

ÍNDICE

PRÓLOGO

**El universo de la escritura conventual femenina: deslindes
y perspectivas**

NIEVES BARANDA LETURIO, *UNED* / M.^a CARMEN MARÍN PINA,
Universidad de Zaragoza 11

LA ESCRITURA EN LOS CLAUSTROS: AMPLITUD Y VARIEDAD

La scrittura monastica

GABRIELLA ZARRI, *Universitá degli Studi di Firenze* 49

Erudición, devoción y creatividad tras las rejas conventuales

ASUNCIÓN LAVRIN, *Arizona State University* 65

**Entre las rejas y sin profesar. (Reflexiones sobre algunos
aspectos de la cultura femenina en el ámbito conventual)**

VANDA ANASTÁCIO, *Universidade de Lisboa* 89

CONVENTO Y SOCIEDAD

**Lecturas y mecenazgo espiritual de la nobleza: el caso del II duque
de Alba**

REBECA SANMARTÍN BASTIDA, *Universidad Complutense de Madrid* 99

**Poesía intramuros: creación y recepción poética en el convento de Santa
María de las Dueñas (Sevilla) a principios del siglo XVII**

INMACULADA OSUNA RODRÍGUEZ, *Universidad Complutense
de Madrid* 115

Las relaciones entre las mujeres religiosas y sus patrocinadoras: confluencias e influencias	
ANNE J. CRUZ, <i>University of Miami</i>	133
¿Para qué servían los libros de revelaciones de mujeres? Deleites místicos, movilización católica y entretenimiento devoto en la España barroca	
ISABELLE POUTRIN, <i>Université Paris-Est Créteil</i>	147
Nuevas oportunidades para las escritoras en la prensa a finales del setecientos: el extraño caso de la monja que firma H. D. S. (la Hija del Sol), sor María Gertrudis de la Cruz Hore (1742-1801)	
FRÉDÉRIQUE MORAND, <i>Universidad de Alcalá de Henares</i>	159

LECTURAS Y REESCRITURAS

La puesta en escena de la revelación en las <i>Vidas</i> de sor Juana de la Cruz (1481-1534)	
MARÍA LUENGO, <i>Universidad Complutense de Madrid</i>	173
¿Una memoria femenina de escritura espiritual? La recepción de las místicas medievales en el convento de Santa María de la Cruz de Cubas	
MARÍA DEL MAR GRAÑA CID, <i>Universidad Pontificia de Comillas, Madrid</i>	189
Las mujeres como “criaturas permanentes”. Género y diferencia sexual a la luz de las narrativas de la creación en la obra de Juana de la Cruz (1481-1534)	
ÁNGELA MUÑOZ FERNÁNDEZ, <i>Universidad de Castilla-La Mancha</i>	207
Una revisión de los posibles aspectos caballerescos en la obra de santa Teresa: <i>Las Moradas</i>	
AXAYÁCATL CAMPOS GARCÍA ROJAS, <i>Universidad Nacional Autónoma de México</i>	221
La biblioteca antigua del convento de dominicas de Ntra. Sra. dels Àngels i Santa Clara de Manresa (siglos XVII-XIX): notas para su estudio a partir del inventario	
ARACELI ROSILLO LUQUE, <i>Universidad de Barcelona</i>	237

TEXTUALIDADES DE LA CONCIENCIA

- Cartas al dictado. El epistolario de la madre Isabel de Santo Domingo
(Convento de San José de carmelitas descalzas de Zaragoza)
ELENA GIMÉNEZ ÁLVIRA, *Universidad de Zaragoza* 255

- La textualización de la conciencia: sobre los papeles de sor Ángela
de San Buenaventura (Pérez de Montalbán)
MERCEDES MARCOS SÁNCHEZ, *Universidad de Salamanca* 273

- Buscando autenticidad y autonomía: el epistolario de Francisca
de San Ambrosio (1604-1608), monja en el monasterio
de la Encarnación de Madrid
MARÍA LETICIA SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, *Patrimonio Nacional, Madrid* ... 289

- “Un grande, y arcano misterio está aquí escondido”: religiosas entre
las rejas del texto
M. ISABEL CALDERÓN LÓPEZ, *Universidad de Cádiz* 309

ESCRITURA INTRAMUROS

- “Metidas nesta Arca de Noé”: o Diálogo como estratégia na
historiografia monástica feminina da Idade Moderna
ISABEL MORUJÃO, *Universidade do Porto* 327

- La producción poética de sor Francisca de Santa Teresa (1654-1709):
entre la cotidianeidad y la espiritualidad
M. CARMEN ALARCÓN ROMÁN, *Universidad de Sevilla* 345

- El convento como espacio escénico y la monja como actriz: montajes tea-
trales en tres conventos de Valladolid, Madrid y Lisboa
VALERIE HEGSTROM, *Brigham Young University* 363

DIMENSIONES TRANSNACIONALES

- Monjas españolas en Filipinas: la formación de lectura y escritura
de sor Ana de Cristo
SARAH E. OWENS, *College of Charleston* 379

<i>Illuminatrix plurimorum per exempla lucidissima vitae suae:</i> el conocimiento de la vida y la obra de sor María de Ágreda. <i>Mística Ciudad de Dios</i> en los conventos femeninos polacos JOANNA PARTYKA, Facultad de “Artes liberales”, <i>Universidad de Varsovia</i>	393
Poesía y clausura en la isla de Cerdeña: las capuchinas del convento de San José de Sássari MARINA ROMERO FRÍAS, <i>Università di Sassari</i>	405
La enunciación lírica en las <i>Rimas várias</i> (1646) de sor Violante do Céu MARÍA DOLORES MARTOS PÉREZ, <i>UNED</i>	423
Una escritura femenina diferente: los manuscritos culinarios conventuales portugueses de la Edad Moderna INÉS DE ORNELLAS E CASTRO / ISABEL DRUMOND BRAGA, <i>Universidade Nova de Lisboa/Universidade de Lisboa</i>	439
SOBRE LAS AUTORAS	457
ÍNDICE ONOMÁSTICO	463

EL UNIVERSO DE LA ESCRITURA CONVENTUAL FEMENINA: DESLINDES Y PERSPECTIVAS¹

NIEVES BARANDA LETURIO
UNED

M.^a CARMEN MARÍN PINA
Universidad de Zaragoza

La escritora típica de la Edad Moderna española fue una monja. Esta afirmación no debe extrañarnos, pues, al fin y al cabo, la escritura no era una actividad ajena a su profesión, sino muy al contrario una tarea que estaba íntimamente ligada a la vida conventual. Aunque siempre vigiladas desde instituciones de dominio masculino, supervisadas por frailes, confesores, obispos, superiores de las órdenes, la comunidad conventual requería para mantenerse unas bases que no podían prescindir de la escritura, que no podían ser delegadas en su totalidad en esos hombres que las rodeaban y que, por tanto, las mismas monjas debían ejercer. Sin duda no todas las monjas de velo negro sabían escribir, pero sí tenían obligación de saber leer y cuando la ocasión lo requirió, muchas de las que no habían practicado con la pluma dieron el paso a hacerlo. El convento exigía llevar un control documental que asegurara su pervivencia económica y administrativa, pero también debía gestionar su memoria, la red de relaciones imprescindibles en la sociedad clien-

1. Lo expuesto en la presente introducción es resultado del proyecto de investigación BIESES (FFI2009-08517) y su continuación (FFI2012-32764), financiados por el Ministerio de Economía y Competitividad. Los años 2010-2012 se dedicaron especialmente a la escritura conventual, a su recuperación, inclusión en la base de datos BIESES (<<http://www.bieses.net/>>) y análisis, de ahí que las consideraciones que siguen se sustenten en la perspectiva que aporta disponer de información muy secuenciada y organizada sobre más de 300 autoras monjas. Para completar esta información y contrastarla con otros datos, recomendamos realizar búsquedas complementarias en la base de datos BIESES, tal como se indica específicamente en algunas ocasiones.

telar, funciones pedagógicas y la transmisión de un patrimonio inmaterial, espiritual. Todo ello se hace en buena medida a través de la palabra oral, pero se apoya también en el escrito y, a medida que se desarrolla la sociedad letrada, cada vez con más intensidad. Sobre este humus que podríamos llamar de *comunicación necesaria* se abre relativamente pronto un abanico de posibilidades que aprovechan el deber de escritura y encuentran su placer dándole por ello un uso vicario, abriendo formas de comunicación escrita, subsidiarias y desusadas en su origen, que las monjas acaban convirtiendo en necesarias y acostumbradas con su práctica. Así, las cartas, cuya función utilitaria es evidente, pueden llegar a hipertrofiarse hasta transformarse en textos que adquieren una sutil variedad de formas: en el espacio autobiográfico se deslizan hacia las cuentas de conciencia o la narrativa del yo; desde la noticia llegan a contenidos *parahistóricos*, como el relato de fundación, el menologio, la hagiografía, se emplean como medio de transmisión poética o hacen las veces de paratextos. En general es una producción plasmada en formas que se mueven a caballo entre la oralidad y la escritura y toman elementos de ambas, como sucede con la *Vida* de Teresa de Jesús, privada en tanto que redactada para la comunicación con su director espiritual, con modelos entre san Agustín, el sermón y la cotidianeidad confesional oral. Lo mismo podríamos decir de los escritos didácticos para las compañeras, donde se ejerce una función pedagógica, o de la dirección de espíritus que nace de la dinámica comunitaria; de las oraciones particulares, acomodados y reformulaciones en clave personal del acervo eclesiástico; o de las poesías, que del canto litúrgico y devocional se trasladan al papel hasta constituir corpus escritos de variada funcionalidad.

Este amplio universo escrito plantea problemas específicos de diverso orden, que lo diferencian de la literatura institucionalizada a la que habitualmente atienden nuestros manuales y estudios. Si empezamos por sus autoras, los rasgos más destacados son su falta de una educación formal letrada y su carencia inicial de autoridad. En su conjunto las monjas son el colectivo más educado entre las mujeres, ya que saben leer y escribir en un porcentaje muy superior a la media (Baranda, 2010), pero eso no supone que hayan recorrido una escala de escolarización exclusivamente masculina, por lo que sus conocimientos carecen de las bases que comparten entre sí los hombres educados, que siempre han pasado por las escuelas de gramática y quizá, aun sin el grado académico superior, sí han asistido a algunos cursos universitarios. El conocimiento de la retórica, los manuales y fuentes básicos, la práctica cultural sistematizada que es fruto de esa escolarización institucional puede haber sido adquirida por algunas de estas mujeres, pero rara vez con la misma

profundidad². Esto se traduce en que ignoran los aspectos más complejos de los marcos genéricos y que los trasladan a sus escritos con mucha laxitud, lo que por un lado sitúa sus textos en los márgenes de la cultura letrada, pero por otro les proporciona una cierta libertad expresiva, ajena a las cortapisas que una cultura fuertemente *generizada* imponía a las mujeres. Lo mismo se puede decir de la retórica, ya que la carencia de una práctica en los usos cultos se suple con fórmulas de cuño popular oral, que la crítica tiende a minusvalorar, aunque pueden ser igualmente eficaces y válidas en su expresividad, como demuestra la alta estima en que ahora se tienen los escritos de Teresa de Jesús, que no es excepcional en este aspecto. En cuanto al segundo rasgo, la falta de autoridad para el ejercicio de la escritura, es un aspecto que limita dramáticamente las posibilidades expresivas de estas mujeres, al quedar sometidas a una iniciativa o a una aceptación superior. El mandato de escritura fue a la vez realidad y coartada simbólica, impulso y freno, porque si por un lado abría la extensión del papel en blanco, por otro estrechaba sus márgenes con la necesidad de restringirse a las expectativas que había tras esa orden y que conducían inexorablemente al control de lo escrito. Las monjas no siempre escribieron por mandato, pero incluso cuando el motor de creación es su propia iniciativa, el traslado al público mayoritario, la difusión impresa, debía pasar por filtros previos a lo propiamente legal que censuraban y legitimaban a un tiempo. He ahí unos paratextos, a veces inconcebiblemente largos para obras de escritor (hombre), donde un grupo de voces masculinas, casi siempre avaladas por etiquetas o posiciones institucionales, construyen la autoridad de la obra, orientan su lectura y le otorgan una posición simbólica en la cultura religiosa. He ahí también el alto grado de anonimía entre los escritos de monjas, que no se debe a la desaparición del nombre en la copia manuscrita o a la transmisión oral, sino a una concepción de la humildad que excluye la atribución de la obra a un agente identificado, puesto que lo importante son las obras de Dios y no el individuo³. En esta eliminación podríamos establecer algunos grados previos a la autoría reconocida: textos que no registran quién los escribió o que emplean un seudónimo que anula la

2. Algunos casos excepcionales son Juliana Morell, educada intensivamente por su padre, o sor Juana Inés de la Cruz, que asume las decisiones sobre su propia educación igualmente rigurosa. Otras monjas revelan una alta formación que solo parece tener un origen monástico, como Valentina Pinelo o Ana Abarca de Bolea, criadas en el convento desde su infancia.

