

VOCACIONES Y RESISTENCIAS: RESPUESTAS A LA ESCRITURA POR MANDATO EN LOS CLAUSTROS FEMENINOS (SS. XVI-XVII)

MARTA JIMÉNEZ SÁENZ DE TEJADA | UNIVERSIDAD DE LA RIOJA

ORCID: 0000-0001-9660-5861

Fecha de recepción: 04/09/2025

Fecha aceptación final: 28/10/2025

RESUMEN

La escritura formó parte de la vida cotidiana de los claustros femeninos modernos. En el seno de las relaciones que se desarrollaron entre confesores y monjas pudo llegar a tener un papel importante a través de la conocida como «escritura por mandato». En este trabajo examinamos las reacciones que suscitó este mandato en las religiosas, analizando tres casos particulares que presentan tres reacciones diversas: aceptación y vocación, resistencia y sumisión, negativa y rechazo. Su estudio permite considerar la diversidad de respuestas y reacciones que supuso este tipo de imposiciones.

PALABRAS CLAVES

Escritura, mandato, obediencia, monjas, confesor

VOCATIONS AND RESISTANCE: RESPONSES TO WRITING BY MANDATE IN FEMALE CLOISTERS (16TH-17TH CENTURIES)

ABSTRACT

Writing was part of everyday life in modern female cloisters and, in the relationships between confessors and nuns, it came to play an important role through what is known as «mandatory writing». This paper examines the reactions that this mandate elicited in nuns and analyse three cases that show three different reactions: acceptance and vocation, resistance and submission, and refusal and rejection. Their study allows us to consider the diversity of responses that these mandates entailed.

KEYWORDS

Writing, mandate, obedience, nuns, confessor

Cómo citar: María Jiménez Sáenz de Tejada, «Vocaciones y resistencias: respuestas a la escritura por mandato en los claustros femeninos (siglos XVI-XVII)», *Trocadero. Revista del Departamento de Historia Moderna, Contemporánea, de América y del Arte*, 37, 2025, pp. 135-155.
DOI: <https://doi.org/10.25267/Trocadero.2025.i37.07>

1. INTRODUCCIÓN

La escritura formó parte de la vida cotidiana de los claustros femeninos modernos. El control interno, las labores administrativas, incluso la recopilación de la memoria e historia de la comunidad o convento, formaban parte de la labor interna de escritura en el mundo religioso femenino (Baranda Leturio, 2011: 11-12; Merchant Rivera, 2018), pero existió un tipo particular de producción escrita vinculada con las relaciones que se establecieron entre confesores y monjas: la escritura por mandato (Poutrin, 1995; Lavrin, Loreto López, 2002; Ferrús Antón, 2004; Herpoel, 2005; Castillo, 2008). Muchas de las *Vidas* publicadas en el periodo moderno y que han llegado hasta nuestros días, estuvieron basadas en los manuscritos originales de estas autoras religiosas, producidos precisamente en el contexto de este mandato, si bien no todas (Zarri, 2014)¹.

Desde el punto de vista jerárquico, esta escritura se concibió como un acto de obediencia, pero una aproximación a la producción de estas religiosas nos permite analizar la diversidad que existió, la variedad de reacciones que generó la escritura por mandato y cómo estas mujeres respondieron a este tipo de órdenes. En esta propuesta, plantearemos tres respuestas diferentes a la escritura por mandato recurriendo a tres casos concretos: la escritura por vocación que se refugiaba en el mandato, la escritura genuinamente por obediencia y el rechazo a aceptar este precepto.

Para ello, debemos comenzar señalando que la producción escrita de estas religiosas no fue libre, sino que estas se vieron condicionadas tanto por los destinatarios de sus textos como por la imagen que debían transmitir en ellos, por lo que recurrieron a formas concretas de expresión, como la retórica de la feminidad (Weber, 1990), abogando por las muestras de humildad, el recurso a los designios divinos, etc. (Amelang, 2005), lo que supone un filtro a la hora de utilizar este tipo de fuentes.

¹ Cabe recordar aquí la falta de definición de la autoría en el periodo moderno, especialmente en este tipo de textos desarrollados en el marco de la obediencia supuesta o verdadera, donde la presencia del confesor es una constante. Tanto en los textos originales de las religiosas, como en las posteriores publicaciones por terceros (generalmente los receptores de estos manuscritos) el concepto de autoría no se asemeja al actual, sino que es más flexible. Por ello, es posible encontrar diferentes voces en este tipo de obras, así como estrategias retóricas diversas (Malena, 2012).

Además, este mandato no siempre fue tal, sino que se podía llegar a identificar con un permiso a una petición más o menos explícita o una ratificación a una labor que ya había comenzado por iniciativa propia de las religiosas, lo que la censura y el uso de expresiones retóricas dificulta reconocer. La conservación de fuentes personales, como por ejemplo las cartas a familiares de Teresa de Jesús, permiten una aproximación más fidedigna a la opinión que merecía la escritura en el contexto conventual (Alabrus Iglesias, García Cárcel, 2015: 59), pero no es imposible en aquellos casos en los que no existieron este tipo de fuentes. Al eliminar los arquetipos propios de la escritura por mandato y de esta retórica, así como atendiendo al volumen de producción escrita de cada una de estas autoras y combinándolos con los testimonios de terceros y con declaraciones privadas, en caso de que existiesen, sí podemos aproximarnos de una forma más eficiente a cuál fue la opinión de estas mujeres respecto a la escritura y cómo la abordaron. En las siguientes líneas nos centraremos en tres de ellas.

