmología patriarcal en donde la pluma, es decir, el poder autoral, pareciera estar siempre condicionado por la construcción retórica tradicional del árbol en cuanto a falo. En boca de esta voz extradiegética, esta resignificación semiótica del árbol deja entrever una cierta ansiedad autoral por parte de la autora, confirmando, de paso, la sentencia de Rocío Quispe, para quien

la monja castellana escribe acerca de *su espacio* y lo valoriza feminizándolo en su discurso. Se trata del espacio de la “cogitación” y del “estudio espiritual” y no solo de la contemplación pasiva sino de la reflexión activa que lleva a la producción intelectual. Es *el espacio de la mujer*, dispuesto para la salud y el desarrollo del entendimiento, aquella potencia del alma prácticamente negada a la mujer en esta época. (97) (bastardillas fuera de texto)

Y es aquí donde el segundo de estos fines se hace visible, puesto que esta voz extradiegética constituye la vía de acceso para que Teresa de Cartagena se autodeclare y valide a sí misma como sujeto escritural ante el código semiótico de lectura patriarcal de la época. Aquí resulta importante resaltar que dicha visibilización de la figura autoral no solo es importante en términos de poder intratextual: en ella se avizoran también indicios de todo un poder de emancipación cognitiva con respecto a la situación de la autora misma a un nivel extraliterario, social si se quiere. No es por eso casual que al momento de presentar el nombre de la autora,

esta voz extradiagética conciba la carga afectiva como algo inherente a la misma. En otras palabras, no basta con decir que este tratado fue escrito por una tal Teresa de Cartajena (sic); para ella es importante aclarar también que esta Teresa es una mujer-escritora, “apasionada de *graves dolencias, especialmente auiendo el sentido del oyr perdido del todo*” (37) (énfasis nuestro). Tanto escritural como vivencialmente, la monja conversa no puede ni quiere pensarse a sí misma si no es a través de la refracción afectiva que su dolor, desarraigo y soledad le propinan:

E no se marauillen algunos si digo que la tristeza tomada con tenprança y mesura es buena y prouechosa, mas avn digo, que es muy conplidera e saludable. Ca sy toda tribulaçión causa tristeza e la tristeza no es al sino tribulaçión, grand prouecho trae consigo, ca nos inclina y deue inclinar a la oraçión, porque qualquier atribulado o triste luego deue orar y llamar al Señor; ca la necesidat de su mesma tribulaçión le costríe a la oraçión e avn le haze deuoto y açepto.
(60-61) (bastardillas fuera de texto)

Esta refracción afectiva, o dicho de otro modo, este movimiento autorreflexivo que surge a partir de la experiencia consciente de la autora, y que se traduce luego en términos de afecto/intensidad, para finalmente hacerse visible a través de un lenguaje profundamente marcado por la agonía, pone en evidencia algo muy claro: la potencialidad afectiva que las contenciones tanto espaciales como epistémicas de la celda conventual y la sordera, respectivamente, suscitan en nuestra autora.

CELDA Y SORDERA: UNA CUESTIÓN DE AFECTIVIDAD LIMINAL

Una vez barbechado el espacio retórico femenino dentro del código semiótico patriarcal de lectura de su época, y establecida ya también su identidad como sujeto autoral femenino frente a dichos lectores, Teresa de Cartagena deja a un lado el énfasis en la espacialidad textual para adentrarse en los linderos de una espacialidad mucho más sensorial todavía: la de la celda conventual y la de la celda de la sordera. Estas dos espacializaciones, sostenemos, operan en modo liminal, en el sentido que lo privado y lo público, condensados en un solo tropo que analizaré a continuación, se articulan aleatoriamente para con ello tejer un tapiz afectivo mucho más denso todavía. En este marco de ideas, los conceptos de celda y sordera constituyen ambos el eslabón perfecto para entender cómo el aislamiento físico y el epistémico, más allá de ser vistos como “*graves dolencias*”, resultan útiles para la formación de una subjetividad como mujer y como escritora.

Aunque fundamental y recurrente en su obra, sorprende que la sordera de la monja pareciera haber sido hasta ahora un tema casi que eclipsado y/o ignorado por la crítica (Rivera-Cordero 132). Con todo y eso, estudiosos como Victoria Rivera-Cordero han

visibilizado el esfuerzo de otros críticos como Alan Deyermond, Joan Cammarata y Brenda Jo Brueggemann por querer abordar esta discapacidad en aras de un entendimiento más amplio de su universo escritural. Tanto Deyermond como Cammarata parecen establecer un nexo entre las nociones de sordera, creatividad e intelectualidad (ctd. en Rivera-Cordero 63), mientras que Brueggemann, por su parte, la extirpa del universo literario aduciendo que la escritura, y no la sordera, es quien juega un papel central en el proceso de configuración autobiográfica de la monja (ctd. en Rivera-Cordero 63). En este sentido, coincido con Deyermond y Cammarata en que la potencialidad creativa e intelectual de la monja se desgajan de alguna manera u otra de su sordera. Pero más coincido con Rivera-Cordero cuando afirma, contrario a Brueggemann, que la sordera, “far from being left behind in the *Arboleda*, is not a cloak but rather the lived and *metaphorical space* that Cartagena highlights and redefines as both inviting and healthful” (64) (bastardillas fuera de texto).