3. Sugerimos hacer la siguiente búsqueda: “obras anónimas escritura conventual” o incluso solo “obras anónimas” en la casilla inicial de la base de datos BIESES para obtener ejemplos relevantes que sustentan lo que se expone a continuación.

identidad o la hace genérica (*sor nada, una dominica*, por ejemplo); textos que tienen una autoría asociada a las circunstancias de composición, que indefectiblemente se pierde con el tiempo (la biografía de una monja ejemplar compuesta por una compañera hoy inidentificable); textos de autoría colectiva, donde solo ocasionalmente se especifica alguna autora, y que trasladan finalmente la responsabilidad autorial a un colectivo que sí se conoce⁴; y textos cuya autoría no está expuesta en el marco, sino contenida en el desarrollo, lo que supone rechazar la función autorial y reducir su importancia.

Si las autoras presentan características peculiares, también las tienen sus obras. Las más relevantes se derivan de la falta de autoridad, que marca esta escritura. La necesidad de obtener autorización o de buscar la legitimación para la obra restringe sus posibles temas y enfoques. De forma general las monjas españolas no escriben obras profanas, salvo poesías en algunos casos excepcionales como Marcia Belisarda⁵; no componen tratados de carácter erudito ni obras teológicas; la fundamentación retórica del conocimiento que transmite la obra es la experiencia personal y/o la inspiración y ayuda de Dios; el componente autobiográfico suele ser muy alto, pues al componer poesías, narrar la propia vida, la de una compañera o la historia colectiva, la autora lo es porque ha participado directamente en los hechos, los ha conocido de cerca, ha recibido una narración de primera mano o lo ha sentido.

DIFUSIÓN MANUSCRITA Y DIFUSIÓN IMPRESA

La gran mayoría de las obras escritas por monjas no se imprimieron y redujeron su difusión bien a las hermanas del convento bien a otros miembros (masculinos y femeninos) de su propia orden o entorno. Aunque hay textos con un carácter genérico definido (crónicas, hagiografías, comentarios, diálogos, por ejemplo), los manuscritos muestran un claro predominio de obras híbridas, aspecto propiciado por varios de los factores que hemos enumerado. Ahora bien, más allá de la hibridación formal, que se produce en el plano de la conformación intelectual, en lo material el manuscrito más frecuente es la miscelánea, donde conviven en alegre confu-

4. Este sería el caso de los cancioneros carmelitanos de los conventos de Valladolid y Medina del Campo.

5. Se trata de afirmaciones que no se pueden llevar al absoluto, aunque sí a la gran mayoría. Cuestionan nuestras afirmaciones muchas participantes en justas, sor Juana Inés de la Cruz o Violante do Céu; el conflicto religioso/profano ha sido estudiado a propósito de sor Violante (Morujão, 2004).

sión escritos de muy diversa procedencia, autoría, contenido e intención, a veces de un solo convento, otras de varios, en especial cuando la compilación en su origen pretendía reunir fuentes diversas en torno a un tema con motivo de preparar la redacción de una crónica general, por ejemplo. Se trata de un material variopinto en la calidad de letras, papeles, disposición gráfica, origen y contenidos, con un orden que nos suele resultar anárquico, aunque a veces contenga índice, y que podemos reconocer en su conformación como un tipo de códice *de trabajo* característico, en tanto que su finalidad es reunir fuentes heterogéneas para escritos de orden formalmente superior⁶. Esta confusión material se traslada con frecuencia a lo textual, porque no solo hay una suma de pliegos de distinto origen, sino que hasta dentro del mismo pliego se puede observar una suma de escritos, que proceden de manos diversas (masculinas y femeninas) y parecen tener una conformación fragmentaria, en forma de discursos agregados. Así, se crean textos fluidos, con límites difusos, que a veces parecen empezar y terminar *in medias res* o que establecen un *continuum* argumental con el fragmento anterior, que tienen ante los ojos en el momento de la escritura.

Las características materiales de los códices nos hablan del valor que esos textos tienen a ojos de sus compiladores y lectores. Como antes hacíamos sobre el eje autoría/anonimia, también para este aspecto podemos establecer una gradación, que nos llevaría desde la escritura de escaso valor autorial hasta el nivel máximo constituido por piezas que, como los autógrafos de Teresa de Jesús, tienen consideración de reliquia y son respetados en atención a su contenido, pero en especial por su valor material y espiritual, íntimamente asociados. En esta escala, el peldaño inferior lo conformarían esos manuscritos en gran parte hológrafos, recogidos en misceláneas, anotados en los márgenes y recibidos como material subsidiario para una posterior elaboración intelectual de firma autorizada (masculina). Muchos son textos escritos a petición del destinatario y creados para su envío, individual o colectivo, cuya función es meramente tes-

6. Un ejemplo característico de este tipo de miscelánea manuscrita es el códice Ms. 7018 de la Biblioteca Nacional de Madrid, *Relaciones sobre la vida de religiosas primitivas en los monasterios de Castilla la Nueva de la Orden del Carmelo Reformado*; o el Ms. 2714, *Vida, virtudes y milagros de varias religiosas de la Orden de la Merced*. Se puede obtener más información sobre este tipo de textos a partir de la búsqueda "Manuscritos escritura conventual" en BIESES. Sus rasgos los diferencian de las compilaciones documentales hechas, por ejemplo, con vistas a un proceso de beatificación, cuyos materiales giran en torno a una misma figura. En todo caso, unos y otros son complejos de describir por la dificultad en señalar nítidamente la separación entre textos, establecer su estatuto genérico, la anonimia y, por supuesto, las letras o el estado de conservación.

timonial o testifical: las informaciones sobre la vida de alguna hermana o hermano de la orden, en forma de relatos o cuestionarios precisos son algunos de sus tipos más abundantes. En un escalón superior estarían los escritos que tienen valor como experiencia individual, por ejemplo el manuscrito que contiene los relatos de la vida de Ana de San Agustín, el de la clarisa Juana de Jesús María, o los escritos de María de San José (Salazar)⁷. Se trata de copias en limpio, a veces encomendadas a una compañera amanuense, con o sin notas autenticadoras, recogidas en manuscritos que contienen de forma unitaria (o casi) papeles relativos a su autora, ya sean escritos producidos por ella o sobre ella. Por último, para algunos casos contamos con copias que demuestran el valor de autoridad concedido a la obra, trasladada en limpio a un códice que pretende reproducir la estética impresa, como sucede con el *Tabernáculo místico* (1631) de Estefanía de la Encarnación, algunas de las copias de sor María de Jesús de Ágreda o el *Espejo de cristal fino* de Mariana de Jesús⁸.

Estas observaciones nos conducen a otra constatación: los testimonios manuscritos de las monjas –como los de casi todas las seculares– se nos han conservado en general en una sola copia, de modo que cabe preguntarse cuál pudo ser su impacto real. Si la copia no es hológrafa, se puede deducir que existió la voluntad de que el texto perdurara, pero ¿qué difusión pudo tener? Es obvio que no conservamos todas las copias producidas de los textos de la época y que, por tanto, nuestras observaciones se basan en datos fragmentarios; sin embargo, el hecho de que sean tan mayoritarios los testimonios únicos no puede ser resultado del azar, sino la muestra de una condición inherente a este tipo de escritos. Sin entrar en las consideraciones que necesitaría cada caso, la copia única nos revela que estos textos se creaban y difundían en un mismo entorno, posiblemente con un apoyo intenso en la oralidad, por medio de la lectura en voz alta, del canto o el relato, en su caso, pero sin traspasar los muros de la propia congregación y su círculo más inmediato. El manuscrito es el medio habitual de difu-

7. Remitimos para todos ellos a BIESES. Una búsqueda de los términos: “religiosa manuscritos autobiografías” dará nombres adicionales.

8. Varios ejemplares manuscritos de la obra de Estefanía de la Encarnación y de Mariana de Jesús están digitalizados, de modo que se puede acceder a su consulta desde el registro en BIESES. El *Espejo purísimo de la vida, pasión, muerte y resurrección de Cristo* de Mariana de Jesús tiene siete manuscritos en la Biblioteca Nacional de Madrid, varios de ellos accesibles en formato digitalizado, aunque no el más lujoso, el Ms. 12668; otras copias son: Ms. 158, Ms. 381, Ms. 872 (h. 1-252), Ms. 4186, Ms. 4284, Ms. 6856 y Ms. 13531. Como muestra de copias de cuidada factura para las obras de sor María de Jesús de Ágreda pueden verse las *Leyes de la esposa* (BNE, Ms. 2322) o el *Tratado del grado de luz y conocimiento de la ciencia infusa* (BNE, Ms. 5513).

sión para las cartas, pero hay que considerarlo inherente a muchos de los géneros de la escritura conventual, como las vidas de las hermanas modélicas, las autobiografías, las versiones de oraciones, los escritos didácticos... De ello se sigue que cada convento se nutría de dos vías en íntima relación: la manuscrita, que era esencialmente propia y que en algunas circunstancias podía ser trasladada a un circuito más extenso, por lo general dentro de la misma orden, como sucedió con la profunda tradición poética carmelitana o con los testimonios que conforman fuentes cronísticas, por ejemplo, el manuscrito *Misceláneo cronológico de cosas tocantes al orden de Descalzos de Nuestra Señora de la Merced*⁹; y la impresa, donde residía el acervo común con otros conventos y la sociedad en general. Esta hipótesis nos llevaría, por un lado, a revalorizar el impacto de obras que se conservan en varias copias, al modo del citado *Tabernáculo místico* de Estefanía de la Encarnación o del *Espejo purísimo* de la clarisa Mariana de Jesús; la procedencia de esos manuscritos o el lugar de copia toman así mayor importancia si cabe. Por otro lado, apunta a que los modelos de escritura de nuestras monjas, cuando no se encuentran en su entorno más inmediato o en su orden, tienen que estar en la transmisión impresa, por la escasa probabilidad de acceder a otras tradiciones.

En proporción al número de obras manuscritas conservadas, son pocas las que llegaron a la imprenta y especialmente en vida de las religiosas. La publicación está reñida a priori con la clausura, con la separación del mundo, la imposición de silencio y la soledad en la que viven las religiosas. La posible divulgación de sus escritos personales, de sus experiencias espirituales íntimas, coarta su escritura y muchas de ellas se muestran reticentes a la hora de tomar la pluma y escriben, como ya se ha dicho, por mandato, obligadas por la obediencia. Aunque en ocasiones puedan quemar sus papeles, como hicieron Teresa de Jesús, Mariana de San José o sor María de Jesús de Ágreda, entre otras muchas, las monjas dejan en manos de sus superiores el destino final de sus escritos (Poutrin, 1995: 153-157). Si bien el manuscrito parece preservar más la intimidad de la escritura, la circulación descontrolada de sus papeles en traslados o copias justifica para sus confesores la necesidad de una impresión que fije fielmente los textos por ellos mismos supervisados. Este es el argumento aducido por el confesor de Beatriz de Aguilar para dar a la imprenta, en 1610, un pliego suelto con cuatro romances de esta religiosa antes de que aparecieran insertos en su *Vida*, en una biografía que no sabemos si realmente se llegó a escribir. Desde esta perspectiva, y bajo el control tanto de sus superiores como de las censuras propias exigidas a cualquier obra dada a la estampa,

9. En el Archivo General de los religiosos Descalzos de la Merced, Madrid.

la imprenta ayuda a autorizar de algún modo también los escritos convencionales femeninos. Cuando sus obras pasan a las letras de molde, la autoría femenina se debilita de diferente manera, silenciando su nombre bajo genéricos del tipo *una devota religiosa* (María Téllez), *una religiosa capuchina* (Úrsula de San Diego); atenuando su condición de escritora en el devenir de su vida en las biografías o, en el peor de los casos, usurpando su autoría, como sucede con el *Año santo* (1658) de Luisa Magdalena de Jesús (Luisa Manrique de Lara, condesa de Paredes), publicado a nombre de Aquiles Napolitano.