2. ESCRITURA POR VOCACIÓN: CECILIA DEL NACIMIENTO (1570-1646)

Cecilia del Nacimiento (1570-1646), carmelita descalza en Valladolid, fue una religiosa con una prolífica producción escrita, llegando a ser definida, junto con su hermana María de San Alberto, como una de las «más ilustres religiosas de la Reforma» (Fernández Frontela, 2013: 166). Su dedicación a la escritura, manifiesta en su amplia producción, junto con su disposición benevolente a esta actividad, nos llevan a considerarla una escritora por vocación, que actuó con «licencia» o «permiso» de sus confesores, y no tanto por la existencia de un mandato.

Su producción escrita incluyó obras ascético místicas, ensayos teológicos, obras laudatorias o históricas acerca de la fundación del convento de carmelitas descalzas de Calahorra, pero también informativas para procesos de beatificación, sin olvidar su correspondencia ni su producción poética, muy alabada y estudiada (Alonso Medel, 2023: 19-20; Poutrin, 1995: 301). Algunos investigadores plantean la existencia de varias relaciones de favores recibidos durante la oración, una de ellas perdida, si bien se conservan otras dos, así como una autobiografía también extraviada, aunque hay cierto desacuerdo sobre la existencia de esta última (Fernández Frontela, 2013: 172; Barbeito, 2007: 337-338; Poutrin, 1995: 301; Díaz Cerón, 1970: 255). Entre sus composiciones, también abordó temas teológicos, como muestra *Exposición teológica sobre la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María* (Dobner, 2011: 83), donde planteaba la defensa de este dogma en un momento marcado por el debate y la disputa.

Ella percibía el mandato como una oportunidad, como una orden que alentaba y animaba, no como una carga, sino todo lo contrario. Según algunas alusiones al respecto, para ella el mandato era una ayuda para decidirse a hablar por sí misma, no una forma de oprimir su voluntad y forzarla: «Viendo, Padre nuestro, lo que vuestra reverencia gusta de las cosas espirituales, y por su mandato particular con que me alienta, me atrevo a decir aquí algo aunque breve» (Fernández Frontela, 2013: 164).

Cecilia del Nacimiento se nos muestra como una religiosa que efectivamente deseaba dedicarse a esta labor de escritura, era una escritora por vocación (Borrego Gutiérrez, 2020: 32), aunque esto no conllevaba una libertad creativa absoluta. Debió recurrir a la retórica de la feminidad (Weber, 1990), a la humildad y justificarse a través de la obediencia. Cecilia escribió en dos momentos concretos. El primero, entre 1600 y 1603, cuando debió escribir la autobiografía perdida, así como sus *Liras de la Transformación del alma en Dios* y el *Tratado de la unión del alma con Dios* (Fernández Frontela, 2013: 179, Dobner, 2011: 80). El segundo momento, tendría lugar entre 1629 y 1643, ya como una autora madura, momento de elaboración de las dos relaciones de mercedes, las obras teológicas sobre la Inmaculada Concepción y los misterios de la Fe, junto con las meditaciones sobre las Escrituras, concretamente sobre el Cantar de los Cantares (Díaz Cerón, 1970: 275-276). Sería también en esta segunda etapa en la que compuso obras que han sido catalogadas de históricas, en concreto acerca de la fundación del convento de carmelitas descalzas de Calahorra y unas informaciones sobre su hermano, fray Antonio Sobrino, para la causa para su beatificación (Díaz Cerón, 1970: 281-283; Fernández Frontela, 2013: 177), así como las noticias sobre su hermana María de San Alberto (Arenal y Schlau, 2010: 167-169).

El propio clima de debate teológico del que fue contemporánea pudo animarla a llevar a cabo algunas obras concretas, como su tratado sobre la Inmaculada Concepción². En 1618, parece ser que Cecilia vivió un éxtasis que acabó por decidirla para defender por escrito este dogma (Díaz Cerón, 1970: 276-279), ya que en este Dios se comunicó con ella³. La referencia a esta experiencia sería la clave para, en primer lugar, poder defender y opinar en materia teológica, y segundo, dar validez a los argumentos empleados por ella. La coyuntura del mo-

² Las críticas que, durante la primera mitad del XVII, se elevaron contra la mística, animaron a la defensa teológica de estas experiencias, manifestándose en este tipo de textos que casaban con el ambiente concepcionista que a principios de este siglo se experimentó en la ciudad de Valladolid (Pereda, 2019: 287-289).

³ En la transcripción que de este tratado hace Manuel de San Jerónimo no se hace alusión a este arroabamiento (San Jerónimo, 1710: 367-369).

mento, marcada por el debate, podría haber animado a Cecilia del Nacimiento, como escritora vocacional, a dedicar unas páginas a la defensa de la Inmaculada Concepción, para lo que usó el recurso a la experiencia divina para justificar su intrusión en el clima de disputa teologal masculina.