Convencidos entonces de la dimensión y el valor epistémico de dicha discapacidad, destacamos cómo Teresa, presa del dolor y del desarraigo, en un principio deplora su mal, señalando que “así que en este exillyo e tenebroso destierro, más sepultada que morada me sintiendo, plogo a la misericordia del muy Altýsimo alumbrarme con la luçerna de su piadosa graçia” (37). Sin embargo, pocas líneas después, en un astuto gesto de apropiación teológico-discursiva —herramienta muy común en el cúmulo de escritoras renacentistas que vendrían después de ella, como lo fueron Constanza de Castilla, María de Ajofrin, María de Santo Domingo, Santa Teresa de Jesús y Sor Juana Inés de la Cruz, entre otras— Teresa camufla su curiosidad intelectual, o lo que ella denomina su “grosero juyzio mugeril” (96), detrás de la iluminación divina, declarando: “E con esta Luz verdadera que alunbra a todo omze que viene [e]n este mundo alunbrado mi entendimiento, desbaratada la niebla de mi pesada <e> tristeza, vi esta ýnsula ya dicha ser buena e saludable morada para mí” (38) (bastardillas fuera de texto).

Es aquí donde cabe hacer énfasis en el término empleado por Teresa para describir las delimitaciones espaciales y epistémicas que la limitan. La elección de la palabra “ínsula” responde de manera directa a unas tensiones socioespaciales muy claras: un breve vistazo a la historia de muchos de los claustros religiosos más importantes de la Europa medieval revelaría cuán intercambiables solían ser los términos “convento”, “monasterio” e “ínsula” a la hora de hacer alusión al lugar ocupado por las monjas y monjes de la época². Por otro lado, en la España medieval el término “ínsula”, como bien escribe Thomas F. Glick, más allá de apearse a su acepción más común —la de isla—, se usaba para denotar un tipo específico de parcela de tipo feudal que contaba con sistemas

2. El Ø Convent, por ejemplo, también denominado “La Ínsula”, fue uno de los 11 conventos benedictinos fundados en el norte de Jutlandia, Dinamarca, durante los siglos XI y XII (Jakobsen).

de riego de agua para con ello facilitar el cultivo de frutas, legumbres y vegetales (124). Glick señala además que estas ínsulas solían estar casi siempre dentro de los límites de las ciudades, y que eran, por ende, propiedad de los arzobispos respectivos (124). Quizá por ello no sorprenda que, isotópicamente hablando, la fertilidad que dichas ínsulas ofrecen al feudo, en el universo narrativo de Teresa de Cartagena, termine conectada a una especie de fertilidad intelectual que solo la espacialidad de física de la celda y la sordera, respectivamente, le ofrecen en términos de subjetividad e introspección: “más *sola* me verés en compañía de muchos que non quando *sola me retraigo a mi celda*” (39 *énfasis nuestro*), ya que “quando estoy *sola*, soy aconpañada de mí mesma e de ese pobre sentido que tengo, pero quando en compañía de otrie me veo, *yo soy desanparada del todo*” (39) (bastardillas fuera de texto).

De igual manera es también claro que la monja se vale de su insularidad física y epistémica para con ello dar mayor relevancia a su propio devenir como mujer escritora:

Asý que, por estas razones, e por el yspirençia que las faze dignas de fee, se pude creer de mí *quán[t]o estoy sola*; pues asý es que esta *tan esquivia e durable soledat apartar de mí no puedo*, quiero hazer guerra a la [o]çciosydat ocupán-dome en esta peque[ñ]a obra, la qual bien se puede dezir que no es buena nin communal, mas mala del todo. (39)

Una cierta cognición afectiva parece ser, pues, la responsable de que Teresa perciba la soledad de la celda y de la sordera de manera diferente, es decir, como espacios de prolijidad intelectual y creativa. Aquí comparto la opinión de Alejandro Oviedo cuando afirma que Teresa no lleva a cabo una apología de la sordera, sino que más bien la concibe como una experiencia propia e íntima, convertida casi que en pasión personal (Oviedo 4). Una vez más le damos la razón a Victoria Rivera-Cordero cuando señala no solo que “In *Arboleda* Cartagena narrates her own perception of the world through the deafness that modifies the space in which she is inscribed” (68), sino que la sordera también es “presented in her text as a transformation of the self” (69).