Los cuadernos y papeles de las religiosas, referidos a su vida espiritual, a sus experiencias místicas y a las mercedes divinas recibidas, pasan al poder de los confesores y padres espirituales y son ellos, y no ellas, quienes deciden si finalmente se dan a la imprenta. Los escritos de las monjas pocas veces llegan a las prensas por iniciativa personal, pues son el convento, la propia orden o los devotos de la religiosa quienes, tras el visto bueno de sus superiores, tramitan y financian la publicación. A la par que fray Luis de León (por iniciativa de Ana de Jesús) editaba póstumamente las obras de Teresa de Jesús (1588), sistemáticamente reeditadas a lo largo de todo el siglo XVII, en los últimos años de su vida, fray Luis de Granada (1587) se embarcaba en la escritura de una serie de vidas, entre ellas la de sor María de la Visitación, “la monja de Lisboa”, cuya escritura tantos problemas le reportaría. Estos dos proyectos editoriales sin duda ayudaron a despertar el interés por la escritura religiosa femenina y en concreto por las biografías de monjas, pronto convertidas en modernas hagiografías, en modelos de una santidad más humana y cercana. Con sus escritos personales e íntimos y con los testimonios de sus hermanas de religión y de otros testigos, los confesores compondrán las numerosas vidas de monjas que saldrán de las imprentas a lo largo de los siglos XVII y XVIII. La autoría femenina queda debilitada en todas estas publicaciones, relegada a un segundo plano, pues la autobiografía espiritual de la religiosa, escrita de su puño y letra, se funde con las palabras del biógrafo, quien en último término, y pese al aparente respeto a los textos, orienta siempre su lectura y canaliza su interpretación por la selección y el comentario que hace de los mismos, aunque diga identificarlos y la imprenta los resalte luego en cursiva o de forma entrecomillada. Estas biografías siempre se publicaron póstumamente y, en función de la relevancia de la monja, de los intereses del convento o de la propia orden, su aparición siguió a su deceso o se dilató más en el tiempo de acuerdo con las posibilidades económicas e intereses de sus correligionarios. Las numerosas reediciones de algunas de ellas, por ejemplo, la de María Vela, monja de san Bernardo (cuatro ediciones entre 1618 y 1674)

o la de Martina de los Ángeles (cinco ediciones, entre 1678 y 1735, la última revisada por el Santo Oficio), hablan del éxito alcanzado por este tipo de obras. La proliferación de estos relatos de visiones obedece a la acogida dispensada por el público, que encontraba en las revelaciones de las monjas insertas en sus vidas no solo una literatura religiosa de carácter doctrinal e instructivo, sino también una forma de entretenimiento devoto.

Puntualmente llegan a la imprenta algunas vidas de monjas escritas por mujeres, por religiosas que escriben sobre sus compañeras desde el recuerdo y la memoria viva de lo compartido y rara vez a partir de fuentes escritas. Es el caso de Ana de Jesús, que escribe sobre Isabel de la Cruz (de Ávalos) y otras religiosas del convento de la Encarnación de Granada (1629), o el de Manuela de la Trinidad, que lo hace sobre la fundación del convento de las descalzas de Salamanca (1696). En ejemplos más tardíos, la biografía reviste la forma de carta impresa y la necesidad de comunicar el fallecimiento de una de las hermanas da pie para contar su vida, como demuestra la “Carta” de la Madre Isabel Clara de San Miguel (1765) o de la de María Rosa Sánchez Calvo (1760). Todas estas vidas sirven igualmente para promocionar al propio convento, para consolidar la identidad de la orden y la cohesión de sus miembros en torno a algunas figuras carismáticas y, en ocasiones, contribuyen a la causa de beatificación de la religiosa y, por tanto, a la fábrica de santos.

Algunos de estos fines persiguen igualmente las hagiografías de corte clásico, como las *Catorce vidas de santas de la orden del Císter* (1655) de Ana Francisca Abarca de Bolea, completada luego con la exenta *Vida de la gloriosa santa Susana* (1671), vidas de santas admirables concebidas todas ellas para legitimar y honrar a la propia orden y a su convento, destacando de forma inequívoca su genealogía femenina. Pocos años después, la clarisa Mariana Sallent hará lo propio al cantar en verso a la fundadora de su orden en la *Vida de la seráfica madre Santa Clara* (1700) y María Nicolasa de Helguero y Alvarado, profesas en el monasterio de Santa María la Real de las Huelgas (Burgos), compondrá una *Vida de santa Mafalda* (1793), una santa del Císter en cuya biografía también comenzó a trabajar Ana Francisca Abarca de Bolea, según se desprende de las cartas cruzadas con Uztarroz (Oltra 1988). A través de estas hagiografías, clásicas y modernas, las religiosas se convierten en historiadoras de su propia orden y de su convento, un empeño que no deja de asombrar a algunos doctos varones que ven la tarea más propia de teólogos y místicos que de humildes mujeres, como reconoce fray Agustín Cano y Olmedilla en la aprobación del libro de sor Manuela de la Santísima Trinidad, *Fundación del convento de la Purísima Concepción de Franciscas Descalzas de*

*la ciudad de Salamanca*¹⁰. Excepcional resulta por ello la empresa acometida por la cisterciense Magdalena de la Santísima Trinidad, quien historió brevemente diferentes órdenes religiosas en su *Luz del entendimiento*, un libro de revelaciones (García de Enterría, 1993) del que, después de numerosos exámenes y censuras, solo llegó a imprimirse el fragmento referido a la comunidad carmelita gracias a que Anastasio de Santa Teresa lo recogió en la crónica de la orden *Reforma de las Descalzas de Nuestra Señora del Carmen, de la primitiva observancia, hecha por Santa Teresa de Jesús* (1655).

La biografía sirve para amparar los escritos de la monja, para reunir cartas, poemas, oraciones, meditaciones, aunque no siempre en su totalidad, como explica el editor de sor Martina de los Ángeles, Andrés Maya Salaberría, que habla de un libro de revelaciones de la religiosa aragonesa de más de seiscientas páginas en cuarto, de letra muy menuda, que por su extensión deja fuera de la edición de su biografía (1678) y reserva para otra publicación de la que no tenemos noticia. En la vida de la clarisa sor Juana de Jesús María (1673), Francisco de Ameyugo recoge algunos tratados espirituales de la clarisa, pero reconoce que otros se han perdido, “los quales no parecen porque la codicia santa de algunas personas devotas han escondido este tesoro”¹¹. Como estos, sin duda otros muchos escritos estuvieron a las puertas de la imprenta, pero no las franquearon o lo hicieron con dificultad, como sucedió con el libro de la monja bernarda Constanza Osorio, cuya petición de licencia para imprimir *El huerto del celestial esposo* le fue en un primer momento denegada (1616) y no vio la luz hasta 1686 (Bouza, 2012: 177-178). No es el caso de la catalana dominica Hipólita de Jesús Rocabertí (1551-1624), cuya extensísima obra (más de veinte títulos escritos en castellano) vio la luz gracias al empeño de su sobrino, Juan Tomás de Rocabertí, arzobispo de Valencia, quien las publicó varios años después de su muerte, entre 1679 y 1685.

La vida conventual supone aislamiento, recogimiento y oración, y ante la necesidad de transmitir o reavivar unas prácticas consuetudinarias, las religiosas componen diferentes tipos de obras para guiar a sus hermanas de religión en el autoconocimiento místico y en el camino de perfec-

10. “No dexarán de estrañar los curiosos el ver se aya fiado esta historia, que ha de ser de tanto exemplo como de edificación, del caudal de una mujer que, aunque grande, era más a propósito, y más en la Universidad de Salamanca, un gran theólogo, escolástico y místico que con sus discursos, eloquencia y sabiduría abultasse más el tomo y sublimasse fundación y vidas tan espirituales” (Manuela de la Santísima Trinidad 1696: preliminares).

11. Ameyugo (1676: 502) libro sexto, cap. V, “Algunos tratados devotos que dexó escritos la venerable virgen sor Juana de Jesús María”.

ción. Ejercicios espirituales, devocionarios con oraciones (Mariana de San José), meditaciones para todos días del año (Luisa Manrique de Lara), soliloquios, acabarán siendo despertadores del alma (Juana Josefa de Meneses) no solo en esos huertos del celestial esposo que son las comunidades religiosas, sino también en la vida cotidiana de los lectores que desean emprender el camino de la virtud. Las religiosas recurren a imágenes cercanas, como pueden ser las del mencionado huerto (Constanza Osorio), las plantas (Ángela María de la Concepción) o el convento como edificio arquitectónico (Úrsula de San Diego) para otorgarles un sentido simbólico y con ellas explicar el proceso de perfección. Entre lecturas y oraciones, en la clausura se desarrolla una piedad cristocéntrica que justifica la redacción de obras centradas en la figura y la pasión de Cristo, como las tempranas de Isabel de Villena (1497, reeditada varias veces en el siglo xvi) y María Téllez (1538), monja del convento de santa Clara de Tordesillas, que llegaron a la imprenta por decisión y voluntad de las abadesas de sus conventos, o la más tardía de Juana de la Encarnación (1720), que puso por escrito la pasión de Cristo, contemplada en revelación como premio a sus virtudes. El hecho de darlas a las imprenta y sacarlas del reducto conventual se justifica por su utilidad y provecho, un provecho del que pueden lucrarse no solo las hermanas del convento sino también los fieles cristianos para beneficio de sus almas. Junto a Cristo, la figura de la Virgen se convierte igualmente en tema de reflexión y devoción en obras como la *Mística ciudad de Dios* de sor María de Jesús de Ágreda, publicada póstumamente en 1670 en medio de la polémica sobre el dogma de la Inmaculada Concepción. Esta vida de la Virgen se convirtió en una de las obras más reeditadas dentro y fuera de España a lo largo de los siglos y ello, junto a su relación epistolar con Felipe IV y con otras relevantes figuras del momento, le reportará a su autora una extraordinaria fama, ya en vida, y un lugar privilegiado en las historias de la literatura junto a Teresa de Jesús.¹² Medio siglo antes, Valentina Pinelo se había acercado ya colateralmente a la tradición mariana a través del *Libro de Santa Ana* (1601), una hagiografía sobre la madre de la Virgen y la abuela de Cristo, publicada en este caso en vida de la propia autora, quien, en diferentes paratextos, se defiende con valentía de posibles críticas y censuras.

En sus ratos de ocio conventual, algunas religiosas escriben poesía, teatro y, puntualmente, otras obras de ficción de impronta religiosa, pero no es fácil que unas y otras lleguen a la imprenta. Aunque los manuscritos

12. La *Mística ciudad de Dios* figura sistemáticamente en los inventarios de bibliotecas de la época. Véanse al respecto los resultados de la búsqueda “Ágreda inventarios” en BIESES.

conservados revelan que hubo una rica actividad teatral en los muros conventuales, solo las obras de las religiosas portuguesas sor Maria do Céu y Juana Teodora de Souza, escritas en español, aparecen en letras de molde ya entrado el siglo XVIII. Otro asunto es la poesía. En vida de las autoras, verán impresos sus versos de forma exenta Violante do Céu (*Rimas*, Rouen, 1646), Mariana Sallent (*Vida de santa Clara*, Zaragoza, 1700) o María Nicolasa Helguero y Alvarado (*Poesías sagradas y profanas*, Burgos, 1794). Ana Francisca Abarca de Bolea les dará cabida en su *Vigilia y octavario de San Juan Baptista* (1679), obra miscelánea con pasajes propios de novela pastoril y cortesana; Maria do Céu, en sus *Obras varias* (1735) y María Magdalena Eufemia da Gloria, en sus *Brados do desengano* (1736), ambas escritas en portugués pero con numerosos poemas en castellano. Póstumamente se imprimen en pliego suelto, como ya se ha dicho, los romances de Beatriz de Aguilar (1610), en volumen unitario el rico y copioso poemario de Ana de San Jerónimo (1773) y en las respectivas autobiografías y biografías los versos que las monjas pudieran haber compuesto, como es el caso, entre otros, de Jerónima de la Ascensión (1661), María de la Antigua (1678), Isabel de Jesús (1685) o Luisa Manrique de Lara (1705), a veces reunidos en un capítulo aparte como si de un pequeño cancionero o antología se tratara. La edición póstuma preserva la intimidad supuestamente perseguida por la poeta, pero no deja de ser también una estrategia o reclamo promocional de los editores despertando el interés por una obra hasta entonces solo conocida en el reducido límite conventual. Este tipo de reticencias por romper el silencio de la clausura quizá explique que no se viera con buenos ojos que el anunciado cancionero espiritual de Valentina Pinelo llegara a la imprenta, aunque los planes de la interesada fueran claramente otros. Algo similar pudo suceder con la obra de sor María de Santa Isabel (Marcia Belisarda), cuyo manuscrito completo y en limpio nunca vio las letras de molde, aunque quizá estaba pensado para su publicación. Acorde con los nuevos tiempos, la incipiente prensa periódica también dará cabida a los versos conventuales femeninos y en el *Diario de Madrid* (1796) publicará María Gertrudis Hore Ley algunos poemas.