Además, creemos que en ciertas ocasiones aprovechó las circunstancias para escribir con una mayor libertad, de una forma más autónoma. Cuando le ordenaron reescribir sus composiciones, de las que se había tenido que deshacer por mandato (Díaz Cerón, 1970: 248), señaló no recordar exactamente las originales, por lo que optó por componer unas canciones acerca de la unión del alma con Dios y un tratado sobre el Credo (Fernández Frontela, 2013: 165). Cabría cuestionar si efectivamente no lo recordaba o aprovechó la ocasión para perfeccionarlos o reelaborarlos en su totalidad. Aunque es plausible que el paso del tiempo desdibujase el contenido de los textos, el olvido podría ser un recurso para ofrecer una mayor libertad creativa en la nueva composición.

Por otro lado, cabe considerar que Cecilia del Nacimiento ha sido caracterizada, en general, como poeta, especialmente debido a la similitud de su obra con la de Juan de la Cruz, lo que llevó a que durante años dos de sus poemas fuesen atribuidos a este (Arenal, Schlau, 2010: 141). Aunque fue una reconocida escritora en su época, tal vez fue más conocida por sus contemporáneos por su poesía que por su producción prosaica. Si bien algunas investigaciones actuales la siguen definiendo como poeta (Arenal, Schlau, 2010), su variada producción y el hecho de que se llegue a especular acerca de que podría haber sido una de las autoras místicas más destacadas del siglo XVII, dan cuenta de la calidad de su producción, la cual podría plantearse que no respondió en su totalidad a la obediencia a su confesor, sino también a una iniciativa propia. Además, Cecilia recibió una formación intelectual destacada por mediación de su madre (Poutrin, 1995: 301; Fernández Frontela, 2013: 172) la cual, a través de los recursos de la humildad y el mandato, le permitió expresar su interior y ser una escritora por vocación.

Su extensa labor como escritora y su predisposición a ella, amparada en el mandato, permiten plantear la opinión positiva que algunas de las monjas modernas pudieron tener hacia este tipo de actividad. Aunque existieron casos de religiosas que aceptaron el mandato genuinamente por obediencia, también hubo otras autoras que deseaban escribir e incluso propiciaron recibir el mandato para hacerlo, para poder responder a sus propias aspiraciones o a sus necesidades de comunicación. La formación las ayudaba a sentirse capaces de llevar a cabo esta tarea, a desearla, si bien no era una condición indispensable, así como

la intervención divina les ofrecía un garante, si bien ninguna dejó de lado las alusiones al mandato o a su incapacidad para llevar a cabo esta tarea, reafirmando el modelo de humildad femenina que debía caracterizarlas.

Aunque, tradicionalmente, se han considerado como veraces estas manifestaciones de rechazo y de resistencia, y presumiblemente lo fueron en algunas ocasiones, lo cierto es que también se dieron situaciones en los que es posible atisbar una vocación, un deseo, una aspiración. Estas mujeres no pudieron manifestarlo de forma explícita, precisamente por las circunstancias de subordinación que marcaban su dependencia y sometimiento hacia las jerarquías eclesiásticas, pero, en ciertas ocasiones, lo expresaron sutilmente, resguardándose en diversos recursos retóricos o de autoridad que las protegiesen frente a acusaciones y sospechas, de críticas tanto de otros superiores como incluso de la propia Inquisición. Este fue el modo que muchas de ellas tuvieron para utilizar los discursos creados por los hombres para luchar y defender a las mujeres (Díaz, 2007: 541; Amelang, 2005: 160) y tanto la producción como el contenido de la obra de Cecilia del Nacimiento certifican, precisamente, esta maniobrabilidad femenina y los recursos que algunas de estas autoras utilizaron para aunar su vocación y sus aspiraciones con su papel en las sociedades modernas, llegando a emplear para ello el amparo de la escritura por mandato.

3. ESCRITURA POR OBEDIENCIA EN LA CORONA DE ARAGÓN: ÚRSULA MICAELA MORATA (1628-1703)

La existencia de autoras vocacionales no exime de la posibilidad de que efectivamente se escribiese por obligación. En un punto intermedio entre aquellas que manifestaron esa vocación como escritoras y las religiosas que se negaron de forma total a tomar la pluma, existió un gran número de autoras que escribieron únicamente para cumplir con la obediencia, es decir, escribieron propiamente por mandato. Estas no contaron con producciones extensas y parece que se resistieron genuinamente a obedecer, no siendo su rechazo una muestra de humildad.

Las expresiones de humildad aparecen en la gran mayoría de los textos, independientemente de que quisieran o no escribir, las alusiones a la incapacidad, imposibilidad, disgusto, etc. son parte de una retórica constante tanto en estas autoras como en aquellas con vocación. De forma general, muchas de las que escribieron por mandato no expresaron una opinión favorable hacia su actividad, no dieron muestras de disfrutarlo y tan pronto como podían librarse de esta obligación, lo hacían. Ellas mismas la planteaban en

muchas ocasiones como una carga y tortura que solo acometían porque se veían forzadas por su voto de obediencia.

Entre aquellas religiosas que escribieron solo por mandato incluimos a quienes escribieron un solo texto, bien nos haya llegado a través de un tercero o se haya conservado el original. En ocasiones, en lugar de textos biográficos, estas mujeres escribieron una relación espiritual, dando cuenta de su experiencia en la oración, de las noticias o anuncios recibidos por la divinidad, o componiendo unas indicaciones para llevar a cabo ejercicios espirituales. A esto cabría añadir las composiciones relativas a la memoria de la comunidad, a su historia o a sus anteriores integrantes, que también pudieron ser compuestas por obediencia a un mandato.