Al ser consciente entonces de los procesos de resemantización de las gramáticas urbanas de su época, a Teresa tan solo le basta una palabra, un solo tropo espacial —el de la ínsula— para con ello canalizar y *re* presentar las intensidades afectivas que, una vez refractadas por el prisma del lenguaje, terminan esbozando los contornos de una embrionaria subjetividad femenina. Por segunda ocasión pareciéramos presenciar un segundo círculo autorreflexivo en el que la monja, viéndose enfrentada con ese tener-que-estar-sola-en-el-mundo, despliega de manera inconsciente toda una carga afectiva que, a su vez, termina operando como foco de interpretación epistémica. Dicha carga afectiva interpreta la agonía, el desarraigo, el dolor y la soledad; los traduce, los reubica, y una vez llevado a cabo este proceso de relocalización,

de elevación si se quiere, le devuelve a la monja misma una experiencia de vida en donde todas estas emociones terminan siendo veneradas en los espacios mismos desde los cuales fueron vividas. Al respecto, Nigel Thrift observa que “[affects are] understood as a form of thinking, often indirect or non-reflective, it is true, but thinking all the same. And, similarly, *all manner of the spaces which they generate* must be thought of in the same way, as means of thinking and as thought in action” (60) (bastardillas fuera de texto). Siguiendo a Thrift, los afectos no son los únicos modos de pensar; lo son también los espacios que dichos afectos generan.

Pero aquí hay que tener cuidado; no es que los afectos maniobren dentro de la esfera de la autoconciencia. En absoluto. Si en un comienzo, sin el accionar de la intensidad afectiva, la celda conventual y la ínsula epistémica de la sordera sitúan a la monja en el universo del tener-que-estar-sola-en-el-mundo, aquí lo que vemos es un trastoque involuntario de la realidad, en donde ese tener-que-estar-sola-en-el-mundo termina convirtiéndose en un querer-estar-sola-en-el-mundo. Si Simon O’Sullivan no tiene problema en afirmar que el afecto “is a more brutal, *apersonal thing* (sic). It is that which connects us to the world. It is the matter in us responding and resonating with the matter around us” (128), es porque coincide conmigo en que un acercamiento dialéctico entre la nociones de espacialidad y afectividad podría ofrecernos elementos suficientes para abordar la construcción de la subjetividad femenina en el medioevo tardío.

CONCLUSIÓN

Llegados a este punto es posible observar el escalamiento de las tropologías espaciales que se articulan en la *Arboleda*; una vez explotadas las pocas pero útiles potencialidades espaciales del texto, Teresa se vale de las dinámicas espaciales que la celda y la sordera le propinan, buscando con ello que la cognición afectiva resultante le permita pensarse a sí misma por fuera de los esquemas patriarcales que la constriñen. Creemos, por ende, haber mostrado entonces cómo una lectura de *Arboleda de los enfermos* anclada a una dialéctica espacial-afectiva permite delinear los contornos de una precaria pero a la vez compleja subjetividad femenina en el medioevo tardío. En conjunción con ello, creemos haber demostrado que los afectos en el universo literario femenino medieval constituyen un interesante eje de autoridad cognitiva, social y corporal antes de que el legado cartesiano irrumpiera en el horizonte filosófico. Que el presente estudio sirva pues como punta de lanza para una posible reconfiguración teórica y metodológica a la hora de timonear por entre los mares afectivos de unos periodos tan histórica e históricamente convulsos como lo fueron el medioevo tardío y el Siglo de Oro Español.