La forma de poesía más visible de las monjas es, no obstante, la de las justas y certámenes poéticos. Las religiosas no solo componen versos para el consumo interno del convento o incluso personal, sino que también acuden a la llamada de los numerosos certámenes poéticos convocados en la península, envían sus poemas, se leen en público, se exponen como poesía mural, se critican y elogian en sentencias y vejámenes, se alzan puntualmente con algún premio y se publican en el volumen que inmortaliza la celebración del evento. Las monjas responden no tanto a la convocatoria de las justas poéticas dispuestas para la beatificación o canonización de

diferentes santos y santas, como a las que festejan entradas, bodas y natalicios reales o lloran exequias. En estos concursos, las religiosas, con la aquiescencia de la orden a la que pertenecen y por la que se identifican en la mayoría de los casos, compiten al lado de juristas, profesores, religiosos y también mujeres laicas, demostrando con ello estar perfectamente integradas en la vida cultural y ciudadana del momento. La poesía es también para ellas un medio de comunicarse con el mundo exterior, de alimentar y sostener redes de relaciones en un entorno social urbano.

De sumo interés resultan también en este sentido los versos laudatorios que las religiosas firman para elogiar a autores y obras tanto religiosas como profanas. Estos versos encomiásticos al frente de libros ajenos, lo mismo que los que algunas de ellas reciben, evidencian conexiones personales entre escritores, monarcas, nobles caballeros y damas de la época. En el entorno literario de los últimos años de Cervantes se sitúa la religiosa francisca Alfonsa González de Salazar; en el de Lope de Vega, las figuras de Valentina Pinelo y de Isabel de Rivadeneyra, cuya mención en el prólogo de *El hijo pródigo* y en el *Laurel de Apolo* refrenda la fama poética que sin duda alcanzaron en vida, aunque los testimonios conservados sean escasos; y en el de Francisco de la Torre y Sevil, las de Ana Francisca Abarca de Bolea, Ana María de Sayas y Cecilia Bruna, todas ellas religiosas y firmantes de los versos laudatorios del *Entretenimiento de las musas*. Esta poesía circunstancial, dispersa en preliminares e inconexa, vista en conjunto y en su contexto, desvela el alcance real de la relación que las monjas mantuvieron con la creación literaria y el papel que para ellas tuvo la poesía, pues sus versos no solo sirvieron para el desahogo personal o para llenar los ratos de ocio en el convento, sino también para comunicarse con el mundo. A la vez que el mundo las reconoce y les da fama.

La imprenta ha salvado del olvido solo una parte de ese iceberg, o “arcipelago sommerso” en palabras de Graziosi (2005), que es la escritura conventual femenina. Junto a los manuscritos e impresos conservados tenemos noticias de otros trabajos desaparecidos. Al ya citado cancionero de Valentina Pinelo pueden sumarse las obras perdidas de la agustina María de San Ignacio (*Suspiros del alma a Dios, Protestaciones de la fe, Sacrificios de su alma y cuerpo, Peticiones al señor*), las de Ana Francisca Abarca de Bolea (*Vida de san Félix Cantalicio*, cuyo manuscrito entregó a los padres capuchinos para su publicación, y la *Historia del aparecimiento y milagros de Nuestra Señora de la Gloria*), las de Violante do Céu (entre ellas una temprana *Comedia de Santa Engracia*) o la treintena de la franciscana Luisa del Espíritu Santo (Luisa Herrero y Rubira). El registro detallado que algunas religiosas llevaban de sus propios escritos nos revela su extravío. Es el caso de la carmelita María de la Cruz (María Machuca), quien apunta en

su haber doce títulos de libros manuscritos de carácter ascético-místico, siete de los cuales se han perdido (Morales Borrero, 1993). Gracias a Serrano y Sanz conocemos la extensa obra poética y dramática de la trinitaria Ignacia de Jesús Nazareno, pero el manuscrito por él descrito está hoy en paradero desconocido. En el mejor de los casos, disponemos de fragmentos, retazos de unas obras que sus biógrafos han cercenado, como es el caso del *Tratado de las virtudes* de Úrsula de San Diego (1570-1622), de la autobiografía de Cecilia del Nacimiento (editada por fray Manuel de San Jerónimo en la *Reforma de los descalzos de Nuestra señora del Carmen*, 1710) o la *Regla y constituciones del divino amor* y el escrito que narra la fundación del convento de capuchinas de Zaragoza, dos obras perdidas de María Ángeles Astorch. Los testimonios poéticos conservados de Isabel de Rivadeneira o de Alfonsa González son solo un botón de muestra de lo que tuvo que ser una obra poética mucho mayor, que sin duda les reportó un reconocimiento y una estima de la que hoy carecen. Datos como estos confirman, en último término, el conocimiento parcial del alcance real de la escritura conventual femenina en la Edad Moderna.

FUENTES PARA NAVEGAR EN UN MAR DE ESCRITURA

En la recuperación de las escritoras, y en concreto de las religiosas, han sido fundamentales los *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas*, un trabajo por el que Serrano y Sanz recibió el premio de la Biblioteca Nacional en 1898 y, con él, su publicación. Varios años antes, Gumersindo Laverde (1835-1890) había imaginado ya una obra de similares características, el proyecto de una “Biblioteca de Autoras Españolas” en el que quiso implicar, sin éxito, a sus amigos Juan Valera y Marcelino Menéndez Pelayo, según se desprende de las cartas conservadas. Por ellas conocemos la gestación de dicha empresa, el cruce de informaciones, el acopio de datos procedentes del vaciado sistemático de repertorios, los envíos de diferentes colaboradores o las gestiones realizadas por el mismo Laverde en busca de datos, por ejemplo con la abadesa de las Huelgas para conseguir información sobre María Nicolasa Helguero y Alvarado,¹³ pues en su proyecto evidentemente también figuraba la escritura conventual femenina. A lo largo de casi veinte años, Laverde reunió un abultado volumen de información que finalmente, en 1878, legó a su amigo Menéndez Pelayo para que lo prosiguiera y publi-

13. Da noticia de ello en una carta a Menéndez Pelayo fechada en Valladolid a 6 de febrero de 1876. Los papeles de Laverde se encuentran en la actualidad en la Biblioteca de Menéndez Pelayo y de su estudio se ocupan en un trabajo en curso María Ángeles Ezama y M.^a Carmen Marín.

cara. El santanderino nunca lo concluyó porque, aunque siempre vio con buenos ojos la empresa y se benefició de las informaciones brindadas por Laverde, sus intereses en esos momentos eran otros. En sus *Apuntes*, Serrano y Sanz no alude en ningún momento al proyecto de Laverde, pero sin duda alguna lo conoció a través de su maestro Menéndez Pelayo y es posible que viera incluso sus papeles, pues hay algunas entradas de autoras que parecen un calco de las papeletas de Laverde. Como bibliotecario de la Biblioteca Nacional, en la sección de manuscritos, Serrano y Sanz tenía al alcance de su mano una información privilegiada. Para los *Apuntes*, trabajó fundamentalmente con los fondos de la BNE, con los del Archivo Histórico Nacional y los del Archivo de Simancas, con los repertorios bibliográficos del momento (diccionarios, catálogos), incluidos los locales (Ximeno, Fuster, Latassa, Bover, Ayres de Azevedo, etc.), con la prensa, con las notas remitidas por conocidos como Rodríguez Marín y, al igual que hiciera Laverde, procedió al vaciado sistemático de todos ellos, así como de los certámenes poéticos. En relación con la escritura conventual femenina, consultó, además, obras como la *Bibliotheca carmelitana* (1752) del padre Cosme de Villiers, la *Bibliotheca Mercedaria* (1875) de José Antonio Garí y Siumell o la *Bibliotheca universal franciscana* de fray Juan de San Antonio (1732-1733)¹⁴, y con todo ello consiguió agavillar un amplio número de escritoras religiosas, la mayoría de ellas hasta entonces inéditas.

Sus *Apuntes* son imprescindibles, pero necesariamente merecen una revisión, porque en el siglo que media desde su publicación se ha avanzado sensiblemente en el conocimiento de las escritoras religiosas. La amplia bibliografía primaria y secundaria sobre el tema recogida en BIESES da cuenta de ello y justifica la necesidad de su consulta ineludible cuando se trata de la escritura femenina hasta 1800. En este sentido, en la base de datos se han completado datos y corregido otros imprecisos, se han localizado sistemáticamente ejemplares de todas las obras (Serrano solo aporta signaturas de los manuscritos), en muchos casos con enlace directo a copias digitales, y se han sumado las autoras y textos descubiertos a lo largo de estos años por la crítica y por el propio equipo de investigación de BIESES. En el examen directo de las biografías y autobiografías de las monjas publicadas por sus confesores, se han extraído los textos unitarios y los poemas que pudieran contener, apreciando de este modo la contribución real de las religiosas a la escritura conventual.

Serrano y Sanz trabajó en profundidad autoras como Teresa de Cartagena, Teresa de Jesús, María de Jesús de Ágreda, Ana Francisca Abar-

14. Estas obras referenciales son las que cita a lo largo de los *Apuntes*, pero no recoge una bibliografía con las fuentes manejadas.

ca de Bolea, Margarita Hickey y Pellizoni o María Gertrudis Hore y Ley, mientras que otras hoy recuperadas y estudiadas quedaron entonces más desatendidas. Es el caso, por ejemplo, de las hermanas Sobrino, Cecilia del Nacimiento y María de San Alberto, cuya información está dispersa por los *Apuntes* y resulta bastante confusa. En la actualización de sus respectivas entradas, se ha descubierto una nueva poeta, la riojana Ana de la Trinidad (Ana de Arellano y Navarro), compañera de Cecilia del Nacimiento en el convento carmelita de Calahorra y autora de unos versos erróneamente atribuidos a la vallisoletana (Álvarez, 1992). Por poner algunos ejemplos, BIESES, a través de la verificación de datos, aclara falsas atribuciones inducidas por la homonimia, como, por ejemplo, la del manuscrito *Fundación del convento de Arenas* a la aragonesa Feliciano de San José, monja carmelita del convento de San José de Zaragoza, cuando realmente salió de la pluma de la también carmelita Eufrosina de San José, religiosa del convento de Guadalajara (1634). Otras veces la cita indirecta a través de repertorios y la no comprobación de datos le llevó a atribuir a sor Leonor Ramírez de Montalvo varias vidas de santos en octavas y otras composiciones poéticas, escritas realmente en italiano y no en español. Se ha aclarado igualmente la condición religiosa de Catalina de Paz, una de las *puellae doctae* de mediados del siglo XVI, monja jerónima en el convento de San Pablo de Toledo con el nombre de Catalina del Espíritu Santo, lo mismo que la de doña Luisa María Domonte Ortiz de Zúñiga, religiosa de la orden de San Agustín en el convento de Santa María de la Paz de Sevilla, de la que se aporta también un nuevo pliego poético *Métrica expression, que hace en obsequio de las plausibles Bodas de la señora Doña Ana Virues y Caballero, con su Primo el señor D. Joseph Domonte. Octavas*. A título de ejemplo, se han completado entradas como la de sor Constanza de Castilla, priora del convento real de Madrid de Santo Domingo, autora de un devocionario del que Serrano y Sanz solo cita indirectamente el “Oficio de los santos clavos” por desconocimiento del Ms. 7495 que se encuentra en la BNE; se ha incrementado el número de obras de la agustina Juana de la Encarnación o se ha recobrado la figura de la capuchina granadina Úrsula de San Diego, autora del *Tratado de las Virtudes* y del librito *El convento espiritual*.