Este conjunto de autoras monjas que escribieron forzadas por la obediencia lo hicieron obligadas por sus votos, tanto aquellos realizados al profesarse, como aquellos realizados de forma particular a sus confesores (Poutrin, 1995: 120). Estas no sentirían ese deseo por expresarse y de ahí que su producción muchas veces se viese reducida a una obra o a los retazos que recuperaron aquellos que escribieron sobre ellas. La resistencia a obedecer, que en otras autoras podría asemejarse a un recurso literario para mostrar humildad, en su caso se plantea como genuina, viéndose forzadas, cediendo ante el mandato y escribiendo sin sentir una vocación hacia esta actividad.

Aunque no fue la única⁴, una autora que parece que efectivamente escribió en el contexto de la obediencia fue Úrsula Micaela Morata (1628-1703) (Rodes, 2014; Cortés Sempere, 2014; Baranda Leturio, 2011: 180-182), capuchina murciana y fundadora alicantina que comenzó su autobiografía en 1652, año en el que había sido amenazada con un examen inquisitorial (Poutrin, 1995: 342). Úrsula solo escribió esta obra (Morata, 1999), motivo por el que creemos que, en su caso, sí inició esta actividad íntegramente por obediencia, tal vez a modo de preparación de su defensa ante una posible denuncia al Santo Oficio. Esta escritura por mandato se integraría en el contexto generado por la amenaza inquisitorial ante las místicas modernas, lo que podía llevar a que escribiesen en previsión a posibles denuncias, para poder examinar y analizar de forma más segura su desarrollo espiritual y sus experiencias (Poutrin, 1995: 64, 342).

⁴ Otras autoras que creemos que podrían entrar en este grupo fueron María de la Santísima Trinidad (1604-1660) (Gutiérrez Núñez, 2012; Vázquez, 1944), Marcela de San Félix (al menos respecto a la biografía de Cecilia del Nacimiento) (Arenal, Schlau, 2010) y Ana Felipa de los Ángeles (1664-1710) (Jiménez Sáenz de Tejada, 2023).

Esta obra estaba formada por veintisiete cuadernos de extensión variable, derivados de diferentes mandatos: uno en 1652, otro anterior a noviembre de 1662, un tercero en enero de 1669 y el último ya en 1672 (Morata, 1999: XIX-XXI). No todos ellos tuvieron la misma duración y desconocemos cuándo escribió varios de ellos (Morata, 1999: 340).

Los cartapacios dedicados a su propia vida fueron un total de veinte y el primero comenzaba insistiendo en lo forzada que se había visto por la obediencia a su confesor, remarcando la confusión y rechazo que le generaba tal orden. Recalcaba sentirse mortificada, especialmente porque el encargo insistía en la narración de las «misericordias», es decir, no tanto la biografía como tal, sino una relación espiritual de las experiencias divinas. Ante esta orden respecto a las mercedes divinas, la autora empleó esta retórica de la humildad, calificándose de ingrata (Morata, 1999: 1).

Ya en el propio texto, Úrsula relataba como la primera vez que recibió la orden de escribir, en 1652, ella lo sabía con anterioridad por mediación divina (Morata, 1999: 58-61). Parece ser que Dios le había comunicado que era ella la que debía indicarle a su confesor que tenía que escribir, ante lo que ella había solicitado algún tipo de certificación, aunque acababa rechazando sus dudas abogando por su capacidad de auto discernimiento, la cual le permitía certificar el origen divino del mandato. La justificación divina aseguraba y respaldaba el hecho de tomar la pluma, pero esto no fue suficiente. Ante al mandato del confesor, la religiosa se negó, pidió que no le mandasen aquello y cuando el confesor la despidió, ella se fue «con resolución de no obedecerle en escribir» (Morata, 1999: 59). Los mandatos se reiteraron y, ante una solicitud de penitencias, el confesor le dijo que la que debía cumplir era escribir, pero ella se negó a ceder, aludiendo a algunas dificultades que no llegó a desarrollar en su texto: «Mandóme en virtud de santa obediencia que lo hiciese y no lo replicase más. Mas yo siempre fuerte en que no había de ser» (Morata, 1999: 60).

Estos fueron los términos empleados por Úrsula para manifestar su rechazo desde la humildad, manteniéndose tenaz y determinada, al menos, hasta que el confesor recurrió a la prelada. Este solicitó la mediación de la priora, María Ángela Astorch⁵, que consiguió que cediese (Morata, 1999: 59-61). Esta jugó un papel importante en esta primera toma de con-

⁵ Mística y fundadora del convento de Murcia, donde llegó desde Zaragoza en 1645, también escribió su *Vida y relaciones espirituales* (Pena González). Ha sido objeto de diferentes estudios (Iriarte, 1982) y aparece en los trabajos de Poutrin (1995) y Haliczter (2002), entre otros.

tacto de Úrsula con la escritura y se la menciona en diferentes ocasiones en su biografía, incluso después de fallecer (Morata, 1999: 63-69, 74-75, 92-93).