BIBLIOGRAFÍA

- Agüero, Luciana Andrea, María Luján Barrionuevo y María Laura Ferrandi. *La construcción de los sujetos sordos desde los discursos educativos vigentes*. Tesis de grado. Facultad de comunicación social y periodismo. Buenos Aires: Universidad Nacional de la Plata, 2004. Web. 3 junio de 2015. <<http://www.centro-de-semiotica.com.ar/TESIS-SORDOS.html>>
- Aristóteles. *Acerca del alma*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid: Biblioteca Básica Gredos, 2010. Web. 3 de junio de 2015. <http://biblio3.url.edu.gt/Libros/2011/acer_alma.pdf>
- Bhabha, Homi K. *El lugar de la cultura*. Trad. César Aira. Buenos Aires: Manantial, 2002. Impreso.
- Cartagena, Teresa de. *Arboleda de los enfermos & Admiración Operum Dey*. Ed. Lewis Joseph Hutton. Madrid: Real Academia Española, 1967. Impreso.
- Castoriadis, Cornelius. *El ascenso de la insignificancia*. Valencia: Universidad de Valencia, 1998. Impreso.
- Deleuze, Gilles. “Curso sobre Spinoza”. *Reflexiones Marginales* 3.13 (2013): 1-87. Trad. Ernesto Hernández B. Web. 1 abril de 2015. <<http://reflexionesmarginales.com/3.0/17-pdf/gilles-deleuze-curso-sobre-spinoza/>>
- De la Cruz, Sor Juana Inés. “Sátira filosófica: Hombres necios que acusáis”. *Órgano informativo de la Comisión de Derechos Humanos del Estado de México* 11 (enero-febrero 1995): 280-281. Web. 18 de sept. 2015. <<http://www.juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derhum/cont/11/pr/pr34.pdf>>
- Del Sarto, Ana. “Los afectos en los estudios culturales latinoamericanos. Cuerpos y subjetividades en Ciudad Juárez”. *Cuadernos de literatura* 32 (2012): 41-68. Web. 17 de mayo de 2015. <<http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cualit/article/viewFile/4060/3040>>
- Descartes, René. *Las pasiones del alma*. Trad. Tomás Onaindia. México D.F.: Editorial Ediaf, 2005. Web. 7 de abril de 2015. <https://books.google.com.co/books/about/Las_pasiones_del_alma.html?id=7IYm5yvLdQYC&redir_esc=y>
- Gerber, Daniel. “La represión y el inconsciente”. *La re-flexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan*. Ed. Nestor A. Braunstein. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2005. Impreso.
- Glick F., Thomas. *From Muslim Fortress to Christian Castle: Social and Cultural Change in Medieval Spain*. London: Manchester University Press, 1995. Impreso.

- Grimes, Jodi Elisabeth. "Rhetorical Transformations of Trees in Medieval England: From Material Culture to Literary Representation". *ProQuest*. Web. 18 de marzo de 2015. <<http://search.proquest.com.ezproxy.cul.columbia.edu/docview/304539045?pq-origsite=summon&accountid=10226>>
- Huizinga, Johan. *El otoño de la Edad Media*. Madrid: Alianza, 1982. Impreso.
- Jakobsen Gogsig y Johnny Grandjean. "A Typical North Jutland Benedictine Convent". *1001 Stories of Denmark*. Web. 7 abril de 2015. <http://www.kulturarv.dk/1001fortaellinger/en_GB/insula-convent-oksholm/stories/a-typical-north-jutland-benedictine-convent>
- Kosofsky Sedgwick, Eve. *Touching Feeling: Affect, Pedagogy, Performativity*. Durham: Duke University Press, 1993. Impreso.
- La Santa Biblia*. Antigua versión De Casiodoro De Reina. Revisada Por Cipriano De Valera. Brasil: Sociedades Bíblicas Unidas, 1964. Impreso.
- O'Sullivan, Simon. "The Aesthetics of Affect: Thinking Art Beyond Representation". *Angelaki Journal of the Theoretical Humanities* 6.3 (2001): 125-135. Web. 20 de mayo de 2015. <<http://www.simonosullivan.net/articles/aesthetics-of-affect.pdf>>
- Oviedo, Alejandro. "Teresa de Cartagena". *Cultura Sorda*. Web. 5 de junio de 2015. <http://www.cultura-sorda.eu/resources/Oviedo_Teresa_de_Cartagena_2011.pdf>
- Padron, Ricardo. *The Spacious Word: Cartography, Literature, and Empire in Early Modern Spain*. Chicago: University of Chicago Press, 2004. Impreso.
- Patterson, Lee. "On the Margin: Postmodernism, Ironic History, and Medieval Studies". *Speculum* 65.1 (1990): 87-108. Web. 10 jun. 2015.
- Quispe, Rocío. "El espacio medieval femenino entre la escritura y el silencio: *Admiración Operum Dey* de Teresa de Cartagena". *Lexis* 19.1 (1995): 85-101. Web. 30 de abril de 2015. <<http://revistas.pucp.edu.pe/index.php/lexis/article/view/5782/5774>>
- Rivera-Cordero, Victoria. "Spatializing Illness: Embodied Deafness in Teresa de Cartagena's Arboleda de los enfermos". *La corónica* 37.2 (2009): 61-77. Web. 5 de abril de 2015. <<http://muse.jhu.edu/journals/cor/summary/v037/37.2.rivera-cordero.html>>
- Rivera Garretas, María Milagros. "Teresa de Cartagena: Escritura en relación". *La escritura femenina: de leer a escribir II*. Ed. Ángela Muñoz Fernández. Madrid: Asociación cultural Al-Mudayna, 2000. Impreso.

Thrift, Nigel. "Intensities of Feeling: Towards a Spatial Politics of Affect". *Geografiska Annaler Series B, Human Geography* 86.1 (2004): 57-78. Web. 5 de junio de 2015. <<http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1111/j.0435-3684.2004.00154.x/epdf>>

Vives, Juan Luis. *Tratado del alma*. Barcelona: Linkgua, 2007. Impreso.