Gracias a la investigación directa en archivos se han recuperado memoriales, epistolarios, vidas manuscritas, tratados y cuadernillos poéticos inéditos. Por ejemplo, en el monasterio de la Encarnación de Madrid, se han localizado diferentes cartas y memoriales relacionados con la agustina Mariana de San José (1568-1638) debidos a Aldonza del Santísimo Sacramento (Aldonza de Zúñiga), a Catalina de la Encarnación, a Isabel de San Agustín o a Antonia de San José, así como numerosas cartas de la

fundadora del convento de la Encarnación en el Archivo di Stato de Florencia. En los fondos del monasterio de la Purísima Concepción de Salamanca se han examinado los ricos epistolarios de las franciscas descalzas Ángela de San Buenaventura (hija del librero Pérez de Montalbán), Clara de Jesús (Antonia Rodríguez Rodríguez) o Isabel de los Reyes (Isabel de Mirabal y Mendiola); del convento de capuchinas de Alicante se han recuperado y digitalizado manuscritos que trasladan noticias sobre su fundadora, sor Úrsula Micaela Morata. En los últimos años, la crítica ha dado visibilidad a numerosas autoras. A título de ejemplo, se ha editado y estudiado el inédito y rico epistolario de Luisa Magdalena de Jesús (condesa de Paredes) intercambiado con Felipe IV, con la infanta Teresa o con sor María de Jesús (López de Rivas), conocida como *El letradillo de Santa Teresa* (Travesedo/Martín de Sandoval, 1977; Pérez Villanueva, 1986; Vilella Gallego, 2005). Las autobiografías se han incrementado sensiblemente con textos manuscritos de religiosas carmelitas como María Bautista (María de Ocampo, 1542-1602), Jerónima de San José (h. 1616-1661) o María Manuela de la Encarnación (María Manuela Escolástica de Rexil, 1659-1734) (Poutrin, 1995). De los archivos carmelitanos proceden igualmente el *Libro de romances y coplas*, un cancionero con la producción poética de las religiosas del convento de la Concepción del Carmen de Valladolid, con versos de las hermanas Sobrino (García de la Concha/Álvarez Pellitero, 1982), y otro del convento hermano de Medina del Campo (Álvarez Pellitero, 1984) o el humilde cuadernillo manuscrito con las poesías de Rafaela Escuder Luca, religiosa del convento de Nuestra Señora del Rosario de las madres dominicas de Daroca (J. M. G., 1945).

Como Laverde y Pérez de Guzmán, Serrano encontró en los certámenes poéticos una rica fuente de escritura femenina y de ellos rescató un buen número de autoras religiosas. Su vaciado, sin embargo, no fue sistemático, no agotó completamente todos los certámenes que tuvo al alcance de la mano, no siempre atendió a las sentencias y vejámenes, donde a veces se citan y enjuician poetas cuyos versos luego no se publican, y lógicamente desconoció títulos hoy localizados y estudiados. En relación con las justas aragonesas de la primera mitad del siglo XVII, por ejemplo, no tuvo noticia de la *Palestra numerosa austriaca* (1650), el certamen poético convocado en Huesca para festejar el matrimonio de Felipe IV con Mariana de Austria, al que concurrieron una veintena de mujeres, siete de ellas monjas. Es posible que, en el último momento, llegara a sus manos la *Justa poética en defensa de la pureza de la Inmaculada Concepción* (1619), certamen organizado por Sancho Zapata al que acudieron treinta mujeres, entre ellas varias religiosas, pero solo registra una participante. De las justas que la ciudad de Zaragoza dispuso para celebrar la beatificación de

Teresa de Jesús, de las que dio cuenta Luis de Díez de Aux (1615), en los *Apuntes* faltan todas las monjas, presumiblemente porque compiten en el apartado de jeroglíficos y Serrano no estimó oportuna su inclusión, cuando sin embargo encierra notable interés por las glosas y explicaciones por ellas aportadas. Considerando solo los certámenes poéticos aragoneses celebrados entre 1599 y 1650 y teniendo en cuenta todo lo comentado, el número de religiosas contabilizadas por Serrano y Sanz puede incrementarse en más de veinte (Marín Pina, 2013). Esto quiere decir que el vaciado sistemático de las numerosas justas celebradas por toda la geografía peninsular a lo largo del siglo XVII (Valencia, Murcia, Barcelona, Granada, etc.), como el que se acomete desde BIESES, recupera muchas más autoras y permite conocer mejor el alcance efectivo de la participación de las religiosas en la vida cultural y literaria del momento. La realidad sin duda fue muy distinta a la que hoy imaginamos. De creer a su superiora, la clara Ana Ramírez Ateca fue una gran poetisa, habitual de estos certámenes y muchas veces premiada, sin embargo, tan solo un poema compuesto para la beatificación de Teresa de Jesús (1615) la salva hoy del olvido. Al hilo de la revisión de estos certámenes y de la investigación de sus participantes, se han puntualizado datos y descubierto nuevas noticias, como las referidas a Isabel de San Francisco (Isabel Miravete de Blancas), carmelita del convento de San José de Zaragoza y participante en las justas por la beatificación de Teresa de Jesús (1615), a la que el cronista Lanuza retrata como religiosa culta y leída, autora de libritos hoy desconocidos.¹⁵

Este tipo de aportaciones referidas prioritariamente a los textos, a la bibliografía primaria, se completa en la base con una revisión y acopio de la bibliografía secundaria. Un repaso por la misma nos brinda el estado de la cuestión de la investigación y del estudio de la escritura conventual femenina.

DE LOS TEXTOS A SU CONOCIMIENTO

Revisar con profundidad la base de datos de BIESES muestra lo mucho que se ha recuperado y sistematizado, pero también revela que, desde una perspectiva crítica, el mar de la escritura religiosa de la temprana Edad Moderna tiene aún costas difusas y su profundidad no ha sido debidamente sondeada. Sin duda ha recibido atención, eso no se puede negar,

15. La religiosa le confesó “que avía hecho un librito de las cosas más importantes para la última enfermedad y para las ordinarias, particularmente para la hora de la muerte [...]. En verso (que los hacía buenos) vi muchas cosas suyas, tomadas de algunos lugares de san Pablo y de la Sagrada Escritura” (Lanuza, 1659: 282).

pero no la correspondiente al peso que tuvo en la tradición de la escritura de las mujeres. Hacemos esta afirmación desde consideraciones puramente numéricas, porque así vista la diferencia entre religiosas y laicas es muy acusada. La base de datos BIESES revela que del total de obras registradas hasta 1800 casi un 70% fueron escritas por monjas, un porcentaje menor al que se desprende del total de autoras, que eleva esta categoría a un 78%, aproximadamente, frente al 32% de seculares¹⁶. La recuperación de esta realidad histórica tiene un inicio antiguo, ejecutada por historiadores de las mismas órdenes, que acumularon a través de los registros de miembros ilustres muchos de sus hombres notables y algunas mujeres¹⁷. Su continuidad está en las revistas que patrocinan las diversas congregaciones, en las ediciones a través de sus editoriales enseña o en las iniciativas particulares aquí y allá a manos de conventos y gentes piadosas. Se trata de una amplísima labor de rescate, muy meritoria y en ocasiones basada en una amplia erudición, que hoy es imprescindible para conocer textos e identidades. No obstante, para el estudioso actual, la utilidad de esas publicaciones es relativa, ya que sus objetivos no están tanto en el marco de la historiografía como en el de la apología, el adoctrinamiento religioso o la hagiografía, y tienden a considerar figuras u obras aisladas de su contexto.

En cuanto al fenómeno de la religiosidad femenina regular, han sido los historiadores quienes más atención le han prestado. Para comprobarlo basta ceñirse a los grandes volúmenes colectivos, como *Mujeres del absoluto* (Serna González, 1986) –si bien no se trata la escritura– o los tres congresos fundamentales impulsados por Viforcos Marinas y otros colaboradores (1993, 2005, 2007). A pesar de plantearse como el primero de una serie, no tuvo continuidad el organizado por la orden clarisa (*Clarissas*, 1994), pero otras iniciativas han mostrado cierta consolidación: los dedicados al franciscanismo en Andalucía (Peláez del Rosal, 2006) y en la península (Graña Cid, 2005); los celebrados en torno a sor María de Jesús de Ágreda (*Madre Ágreda*, 2000; *Papel*, 2002; Zugasti, 2008); o los que promueve el Real Centro Universitario El Escorial-María Cristina, que eligió la clausura femenina en dos ocasiones (Campos y Fernández de Se-

16. Ahora hay incluidas 89 mujeres seculares frente a 315 nombres de religiosas. Las cifras se corresponden al momento en que escribimos y la constante actualización de la base de datos puede variar los números, aunque será difícil que modifique significativamente sus proporciones y si lo hace, es previsible que sea para ahondar en el desequilibrio.

17. La historiografía de las órdenes religiosas fue un género de gran fecundidad, donde se registra información muy variada y, entre otra, la relativa a monjas escritoras (Atienza, 2012). Uno de los nombres recuperado por este medio ha sido el de Úrsula de San Diego a partir de las noticias extraídas de Fernández Moreno (1769: II, 39-46).

villa, 2004 y 2011). A ellos se deben sumar los volúmenes colectivos publicados desde la Universidad Complutense, en la editorial Al-Mudayna, que constituyen una serie imprescindible para abordar el fenómeno monástico femenino y su cultura¹⁸. En todos ellos hay contribuciones que estudian la escritura de las religiosas, pero son siempre escasas en comparación con el conjunto total, que atiende a cuestiones artísticas, económicas, sociales, etc., para lo cual son muestra inmejorable de un rico panorama, que acaba de sintetizar Atienza (2013) y nos ahorra mayores explicaciones.

Eso no significa que el tema del universo escrito de las monjas caiga del lado de la crítica literaria española. Solo podemos recordar la publicación del congreso dedicado a Teresa de Jesús en el aniversario de su muerte (Egido/García de la Concha/González de Cardedal, 1984), los volúmenes sobre la inexcusable sor Juana Inés de la Cruz o el que se compiló por iniciativa de BIESES en colaboración con el equipo de investigación dirigido por Gabriella Zarri (Zarri/Baranda, 2011). Esta labor se ha visto, no obstante, incrementada de forma relevante desde el mundo académico estadounidense o mexicano. Los libros clásicos editados por Schlauf (1989), Kaminsky (1996), Scott (1999), Mujica (2004) y, sobre todo, los *Diálogos espirituales* de Lavrin/Loreto (2006) son antologías hoy fundamentales, que pueden complementarse con las de Caballé (2003) y Barbeito Carneiro (2007), esta por desgracia menos conocida de lo que merece. Por su afinidad con la cultura peninsular nos iluminan los estudios de Muriel (1982), por ejemplo, o de Lavrin (2008); o volúmenes colectivos como Ramos Medina (1995), Lavrin/Loreto (2002) o la última colectánea coordinada por Josefina López (2010).

En síntesis, no se puede afirmar que se trate de un conjunto de estudios menor, puesto que en ellos están en parte las bases insustituibles de nuestro actual conocimiento, pero a pesar de su trascendencia esencial, hay que valorar su escasez en relación al extenso volumen de la producción escrita monástica al que nos referíamos anteriormente y, por ende, subrayar la necesidad de promover desde la crítica y la historia literarias la profundización en el estudio de la cultura escrita de los conventos femeninos si de verdad queremos conocer el grueso de la contribución cultural de las mujeres en la Edad Moderna. Un repaso de los diferentes géneros mostrará una perspectiva más exacta.

La poesía conventual femenina, contra lo que pudiera parecer, es un género aún mal conocido. Los panoramas amplios, ya antiguos, de Eiján

18. Basta consultar “al-Mudayna” en BIESES para obtener todos los estudios relativos a la escritura femenina.

(1935), Emeterio de Jesús María (1949) y Orozco (1959), precedidos por Menéndez Pelayo (1881) en su discurso de ingreso en la RAE, no han tenido continuidad. No hay duda de que el estudio que precede a Olivares/Boyce (1993 y 2012) sirve para ofrecer una visión de conjunto desde los presupuestos de una crítica laica moderna, pero no es suficiente ni mucho menos. El problema de partida está en la falta de estudios particulares sobre las poetisas más relevantes del período, porque Cecilia del Nacimiento, María de San Alberto y Marcela de San Félix están editadas casi en su totalidad, pero algunas de las más destacadas aún esperan ediciones completas: María de la Antigua, María de Santa Isabel, Ana de San Jerónimo, Francisca de Santa Teresa, Gregoria Francisca de Santa Teresa, Isabel de Jesús, María Francisca de San Antonio o Violante do Céu, cuyo *Parnaso lusitano*, que tiene un gran número de poemas en castellano, aún tenemos que leerlo en el impreso del siglo XVIII. Esas ediciones deberían ir acompañadas o seguidas de estudios sobre los textos, ya que es muy poco lo que sabemos: cuáles son los temas o las formas métricas que prefieren, qué formación y tradición poética siguen, qué diferencias hay entre las órdenes, dónde están sus influencias, qué imágenes despliegan, en qué medida reflejan una visión femenina de la devoción o la religiosidad, para quién escriben, cuál es su red de receptores, por qué se conservan los escritos, cómo se difunden; otros aspectos en el interés de la crítica feminista más moderna serían el yo poético o religioso, el cuerpo, la eucaristía o el cristocentrismo, el sufrimiento, por ejemplo. El corpus es lo bastante extenso como para que sea imposible avanzar sin un buen conjunto de estudios particulares planteados bajo diversas metodologías e intereses críticos, puesto que de no ser así estaremos guiados por el signo de las impresiones fruto de lecturas parciales.