Finalmente, Úrsula comenzó a escribir, pero con aparentes dificultades y por poco tiempo. Supuestos ataques del demonio generaron curiosidad entre sus compañeras, con las consiguientes críticas. Al parecer, se inmiscuyeron tanto que llegaron a leer sus escritos y acudieron a la priora, la citada María Ángela Astorch, que acabó por prohibirle escribir apenas un mes después de haberlo ordenado, aparentemente por la presión de la comunidad (Morata, 1999: 67). Ante estas dificultades, Úrsula, que había sido avisada por Dios con anterioridad, se mostraba humilde ante el confesor/destinatario, señalando su confusión y escasa capacidad para comprender la situación, su ignorancia y corta capacidad, y todo esto la llevaba a solicitar a su receptor, a través de esta retórica de la humildad, que la «desengañase» en lo que fuese necesario, es decir, que le aclarase sus dudas y la corrigiese. Estas alusiones a la confusión y su falta de conocimiento aparecen en varias ocasiones a lo largo de la obra, pero sin resultar desmesuradas (Morata, 1999: 334).

A lo largo de su vida en comunidad, Úrsula experimentó también desavenencias con algunas compañeras que generaron dificultades en la convivencia (Morata, 1999: 120, 154-162), llegando incluso a experimentar visitas jurídicas derivadas de denuncias contra ella y la superiora. En este contexto de críticas y diversos exámenes inquisitoriales, un secretario acabaría siendo su confesor, el cual la examinó de diferentes formas para dilucidar su caso y le recomendó dejar de escribir para evitar más conflictos (Morata, 1999: 166). Esta sugerencia tuvo lugar en torno a 1662, por lo que se infiere que entre 1652 y 1662 retomó la escritura en algún momento, pero no se indica si existió un nuevo mandato.

En cualquier caso, la orden de escribir se repetiría tiempo después. Concretamente en enero de 1669, y también se reiteró la respuesta de Úrsula: su negativa a obedecer, las dudas internas que se lo impedían, así como la oposición externa por parte de sus compañeras (Morata, 1999: 237). La solución del confesor era sencilla y determinante, si Dios coincidía con él en su decisión de que escribiese, le ayudaría eliminando las dificultades de «criaturas», es decir, las que generaban sus compañeras. El fallecimiento de varias de estas religiosas fue tomado por Úrsula como una prueba de la voluntad divina:

queriendo mi Dios dejarme libre de todos los impedimentos, que podía tener, para que no cumpliese la obediencia del escribir, que mi padre espiritual me había puesto; que aunque es verdad, que no me podían quitar ninguna de las religiosas el que escribiese,

mas me podían dar mucho a merecer, aunque con buena voluntad porque me querían mucho (Morata, 1999: 239).

Úrsula no veía la oposición de sus compañeras como algo negativo, sino como una muestra de su preocupación por el bienestar de la comunidad y de la orden, siempre bajo la amenaza inquisitorial. Además, en el texto se aludía a las críticas contra Úrsula por si se trataba de otra «monja de Lisboa»⁶, con el consiguiente peligro que suponía para la comunidad.

Estos fallecimientos alteraron la vida de la comunidad y retrasaron a Úrsula, que no comenzó a escribir de nuevo hasta finales de marzo de 1669. Este mandato, que se lo había dado Jerónimo de Teruel, perduró hasta que se celebraron nuevas elecciones en la comunidad, que conllevaron cambios en la prelacia y también en el confesonario. Úrsula, manifestaba su pesar, según su autobiografía, no porque el cambio de confesor supusiera que debía dejar de escribir, sino por perder a su padre espiritual (Morata, 1999: 260-261).

Aunque la nueva prelada le sugirió escribir, no se lo mandó por obediencia, por lo que Úrsula no continuó, ni lo haría hasta llegar a Alicante como fundadora de una nueva comunidad. También el nuevo confesor, el lector Chumillas, tuvo interés en sus escritos y quiso leerlos, así como mandarle que volviese a escribir, pero Úrsula también se negó. En este caso, se justificó indicando que no había dado el voto de obediencia particular a este religioso, por lo que no se veía obligada a ello y, además, señalaba que «siempre me fui cautelando de no dársela por voto [la obediencia], sino lo que pedía la cortesía religiosa y el rendimiento de espíritu que debía tener a los confesores» (Morata, 1999: 261). Es decir, volvió no solo a negarse, sino a poner por delante su voluntad que, según ella, respondía a lo que Dios le había comunicado con anterioridad.

Su rechazo a la escritura se repitió en el tercer mandato, que tuvo lugar ya en 1672, por parte de José Saña (Poutrin, 1995: 342-343). Incluso ella misma se sorprendía de su reacción: «Mi sentimiento fue tan grande como si fuera la primera vez que me pusieron este mandato»

⁶ Nos referimos aquí a María de la Visitación (1551 - s. XVII), priora del convento de la Anunciada de Lisboa que llegó a convencer de sus experiencias divinas a fray Luis de Granada, quien escribió su vida. Acabó siendo examinada y condenada por la Inquisición, acusada de superchería y simulación. Fue uno de los casos más renombrados y conocidos, y por ende temidos, del periodo moderno, ya que antes de la condena logró tener el beneplácito del papa Gregorio XIII, de todos sus confesores, de personas preparadas e instruidas, así como del pueblo. Pese a que después de su condena fue perdonada, siguió siendo repudiada en todo el mundo católico y su caso permaneció en el imaginario colectivo como algo a evitar (Fernández Luzón (sf); Huerga Teruelo, 1959; Échaniz, 1995; Herpoel, 1998). Úrsula Micaela señala como sus dudas le llevaron a decirle a su confesor que comprobase que no fuese como esta monja de Portugal (Morata, 1999: 174).