La tradición de la escritura dramática en los conventos es escasa en relación a otro tipo de géneros. La vida religiosa se desarrolla bajo el signo del año litúrgico y la tradición católica ofrece abundantes incentivos para la puesta en escena de la realidad simbólica o la historia sagrada en sus infinitos matices, en una pauta que abarca el año completo y que se reinicia cíclicamente. No obstante, estas celebraciones presentan una extensa gradación que iría de lo puramente ceremonial, gestual, hasta lo claramente dramático, que se corresponde a su vez con una escala de prácticas de mayor a menor frecuencia. Así, mientras lo ceremonial tendría una presencia casi constante en la vida conventual, lo dramático en toda su extensión es mucho menos frecuente, incluso excepcional cuando lo consideramos dentro del gran mundo conventual femenino. Esta realidad recibe una atención inversamente proporcional en nuestra tradición crítica; así, se conoce a fondo el mundo dramático de las trinitarias descalzas

de Madrid, que tiene en sor Marcela de San Félix su más eximia creadora, maestra y precursora de Francisca de Santa Teresa y de Ignacia de Jesús¹⁹. No es de extrañar que la riqueza dramática de este conjunto, su carga re-creativa, la existencia de representaciones y la certeza de plumas creadoras femeninas haya llamado la atención de los estudiosos, pero los datos indican que se trata de una tradición de riqueza excepcional, si bien aún ampliable, por ejemplo, al análisis de autoras portuguesas, Maria do Ceo, Magdalena Eufemia da Gloria (seudónimo de Leonarda Gil da Gama) o de Joana Theodora de Souza, cuyas obras, como ya se ha dicho, están escritas en castellano. Posiblemente sea más abundante, pero aún necesita un análisis pormenorizado la tradición parateatral, que observamos en poemas dialogados, donde hay amplios márgenes de indefinición por la existencia de una o varias voces alternantes que dramatizan los textos, escritos como villancicos a varias voces, para tomas de velo, o en forma de coloquio de oración. Algunas piezas representativas serían las de Cecilia del Nacimiento y María de San Alberto, que pertenecen a la misma tradición recogida en los cancioneros carmelitanos de Valladolid y Medina del Campo; otras aparecen entre los textos de Ana de San Jerónimo, en un coloquio de la capuchina Pilar Cuartero Sancho, en la cisterciense Nicolasa Helguero y Alvarado y, por supuesto, entre las trinitarias antes citadas. También habría que continuar recopilando las noticias de representaciones en los conventos, ya sean escritas por las propias monjas, como la “Máscara que se corrió en el patio de buen Retiro de las Trinitarias Descalzas” (Egido, 2005), ya se emplearan piezas de encargo para la ocasión, como la loa de Alonso Martín Brahones para celebrar en 1671 el cumpleaños de la abadesa de Santa Inés de Sevilla (Alarcón Román, 2003)²⁰ o las piezas que hizo el mercedario Balzañón: “Festejo que celebraron las monjas del convento de San Fernando de la Orden de la Merced en estas navidades del año de 1737. Pidiendo licencias a su prelada” (BNE, Ms. 3456). Escritas por las monjas o por hombres que reciben el encargo, los textos formaban parte de un mismo acervo conventual y cumplían funciones semejantes, por lo que el tema debe ser examinado desde ambas vertientes.

La prosa conventual es un enorme archipiélago de escritura sumergida en el que apenas tenemos cartas de marear. La crítica ha privilegiado el estudio

19. No obstante, la tradición entre las trinitarias estaba más extendida, según testimonio de Ángela María de la Concepción, que vivió en conventos de Valladolid y luego fue fundadora en El Toboso.

20. No debe ser casual que en este monasterio vivieran las hermanas de Feliciano Enriquez de Guzmán, a quien, en la dedicatoria de la *Tragicomedia de los jardines y campos sabeos*, encomienda la representación de la obra en el claustro; otros estudios de C. Alarcón en BIESES.

de determinados géneros, entre ellos el de las autobiografías, las llamadas vi-
das por mandato, desde que Poutrin (1995) publicara su imprescindible estudio,
al que se deben sumar los de Herpoel, igualmente fundamentales, y otros
más recientes como el de Durán López (2007). Las cartas, aunque en algu-
nos casos editadas en corpus completos (sobre todo de la OCD y relativas a
las fundaciones francesas), necesitan ser examinadas mucho más a fondo, co-
menzando por exhumar fuentes documentales. Los epistolarios recuperados
se empiezan a revisar como una fuente valiosa para conocer las profundidades
del mundo conventual y se consideran de gran utilidad para entender el via-
je y la historia fundacional (Alba González, 1998), la sociabilidad (Herpoel,
2013; Romero-Díaz, 2013), las relaciones espirituales (Vizuete, 2011; Marcos,
2011), o la cotidianeidad (Sánchez Hernández, 2011; Weber, 2008), pero aún
queda mucho por hacer al respecto. El género cronístico ha sido estudiado de
forma dispersa y muy desigual, aunque se observa un cierto despertar del inter-
és por el mismo (Manero, 2000; Prada/Marcos, 2001; Mourjão, 2003; Ba-
randa, 2011)²¹. No es el caso de las biografías de compañeras sobre las que casi
nada sabemos, lo mismo que sucede con las cuentas de conciencia, los co-
mentarios, los escritos didácticos, todos ellos perdidos en el cajón de lo que se
sabe que existe pero se ignora.

El género, en su sentido retórico, ha sido el criterio de delimitación
más común para la aproximación a estos textos, si bien la crítica espe-
cializada ha coincidido en señalar como uno de sus rasgos característi-
cos la laxitud de las fronteras entre sus formas. Sintetizado en palabras
de Lavrin/Loreto (2006: 11) “la escritura conventual no tiene demarca-
ciones rígidas”. Ahora bien, la conciencia de esta realidad, profusamente
subrayada, por ejemplo, cuando se estudia la escritura autobiográfica en
sus muchas modalidades, no ha empujado a los estudiosos a la siguiente
pregunta: ¿si el género literario es una categoría de análisis en buena parte
inútil para nuestros propósitos, dónde encontramos una herramienta
adecuada que la sustituya? Páginas atrás señalábamos que la educación
formal de estas mujeres era por lo general muy escasa y su conocimiento
de la cultura escrita, superficial, por lo que sus conceptos genéricos o sus
formas de escritura se basaban en una práctica imitativa, principalmen-
te oral, y en los modelos escritos característicos del universo conventual
en el que vivían. Así considerado, el género retórico (literario), en tanto
que fórmula legada por la tradición compositiva sobre la que ahorrar la
propia escritura, es un condicionante de menor peso sobre estas mujeres.
Sin embargo, se trata de escritos que no carecen de eficacia comunicativa

21. En el colectivo editado por Atienza (2012), solo el artículo de Catalán Martínez
atiende a la cronística femenina.

o expresiva y que sirven a sus finalidades; es decir, que desde la libertad formal (o ignorancia retórica) se ajustan adecuadamente a sus contextos adoptando modalidades que responden al acto de comunicación. Desde esta reflexión entendemos que la pragmática del texto podría ser un buen modelo de aproximación, en particular lo referido al marco situacional original del proceso comunicativo, a su voluntad perlocutiva y a sus destinatarios²². Tal como ha señalado Asunción Lavrin (Lavrin/Loreto, 2006: 24), “la presencia del confesor como interlocutor invisible es permanente e ineludible en todos los escritos de religiosas”, pero esto se refiere solo a los que examinan la propia conciencia, que caen bajo las formas características del egotexto, como las autobiografías, las cartas, las visiones o las cuentas de conciencia, textos que se elaboran bajo una modalidad confesional y que tienen un carácter de soliloquio o de coloquio íntimo, de condición particular, los escritos que las monjas conservaban bajo llave en sus cofres (Herpoel, 1999: 142-143). Se trata de escritos muy distintos de los que se redactan bajo una perspectiva comunitaria, igualmente por mandato, pero con el propósito de contribuir a la construcción de la memoria de la orden, ya sea como declaración sobre una hermana o hermano en proceso de beatificación, como biografía sobre la compañera ejemplar o como crónica de una historia común que gira en torno al convento. La experiencia personal, no íntima, es la base de la escritura y el objetivo del texto está en la circulación entre las hermanas, a veces para ser corregido y reversionado en aras de crear un relato colectivo, participativo. Por último, se debe distinguir un tercer grupo de escritos destinados a la enseñanza comunitaria: las máximas, instrucciones, exhortaciones, modos de oración, jaculatorias, glosas de otros textos (salmos, vidas de Cristo, por ejemplo) y hasta poemas, que se escriben por lo general desde la madurez de la experiencia, la responsabilidad institucional (maestra de novicias, priora, fundadora) o la ejemplaridad de vida. Su finalidad es modificar las conductas, convertir las palabras en actos, y sus destinatarios son las hermanas del convento entre quienes la autora ocupa una posición de autoridad, por eso tienen una difusión inmediata y restringida. Cada una de estas modulaciones pragmáticas puede adoptar formas retóricas diversas, lo que permite diferenciar escritos como las cartas, que sirven a todas ellas cambiando los modos discursivos para adaptarse a la finalidad y los destinatarios; o recuperar sin prejuicios ese enorme contingente de textos breves, a veces truncos, que se amalgaman sin apenas orden en los códices de

22. Un marco teórico de estas características ha sido aplicado por Baranda (2013) al estudio de la poesía conventual con resultados muy reveladores.

factura conventual²³. Desde esta propuesta metodológica podremos recibir con claridad continuidades temáticas, formales o retóricas que luego se articulan por medio de varios géneros sin que las divisiones que estos establecen a nuestra mirada crítica nos aboquen a ese marco que los especialistas habían venido remarcando como excesivamente estrecho.

LAS LETRAS EN LA CELDA: NUEVAS LECTURAS

El volumen que introducen estas páginas se propone ofrecer una variedad de temas y metodologías críticas posibles para abordar la cultura escrita de los monasterios femeninos en la Edad Moderna hispana. Son, en parte, el resultado de un congreso titulado “Escritoras entre rejas. Cultura conventual femenina en la España moderna”, celebrado en la UNED de Madrid y organizado por el grupo de investigación BIESES (FFI-2009-08517)²⁴ como colofón a una etapa de estudios y recuperaciones bibliográficas sobre la escritura de monjas. Nuestro objetivo era dar carta de naturaleza a un tema crítico que, como hemos venido señalando, tiene estatuto de criatura menor dentro de los estudios históricos y literarios, que lo contemplan como un ente separado y extraño. La convocatoria internacional abierta tuvo un extenso impacto —se presentaron más de cincuenta comunicaciones—, muestra insoslayable de que el tema está vivo, que atrae a investigadores jóvenes y consolidados por igual, que goza de un excelente nivel crítico y que necesita foros públicos especializados de intercambio, porque los grupos de investigación parecen desconectados entre sí. Lamentablemente, por razones presupuestarias, estas páginas solo acogen una muestra de todas esas propuestas, aunque en su variedad e interés son un excelente reflejo de lo que allí se reflexionó durante tres días.

El volumen se abre con las contribuciones de quienes ejercen funciones de magisterio sobre la escritura monástica femenina en sus respectivos ámbitos culturales. La visión que aportan Gabriella Zarri sobre Ita-

23. Hay muchos ejemplos de este tipo de códices, pero puede citarse como muestra el Ms. 2714 de la Biblioteca Nacional, que contiene desde textos legales a autobiografías, biografías, cartas e informaciones de vida, todo ello relativo a la rama femenina de la orden trinitaria.

24. La celebración del congreso contó con ayudas institucionales de la UNED (Departamento de Literatura Española y Teoría de la Literatura y Vicerrectorado de Investigación) y del Ministerio de Economía y Competitividad (Acciones Complementarias, Modalidad A) FFI2011-15605-E, que contribuye asimismo a la publicación de estos resultados. El grupo BIESES ha iniciado un nuevo trienio que asegura la continuidad de la investigación, con financiación del MINECO, proyecto FFI2012-32764.

lia, Asunción Lavrin sobre la América colonial y Vanda Anastácio sobre Portugal ilumina la realidad española por similitud y contraste, ya que sus trabajos abrieron sendas que hoy transitamos quienes estudiamos el tema, importando conceptos y metodologías que desarrollaron en sus estudios y que han adquirido carta de naturaleza en nuestro modo de entender la cultura escrita que emanó de los conventos.

A partir de ese punto el libro se propone mostrar algunas líneas de fuerza que se desprenden de los temas, enfoques y propuestas críticas planteadas en el congreso, ideas y categorías subyacentes que cobran evidencia cuando se ponen los artículos en diálogo. Así, los epígrafes pueden considerarse grandes marcos interpretativos dentro de los cuales establecer relaciones y lecturas transversales entre los textos.

El epígrafe “Convento y sociedad” pretende mostrar algo que es un mantra entre la crítica especializada: las estrechas relaciones entre los conventos y su entorno. Desde la perspectiva actual menos avisada se tiende a considerar que la clausura fue un muro infranqueable que separaba a laicos y religiosas, sin apenas comunicación entre ellos fuera de la que podían proporcionar confesores y otros clérigos o personas intermedias. Nada más lejos de la realidad. Basta asomarse a los textos autobiográficos, poéticos o cronísticos para darse cuenta de cuántas personas mantienen relaciones con las monjas y cómo el claustro es un entorno permeable en estrecha comunicación con su medio, del que dependen los recursos humanos y materiales para su subsistencia. Los conventos están en centros urbanos, donde viven los familiares de las monjas, quienes las socorren en caso de necesidad, el grupo a cuya red clientelar y de servicio pertenecen también cuando viven dentro. Estas relaciones se evidencian a través de vínculos personales de protección y mecenazgo, como muestran Sanmartín y Cruz, pero también a través de la escritura, que aparte de las cartas, sirve de lazo entre la monja y la comunidad, porque proyecta el convento, a sus moradoras, en el medio social laico. La poesía, que nace dentro pero interesa fuera (Osuna, Morand), o los libros de revelaciones, que sirven a designios propagandísticos (Poutrin), marcan formas de relación del convento con la sociedad y sus gustos o necesidades y demuestran cómo hay una vía de comunicación desde dentro a una recepción necesariamente exterior.

El estatuto de las monjas como escritoras es cuestionable. En efecto, su condición autorial es endeble y para sus coetáneos no participa de los mismos territorios que engloban las llamadas después *bellas letras*. Eso no significa que como creadoras de textos renuncien a los mecanismos que fundamentan el universo de la creación escrita y que están en la tradición y sus fuentes. Para ello resulta imprescindible la lectura, que en el mundo

monástico tiene características propias, dado que no es el individuo sino la institución quien selecciona los textos, por eso es importante conocer las bibliotecas de los conventos, las obras que conformaron el universo simbólico, expresivo y el imaginario de las mujeres que vivían allí. Los estudios de Rosillo y Campos abordan precisamente cuestiones relativas a las lecturas y su asimilación. Sin embargo, la lectura es una actividad compleja, donde el individuo activa su propio conocimiento dando lugar a una apropiación peculiar de cada texto. Eso es lo que ponen sobre el papel de forma palmaria las reescrituras, sean del tipo que sean: la reorganización del orden de la salvación, de las jerarquías de género en la dimensión divina. En este aspecto, los estudios de Luengo, Graña y Muñoz sobre sor Juana de la Cruz, la predicadora de Cubas de la Sagra (Toledo), sirven para mostrar que tomar la palabra es un acto clave para empoderarse, porque a través de la reescritura las mujeres han podido redibujar sus posiciones simbólicas dando a lo femenino una nueva dimensión que lo dignifica por su relación con la divinidad.

Las textualidades de la conciencia, en frase que tomamos prestada de Mercedes Marcos, quieren subrayar la permeabilidad de las fronteras genéricas cuando se trata de examinar la escritura de las monjas. En este epígrafe podemos observar cómo la expresión de la vida interior, la auténtica aventura de la trayectoria conventual, no solo se recoge a través de autobiografías. Los dos casos expuestos (Marcos y Sánchez) corresponden a monjas de órdenes diferentes –franciscas y agustinas recoletas–, que emplean las cartas con el mismo fin de aliviar su conciencia y buscar remedio a sus tribulaciones aconsejándose con el confesor. Por la similitud que tienen con las cuentas de conciencia, el diario espiritual u otras formas de expresión de la intimidad es posible emplear sobre ellas los métodos de análisis crítico que aplica Calderón a la autobiografía, acercando a los textos una lupa que busca por sus resquicios significantes. Precisamente para subrayar el contraste es útil poner en relación esos epistolarios de conciencia con el de Isabel de Santo Domingo, porque las cartas de esta carmelita descalza, aun refiriéndose a su vida privada, no retratan su espiritualidad, sino que sirven para extender su red afectiva, económica y cultural lejos del convento, lo que implica numerosos destinatarios. Sin duda todos expresan una intimidad y adoptan la carta como vehículo formal, pero su finalidad y su retórica los separa nítidamente.

Unos párrafos antes mencionábamos que el destino de los escritos, el estudio de la recepción, podía ser un modo fructífero de acercarse a su análisis y así lo refleja este apartado. Las hermanas de la comunidad son las destinatarias de las obras analizadas en el apartado de escrituras intramuros. Sin duda podrían incluirse otros géneros, otros temas, pero los

aquí tratados son una muestra de cómo la literatura, en su sentido estricto, penetra desde la sociedad al claustro y es adaptada con fines propios. No cabe decir que se trate de formas espurias, menores ni ingenuas de los mismos géneros, porque son textos altamente elaborados, con una clara conciencia retórica sobre las características del género y sus recursos expresivos, que se modulan con eficacia para los objetivos que se proponen alcanzar. Las contribuciones de Alarcón y Hegstrom revelan la gran especialización que ha alcanzado el estudio del drama en los conventos y también la cercanía que tiene con la poesía, como sucede en el caso de Cecilia del Nacimiento y María de San Alberto. En cuanto a la crónica, el estudio de Morujão deja claro que estas autoras no eran meras narradoras candorosas, sino que algunas con una excelente formación la explotaban con designios propios, mostrando una pericia similar a la de los autores y autoras laicos que interpretamos desde un respeto crítico que también merecen estas obras.

Nuestro último apartado lleva a las monjas o su influencia lejos de sus conventos. Podría parecer sorprendente, pero desde su pequeño mundo de reclusión estas mujeres fueron capaces de imaginar y emprender viajes de largo alcance que transfirieron con ellas su cultura y la vivificaron en un nuevo entorno, creando islas culturales o tradiciones de largo alcance. Se va perfilando en los estudios sobre monjas un tema que persigue la movilidad de estas mujeres, en su mayor parte a lugares cercanos, pero también a sitios distantes, como Francia, Italia, México, Perú, Filipinas. Muestra de este interés son los estudios de Owens y Romero, que no se refieren directamente al viaje, pero que lo tienen en su origen. En ambos casos, al llegar al nuevo territorio las monjas trasplantan tradiciones oriundas de su país de partida que luego tomarán rumbos propios. Igualmente lejos, aun sin salir de su convento, llegó sor María de Jesús de Ágreda por medio de sus obras. Aunque en España se ha atendido con especial interés a su epistolario, fue la *Mística ciudad de Dios* la obra que tuvo una mayor difusión a través de sus traducciones. El alcance de su influencia no puede compararse con Teresa de Jesús, pero es igualmente persistente, como refleja la lectura viva de sus textos en Polonia, que se extiende hasta la actualidad (Partyka). Por último, cabe referirse a la experiencia peninsular, donde Portugal convive estrechamente con España. La unidad cultural es evidente: Violante do Céu fue un referente poético en toda la península por la calidad de su voz creativa y a través de la edición de sus obras, lo que no consiguió ninguna otra poeta ibérica del siglo XVII. Esta unidad cultural abarca los libros de cocina, que ocupan un lugar distinto por su rareza y el sentido práctico de una escritura técnica sin apenas margen para la expresión individual en la palabra. El artículo de Castro/Braga demuestra la

similitud en las artes culinarias a ambos lados de la frontera, pero también problematiza la posible existencia de más recetarios o de otros textos de uso práctico (¿de medicina?, ¿de recetas para otros usos?) entre los fondos conventuales, porque si bien el peso de la transmisión educativa era oral, no debemos rechazar que pudiera haberse recogido por escrito en algunas ocasiones, quizá con vistas a cierta especialización técnica o profesional.

Este libro, que se planteó como culmen de una etapa investigadora en el grupo BIESES, no quiere ser un cierre, sino bien al contrario el principio, génesis e impulso de un estudio renovado sobre la escritura conventual femenina, un interés que saque las letras de la celda y ponga sobre ellas nuevas luces, perspectivas, preguntas e hipótesis diferentes, que amplíe su conocimiento y comprensión, en definitiva que les dé carta de naturaleza en nuestro canon cultural. En ello confiamos. *Vale*.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ALARCÓN ROMÁN, M. Carmen (2003), “El cumpleaños de la abadesa: una loa de Alonso Martín Brahones en el Convento de Santa Inés de Sevilla (1671)”, *Teatro. Revista de estudios teatrales*, 19, pp. 107-134.
- ALBA GONZÁLEZ, Emilia (1998), *Presencia de América en Toledo. Aportación cultural y social (El establecimiento de las Capuchinas toledanas en Nueva España)*. Tesis doctoral, Madrid: Universidad Complutense, 2 vols.
- ÁLVAREZ, Tomás (1992), “19 sonetos de una poetisa desconocida. La carmelita Ana de la Trinidad del Carmelo de Calahorra”, *Monte Carmelo*, 2, pp. 241-279.
- ÁLVAREZ PELLITERO, Ana María (1984), “Cancionero del Carmelo de Medina del Campo (1604-1622)”, en Egido, Teófanos/García de la Concha, Víctor/González de Cardedal, Olegario (eds.), *Actas del congreso internacional teresiano. IV centenario de Santa Teresa de Jesús*, Salamanca: Universidad de Salamanca/Universidad Pontificia de Salamanca/Ministerio de Cultura, pp. 525-543.
- AMEYUGO, Francisco de (1676), *Nueva maravilla de la Gracia descubierta en la vida de la venerable madre sor Juana de Jesús María, monja del gravísimo convento de santa Clara de Burgos*, Barcelona: Mathemat (2ª ed.).
- ATIENZA, Ángela (ed.) (2012), *Iglesia memorable. Crónicas, historias, escritos... a mayor gloria. Siglos XVI-XVIII*, Logroño: Universidad de La Rioja.

- (2013), “El mundo de las monjas y de los claustros femeninos en la Edad Moderna. Perspectivas recientes y algunos retos”, en Serrano Martín, Eliseo (coord.), *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna. I encuentro de jóvenes investigadores en historia moderna*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico-CSIC, pp. 89-105.
- BARANDA LETURIO, Nieves (2010), “L'éducation des femmes dans l'Espagne post-tridentine”, en Mostaccio, S. (ed.), *Genre et identités aux Pays-Bas méridionaux. L'éducation religieuse des femmes après le concile de Trente*, Louvaine: Academia-Bruylant, pp. 29-64.
- (2011), “Fundación y memoria en las capuchinas españolas de la Edad Moderna”, en Zarri, Gabriella/Baranda Leturio, Nieves (eds.), *Memoria e comunità femminili Spagna e Italia, secc. XV-XVII. Memoria y comunidades femeninas España e Italia, siglos XV-XVII*, Firenze: Firenze University Press/UNED, pp. 169-185.
- (2013), “Producción y consumo poéticos en los conventos femeninos españoles”, *Bulletin Hispanique*, 115, 1. [*Poésie et société en Espagne: 1650-1750*], pp. 165-183.
- BARBEITO CARNEIRO, María Isabel (2007), *Mujeres y literatura del Siglo de Oro. Espacios profanos y espacios conventuales*, Madrid: Safekat.
- BOUZA ÁLVAREZ, Fernando (2012), “Dásele licencia y privilegio. “Don Quijote” y la aprobación de libros en el Siglo de Oro, Madrid: Akal.
- CABALLÉ, Anna (dir.) (2003), *La vida escrita por las mujeres. 1. Por mi alma os digo. De la Edad Media a la Ilustración*, Barcelona: Círculo de Lectores (reed. Barcelona: Lumen, 2004).
- CAMPOS Y FERNÁNDEZ DE SEVILLA, Francisco Javier (ed.) (2004), *La clausura femenina en España. Actas del simposium: 1/4-IX-2004*, San Lorenzo del Escorial: Real Centro Universitario El Escorial-María Cristina, 2 vols.
- (ed.) (2011), *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular. Simposio (XIX edición) San Lorenzo del Escorial, 2 al 5 de septiembre*, El Escorial: Real Centro Universitario El Escorial-María Cristina.
- Clarisas (1994), *Las Clarisas en España y Portugal. Congreso internacional, Salamanca, 20-25 de septiembre de 1993*, Madrid: s. n. [Cisneros].
- DURÁN LÓPEZ, Fernando (2007), *Un cielo abreviado. Introducción crítica a una historia de la autobiografía religiosa en España*, Madrid: Fundación Universitaria Española/Universidad Pontificia de Salamanca.
- EGIDO, Aurora (2005), “Aldonza en el convento y Cervantes resucitado (De los desafíos teresianos a “El Duende de las Trinitarias”, 1784)”, en Montaner Frutos, Alberto (dir.), *El Quijote en colecciones aragonesas*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza/Gobierno de Aragón, pp. 17-32.