(Morata, 1999: 287), reconociendo que ya había pasado por esa experiencia y, tal vez, su reacción podía ser desmesurada. La comunicación con Dios fue la que le hizo obedecer.

En las ocasiones que recibió el mandato, Úrsula se mostró reacia, siendo necesaria la intervención de la superiora o la de Dios para eliminar las dificultades. Sin embargo, sus textos no son breves y se ven asegurados por Dios, un recurso a la divinidad que también veíamos en las autoras por vocación. Además, también escribió, dentro de su composición autobiográfica, sobre otros temas que se alejaban de su propia experiencia vital. Concretamente, los últimos cuadernos, del veintiuno al veintisiete⁷, se centraban en experiencias místicas en las que Dios le había mostrado el interior del príncipe Juan José de Austria y el estado decadente de la Monarquía. Úrsula Micaela aprovechaba así su propia relación autobiográfica para intervenir en ámbitos de política y gobierno, para opinar al respecto, si bien es cierto que su confesor intervino en ellos, en esa preocupación por el devenir del país que Úrsula manifestaba⁸. En ellos se mostraba más dubitativa respecto a su narración, tal vez por el propio contenido, centrado en cuestiones políticas referidas a la Corona y a la Iglesia católica⁹. Sus expresiones de incapacidad y autodesprecio eran mucho más frecuentes que en su texto autobiográfico: «digo lo que alcanza mi poca capacidad» (Morata, 1999: 346), «yo no sé decir más, ni sé tampoco lo que me digo» (Morata, 1999: 347); «esto mismo no lo sé decir» (Morata, 1999: 350).

Con todo, parece que esta religiosa ciertamente escribió por obediencia, lo que sugiere la intervención de la priora y las pausas en su producción, así como el hecho de que al final de su vida no volviese a escribir. La amenaza inquisitorial, tal vez los intereses por la nueva fundación, pudieron ser las causas coyunturales que la llevaron a obedecer estos mandatos en varias ocasiones, pero con reticencias: parando cuando no tenía obligación de hacerlo y no aceptando las sugerencias de volver a retomarlo salvo que se lo ordenase la obediencia, e incluso esto con limitaciones y reservas, imponiendo su propio criterio. La obediencia no era total, no siendo suficiente la debida a los confesores por el simple hecho de ser religiosa, sino que solo aceptó los mandatos de aquellos a los que tenía hecho un voto particular de obediencia.

⁷ De extensión variada. Algunos apenas serán una cuartilla en el manuscrito original, otros se asemejan más a los cuadernos dedicados a su vida.

⁸ Según el editor: «Insistía, D. José Sala en querer conocer el porvenir de España y en solicitar oraciones por su alteza». Tal vez su interés también influyó en el propio contenido de los escritos de Úrsula Micaela. (Morata, 1999: 356 en nota).

⁹ Según las notas al pie del editor del texto: «la monarquía estaba mal por el desgobierno imperante; con la monarquía peligra la seguridad de apoyo a la Iglesia Católica». (Morata, 1999: 358).

A través del ejemplo de Úrsula Micaela Morata, podemos aproximarnos a aquellas autoras que escribieron por genuina obediencia, atendiendo a sus producciones y a la forma de expresar estos mandatos, sus dudas y resistencias. En cualquier caso, debemos ser conscientes de las limitaciones derivadas de los filtros, cuando estos textos nos llegan a través de terceros, o precisamente al ser elaborados en contextos en los que no existió una libertad de expresión. No contamos con acceso directo a las palabras de las autoras, salvo que se hayan conservado cartas intercambiadas con personas de confianza, lo que no siempre tuvo lugar¹⁰. A esto, cabría añadir el uso de la retórica de la feminidad (Weber, 1990), con el uso de la humildad propia que limita este acceso directo a los testimonios. Es por ello por lo que creemos que atender al conjunto escrito, así como al contexto y a los momentos vitales en los que se produjo la escritura, puede ser de utilidad para analizar esta diversidad. En el caso de Úrsula Micaela, su reducida producción, limitada al texto autobiográfico, así como sus expresiones de rechazo y sus paréntesis en la producción escrita, plantean la existencia de autoras que efectivamente se sometieron a la obediencia a la hora de escribir.

4. RESISTENCIA Y NEGATIVA: ANA DE JESÚS (1545-1621) Y LOS LÍMITES DE LA OBEDIENCIA

Frente a aquellas que escribieron por obediencia, ya fuese por una aspiración propia o únicamente para cumplir con el mandato, estarían las religiosas que no cedieron. Son, presumiblemente, las que menos podemos conocer porque no dejaron vestigios directos. Tal vez se han conservado sus cartas u otro tipo de escritos, pero se negaron a escribir su vida o sus experiencias místicas. Son el grupo más difícil de estudiar, porque las alusiones a este rechazo nos llegan por terceros que, o notifican esta negativa, o emprendieron la labor de biografiar a estas mujeres que rechazaron tajantemente escribir sus autobiografías. Sin embargo, constituyen el conjunto más interesante. Precisamente porque nos permiten valorar los límites de la obediencia, las fronteras de la autoridad de los superiores sobre las monjas y la autonomía de estas, el modo en que se hicieron valer y se situaron a sí mismas y sus deseos por delante de lo que teóricamente suponían los modelos de religiosidad femenina, sumisión y humildad.

Aunque existieron otros ejemplos¹¹, vamos a centrarnos en el caso de Ana de Jesús (Lobera) (1545-1621), precisamente por pertenecer a la generación que ha sido considerada como

¹⁰ Como indicábamos previamente, Teresa de Jesús escribió una carta a su hermano el 17 de enero de 1577 en la que expresaba su deseo de componer un texto más extenso (Alabrus Iglesias, García Cárcel, 2015: 59).

¹¹ Catalina de San José, compañera de Marcela de San Félix, se negó a escribir en todos los ámbitos de su vida y fue Marcela la que debió componer su biografía (Arenal, Schlau, 2010: 266-271).

las «hijas de Teresa de Jesús» y las continuadoras de su reforma, de la mano con María de San José Salazar y Ana de San Bartolomé (Lewandowska, 2019: 432). Desde nuestro punto de vista, la escritura de Ana de Jesús respondió a un ánimo laudatorio o a un afán por conservar la memoria de su orden: participó en las informaciones del proceso de Teresa de Jesús, componiendo una breve relación de su vida y virtudes; escribió sobre Catalina de Jesús; intercambió correspondencia con Teresa de Jesús, con Beatriz de la Concepción, con Jerónimo Gracián, con Juan de la Cruz, Diego de Guevara, etc.¹²; compuso poesías (Pérez González, 2020; Urkiza, 1997) y también una relación sobre el proceso fundacional del convento de San José de Granada (Serrano y Sanz, 1905: 544-545), que después se incluyó en las *Fundaciones* de Teresa de Jesús (Manero Sorolla, 1993: 121). Es decir, Ana de Jesús sabía cómo escribir y expresarse, y lo hizo siguiendo con la tradición propia carmelitana (Manero Sorolla, 1993: 123). Sin embargo, se negó a escribir su propia autobiografía.

Su *Vida* fue elaborada y publicada tras su muerte por fray Ángel Manrique (1632), si bien sus compañeras ya habían elaborado sus propios testimonios sobre la vida de esta fundadora, siendo uno de los primeros el de María de la Encarnación, compuesto a petición de Beatriz de la Concepción (Atienza, 2017a). En estos relatos, se destacaba la competencia de Ana de Jesús como prelada, su capacidad resolutiva en situaciones complicadas y su firmeza a la hora de defender las Constituciones Teresianas durante todo el conflicto que ha sido conocido como el «asunto de las monjas» (Manero Sorolla, 2000; Atienza López, 2015). El liderazgo y firmeza de Ana fueron cualidades destacadas y alabadas por sus compañeras, ya que defendió la herencia teresiana y lo que consideraba que eran los derechos de las religiosas (Atienza, 2015), pero se negó a escribir sobre sí misma.

Creemos que la propia experiencia vital de Ana de Jesús pudo ser una de las razones por las que no llegó a componer su propia autobiografía. Tal y como señala fray Ángel Manrique en su *Vida*, y como ha recuperado la bibliografía al respecto, algunos religiosos como Agustín Antolínez, Alonso Curiel, Antonio Pérez, Diego de Corral... le recomendaban escribir (Manero Sorolla, 1993: 122), a lo que ella respondía «Escrita me vea yo en el libro de la vida, que otros escritos no los apetezco» (Manrique, 1632: 356) y cuando le respondían que debía hacerlo para alabar a Dios y los regalos que este le daba, insistía: «Harto buena estuviera la gloria de Dios, si llegara à necessitar de essas memorias: y en mi ignorancia fuera más fácil engañarme yo, que aprovechar con mis escritos a otros» (Manrique, 1632: 357).

¹² Aunque muchas de ellas no se han conservado, se sabe de su existencia (Torres, 1995: 15-21).

Estas respuestas se han achacado a su humildad, pero también han servido para plantear la posibilidad de los límites de la obediencia, aunque sin ahondar en ello (Herpoel, 1998: 101-102). Según fray Ángel Manrique, la negativa de esta carmelita a escribir no solo fue ante esos «consejos» que la animaban a tomar la pluma, sino que se extendían al contexto de la confesión: «era de suerte lo q rehusava escribir, que aun a sus confessores, si lo podía escusar, nunca les dava cuenta por escrito» (Manrique, 1632: 357). Como vemos, no tenía el mismo peso recibir un mandato que una sugerencia. Estaríamos ante un espacio fronte- rizo respecto a la obediencia debida y la que se estaba dispuesta a dar, situación similar a la que atendíamos en cuanto a Úrsula Micaela, que se negó a obedecer sin que existiese un voto particular de obediencia de por medio.