- EGIDO, Teófanos/GARCÍA DE LA CONCHA, Víctor/GONZÁLEZ DE CARDE-
DAL, Olegario (eds.) (1984), *Actas del congreso internacional teresiano. IV centenario de Santa Teresa de Jesús*, Salamanca: Universidad de Sa-
lamanca/Universidad Pontificia de Salamanca/Ministerio de Cultura.
- EIJÁN, Samuel (1935), *La poesía franciscana en España, Portugal y Amé-
rica (siglos XIII-XIX). Historia y antología*, Santiago de Compostela: Tip.
de El Eco Franciscano.
- EMETERIO DE JESÚS MARÍA (1949), “Ensayo sobre la lírica carmelitana
hasta el siglo XX”, *El Monte Carmelo. Revista de Estudios Carmelita-
nos*, LIV, pp. 5-176.
- FERNÁNDEZ MORENO, Ángel T. (1769), *Compendio histórico chronológico
de la fundación maravillosa del Monasterio de Jesús María de Capu-
chinas Mínimas del Desierto de Penitencia de la ciudad de Granada...
Parte segunda contiene las vidas de las venerables religiosas desde el
principio de la fundación*, Madrid: Imprenta Real de la Gazeta, 2 vols.
- GARCÍA DE ENTERRÍA, María Cruz (1993), “Otra escritora del siglo XVII”,
en Romera Castillo, José/Freire López, Ana/Lorente Medina, An-
tonio (eds.), *Homenaje al Profesor José Fradejas Lebrero*, Madrid:
UNED, vol. I, pp. 275-284.
- GARCÍA DE LA CONCHA, Víctor/ÁLVAREZ PELLITERO, Ana María (1982),
Libro de romances y coplas del Carmelo de Valladolid (c. 1590-1609),
Salamanca: Consejo General de Castilla y León.
- GRAÑA CID, María del Mar (ed.) (2005), *El franciscanismo en la Península
Ibérica. Balance y perspectivas. I Congreso internacional. Madrid 22-
27 de septiembre de 2003*, Barcelona: G.B.G. Editora.
- GRAZIOSI, Elisabetta (2005), “Arcipelago sommerso. Le rime delle mo-
nache tra obbedienza e trasgressione”, en Pomata, Gianna/Zarri,
Gabiella (eds.), *I monasteri femminili come centri di cultura fra Ri-
nascimento e Barocco. Atti del convegno storico internazionale Bo-
logna, 8-10 dicembre 2008*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura,
pp. 145-173.
- HERPOEL, Sonja (1999), *A la zaga de Santa Teresa: Autobiografías por
mandato*, Amsterdam: Rodopi.
- (2013), “Sociabilidad y literatura en los conventos femeninos del Siglo
de Oro”, en Mechthild, Albert (ed.), *Sociabilidad y literatura en el Si-
glo de Oro*, Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, pp. 239-253.
- J. M. G. [Ildefonso Manuel GIL] (1945), “Sor Rafaela Escuder Luca, poe-
tisa del siglo XVII”, *Archivo de Filología Aragonesa*, 1, pp. 335-345.
- KAMINSKY, A. K. (ed.) (1996), *Water Lilies/Flores del agua. An Anthology
of Spanish Writers from the Fifteenth through the Nineteenth Century*,
London/Minneapolis: University of Minnesota Press.

- LANUZA, Miguel Batista de (1659), *Fundación y excelencias del convento de S. Joseph de Çaragoça. Vidas y elogios de treinta religiosas que han vivido y muerto en él*, Zaragoza: Herederos de Pedro Lanaja y Lamarca.
- LAVRIN, Asunción (2008), *Brides of Christ. Conventual life in colonial Mexico*, Stanford: Stanford University Press.
- LAVRIN, Asunción/LORETO, Rosalva (eds.) (2002), *Monjas y beatas. La escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana, siglos XVII y XVIII*, Puebla/México: Universidad de las Américas-Puebla/Archivo General de la Nación.
- (eds.) (2006), *Diálogos espirituales. Manuscritos femeninos hispanoamericanos, siglos XVI-XIX*, Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Universidad de las Américas.
- LÓPEZ, Josefina (ed.) (2010), *Los cinco sentidos del convento: Europa y el nuevo mundo*, Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.
- MADRE ÁGREDA (2000), *La Madre Ágreda. Una mujer del siglo XXI*, Soria: Universidad Internacional Alfonso VIII.
- MANERO SOROLLA, María Pilar (2000), “Ana de Jesús y las biografías del Carmen descalzo”, en Sevilla, Florencio/Alvar, Carlos (eds.), *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. Madrid 1998*, Madrid: AIH/Castalia/Fundación Duques de Soria, vol. IV, pp. 145-153.
- MANUELA DE LA SANTÍSIMA TRINIDAD (1696), *Fundación del convento de la Purísima Concepción de Franciscas Descalzas de la ciudad de Salamanca*, Salamanca: Imprenta de María Estévez.
- MARCOS SÁNCHEZ, Mercedes (2011), “La escritura epistolar en el Monasterio de la Purísima Concepción (Franciscas Descalzas) de Salamanca: las cartas privadas de sor Clara de Jesús María (1603-1685)”, en Zarri, Gabriella/Baranda Leturio, Nieves (eds.), *Memoria e comunità femminili Spagna e Italia, secc. XV-XVII. Memoria y comunidades femeninas España e Italia, siglos XV-XVII*, Firenze/Madrid: Firenze University Press/UNED, pp. 111-130.
- MARÍN PINA, M.^a Carmen, “Fuera del convento: las monjas en las justas poéticas aragonesas del siglo XVII”, *Revista destiempos* [México], en prensa.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino (1941 [1881]), “De la poesía mística”, en Sánchez Reyes, Enrique (ed.), *Estudios y discursos de crítica histórica y literaria*, Santander: Aldus, vol. II, pp. 69-110.
- MORALES BORRERO, Manuel (1993), “El convento de carmelitas descalzas de Úbeda y noticia de sus manuscritos”, *Boletín del Instituto de Estudios Gienenses*, 147, pp. 7-60.

- MORUJÃO, Isabel (2003), “‘A César o que é de César’: acerca da atribuição ao Padre Simão Vaz de Camões, S. J., de dois textos editados em *A Preciosa* de Soror Maria do Céu”, *Revista da Faculdade de Letras “Linguas e Literaturas”*, XX/1, pp. 297-303.
- (2004), “Entre o profano e o religioso. Processos de divinização de Soror Violante do Céu”, *Península. Revista de Estudos Ibéricos*, 1, pp. 277-287.
- MUJICA, Bárbara (ed.) (2004), *Women Writers of Early Modern Spain. Sophia’s Daughters*, New Haven/London: Yale University Press.
- MURIEL, Josefina (1982), *Cultura femenina novohispana*, México: Universidad Nacional Autónoma Metropolitana-Instituto de Investigaciones Históricas.
- OLIVARES, Julián/BOYCE, Elizabeth (eds.) (1993 y 2012), *Tras el espejo la musa escribe: Lírica femenina de los Siglos de Oro*, Madrid: Siglo XXI/Akal.
- OLTRA TOMÁS, José Miguel (1988), “La hagiografía como pretexto autobiográfico en Ana Francisca Abarca de Bolea”, en Étienvre, Jean-Pierre/Romero Tobar, Leonardo (eds.), *La recepción del texto literario. Coloquio franco-español, Jaca, abril 1986*, Madrid/Zaragoza: Casa de Velázquez-Departamento de Filología Española/Universidad de Zaragoza, pp. 77-103.
- OROZCO, Emilio (1959), “Poesía tradicional carmelitana”, en *Poesía y mística. Introducción a la lírica de San Juan de la Cruz*, Madrid: Guadarrama, pp. 113-170.
- PAPEL (2002), *El papel de Sor María Jesús de Ágreda en el Barroco español*, Soria: Universidad Internacional Alfonso VIII.
- PELÁEZ DEL ROSAL, Manuel (ed.) (2006), *El franciscanismo en Andalucía: Clarisas Concepcionistas y Terciarias Regulares. Conferencias del X curso de verano (Priego de Córdoba, 26 a 30 de Julio de 2004)*, Córdoba: Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos.
- PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín (1986), *Felipe IV y Luisa Enríquez Manrique de Lara, Condesa de Paredes de Nava. Un epistolario inédito*, Salamanca: Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Salamanca.
- POUTRIN, Isabelle (1995), *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l’Espagne modern*, Madrid: Casa de Velázquez.
- PRADA CAMÍN, María Fernanda/Marcos Sánchez, Mercedes (2001), *Historia, vida y palabra del monasterio de la Purísima Concepción (Franciscas Descalzas de Salamanca)*, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- RAMOS MEDINA, Manuel (1995), *El monacato femenino en el Imperio Español: monasterios, beaterios, recogimientos y colegios. Homenaje a Jo-*

- sefina Muriel. Memoria del II Congreso Internacional. Marzo de 1995*, México: Centro de Estudios de Historia de México Codumex.
- ROMERO-DÍAZ, Nieves (2013), “Del sarao zayesco a la carta agrediana. La sociabilidad cortesana femenina en la España de Felipe IV”, en Mechtild, Albert (ed.), *Sociabilidad y literatura en el Siglo de Oro*, Madrid/Frankfurt: Iberoamericana/Vervuert, pp. 255-273.
- SÁNCHEZ HERNÁNDEZ, María Leticia (2011), “Vida cotidiana y coordinadas socio-religiosas en el epistolario de Mariana de San José (1603-1638)”, en Zarri, Gabriella/Baranda Leturio, Nieves (eds.), *Memoria e comunità femminili Spagna e Italia, secc. XV-XVII. Memoria y comunidades femeninas España e Italia, siglos XV-XVII*, Firenze/Madrid: Firenze University Press/UNED, pp. 87-109.
- SCHLAU, Stacey (ed.) (1989), *Untold Sisters. Hispanic Nuns in Their Own Works*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- SCOTT, Nina (1999), *Madres del verbo. Mothers of the Word. Early Spanish American Women Writers. A bilingual Anthology*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- SERNA GONZÁLEZ, Clemente de la (dir.) (1986), *Mujeres del absoluto. El monacato femenino: historia, instituciones, actualidad. XX Semana de Estudios Monásticos*, Santo Domingo de Silos: Abadía de Silos.
- TRAVESEDO, C./Martín de Sandoval, E. (1977), *Cartas de la infanta doña María Teresa, hija de Felipe IV y Reina de Francia, a la Condesa de Paredes de Nava (1648-1660)*, Madrid: Moneda y Crédito.
- VIFORCOS Marinas, María Isabel/Paniagua Pérez, Jesús (coords.) (1993), *I Congreso Internacional del Monacato Femenino en España, Portugal y América, 1492-1992*, León: Universidad de León, 2 vols.
- VIFORCOS Marinas/CAMPOS SÁNCHEZ-BORDONA, María Dolores (eds.) (2005), *Fundadores, fundaciones y espacios de vida conventual. Nuevas aportaciones al monacato femenino*, León: Universidad de León.
- VIFORCOS Marinas/LORETO, Rosalva (coords.) (2007), *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*, León/Puebla: Universidad de León/Universidad Autónoma de Puebla.
- VILELA GALLEGU, Pilar (2005), *Felipe IV y la Condesa de Paredes. Una colección epistolar del Rey en el Archivo General de Andalucía*, Sevilla: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía.
- WEBER, Alison (2008), “‘Little Angels’: Young Girls in Discalced Carmelite Convents (1562-1582)”, en Van Wyhe, Cordula (ed.), *Female Monasticism in Early Modern Europe. An Interdisciplinary View*, Aldershot/Burlington: Ashgate, pp. 211-225.
- VIZUETE MENDOZA, José Carlos (2011), “Cartas y billetes desde el monasterio. La vida espiritual en la correspondencia entre doña María Lu-

- cía, monja en San Clemente de Toledo, y sus confesores”, en Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier (ed.), *La clausura femenina en España. Actas del simposium: 1/4-IX-2004*, San Lorenzo del Escorial: Real Centro Universitario El Escorial-M^a Cristina, vol. 2, pp. 695-712.
- ZARRI, Gabriella/BARANDA LETURIO, Nieves (eds.) (2011), *Memoria e comunità femminili Spagna e Italia, secc. xv-xvii. Memoria y comunidades femeninas España e Italia, siglos xv-xvii*, Firenze/Madrid: Firenze University Press/UNED.
- ZUGASTI, Miguel (ed.) (2008), *María de Jesús de Ágreda y la literatura conventual femenina en el Siglo de Oro*, Soria: Cátedra Internacional Alfonso VIII.