Se ha afirmado que Ana de Jesús no fue una escritora ni por vocación ni por obediencia (Manero Sorolla, 1991), pero sí escribió. Podríamos decir que no fue una escritora intimista, ya que no habló de su interior en sus composiciones, pero sí realizó otras composiciones como la citada crónica sobre la fundación de Granada (Manero Sorolla, 1993: 124). Este fue un relato breve y conciso que seguía la estructura marcada por los textos de Teresa de Jesús en sus *Fundaciones*, pero de forma más pragmática en estilo y sin ahondar en su interior. Narraba los hechos de forma concreta y precisa, omitiendo parte de las dificultades y de los conflictos que surgieron¹³. Composición similar será la que realice desde París, comentan- do el viaje y la fundación en 1605 (Urkiza, 1997: 550; Manero Sorolla, 1993).

Con todo, Ana de Jesús, aceptó el mandato de la obediencia cuando esta suponía alabar a la orden y a la actividad fundadora: relatar los nuevos establecimientos ayudaría a la fama y honra del Carmen descalzo. Pero se negó a hacerlo cuando el mandato tenía que ver con ella y sus experiencias espirituales. Aceptar o no escribir era, en última instancia, una decisión de la protagonista y autora.

En cuanto a las razones detrás de su rechazo a escribir su autobiografía o una relación de mercedes, podemos aventurar algunas hipótesis. Por un lado, sabemos que Ana de Jesús fue

¹³ De todo el conjunto de cartas conservado de Teresa de Jesús, la única carta que se conserva del intercambio epistolar entre Teresa de Jesús y Ana de San José es la relativa a estos problemas, la carta más «terrible», en palabras de Pilar Manero Sorolla. Teresa recriminaba a Ana su desobediencia e imprudencia a la hora de decidir sobre la fundación, esta fechada en el 30 de mayo de 1582 y, curiosamente, es una de las pocas conservadas por Ana de Jesús. En cualquier caso, este tipo de episodios tampoco son «dignos» de conservarse en lo que será la memoria oficial de la orden y de la fundación, lo que explicaría la parquedad de detalles al respecto en la narración de Ana (Manero Sorolla, 1993: 133-134).

una religiosa con un carácter fuerte que, según María de la Encarnación actúo de forma acorde a sus creencias y a su conciencia, defendiendo sus convicciones y asumiendo las consecuencias (Atienza, 2017a: 106). Tal vez, fruto de este carácter no coincidía en determinados aspectos con la coyuntura que le tocó vivir, rechazando en cierto sentido los requisitos de la escritura femenina en cuanto a la retórica de la feminidad. Aunque en sus crónicas apelaba a la *captatio benevolentiae* y a la humildad (Manero Sorolla, 1993: 126), justificando el acto de escritura con la obediencia, son situaciones en las que no tenía que hablar de sí misma, sino de hechos. Algunos trabajos han propuesto que Ana no consideraba a su fundadora, Teresa de Jesús, un modelo de escritora (Lewandowska, 2019: 263) y dados los rasgos de sus propias producciones, parece adecuado considerarlo así. El modelo de la retórica de la feminidad no casaba con ella y, aparentemente, se negó a reiterarlo.

Otro aspecto tiene que ver con el propio concepto que su propia orden tenía de ella. Su defensa de las Constituciones Teresianas durante los años que duró el «asunto de las monjas», la apelación a Roma para conseguir la confirmación de las reglas, etc., contribuyeron a crear sobre ella una imagen de «monja rebelde» (Atienza, 2015: 232), que no es sino una muestra de su perseverancia y el rechazo de las jerarquías masculinas a esta actuación independiente y autónoma por parte de mujeres. Ana ya había dado muestras de su determinación en vida de Teresa de Jesús, cuando participó costeando el viaje a Roma de dos frailes para negociar, en 1579, la separación de Carmen calzado y descalzo (Atienza, 2015: 234-235). Ana volvió a manifestar su independencia en sus procesos fundacionales. En el granadino, se estableció como priora y tomó medidas que la llevaron a ser acusada de desobediente por la propia Teresa (Lewandowska, 2019: 263; Manero Sorolla, 1993: 134). A esto cabría sumar que, en sus fundaciones francesas y flamencas, Ana se valió de las Constituciones Teresianas de 1567 y no de las aceptadas por la orden en el capítulo de Alcalá de 1581, las cuales se mantendrían hasta después de su muerte, no sin conflictos por ello (Moriones, 2015: 390-391).

Todos estos episodios no nos hacen sino pensar que Ana de Jesús fue, efectivamente, vista como una figura problemática en el seno de su orden. Presumiblemente, ella misma fue consciente de esta imagen que, especialmente parte de las jerarquías masculinas, tenían sobre ella. Aunque era vista como una mujer también afable, amable y virtuosa (Puerto de Jesús, 2004: 274), todas estas características no estaban reñidas con su capacidad de actuación y su ánimo para intervenir en lo que considerase propio, lo que le pudo generar ciertas tensiones con las autoridades. Esto nos invita a pensar que, además de tal vez no coincidir con el modelo teresiano de escritura femenina, no quiso generar más polémicas narrando

su vida y estos episodios desde su punto de vista, o lo que ocurría en su camino espiritual que podía justificar sus acciones.

Así, todo lo expuesto permite plantear que Ana de Jesús se negó a escribir su autobiografía por sí misma. Ya fuese por evitar más conflictos o porque sus aspiraciones personales no coincidían con el tipo de modelo que debía constituirse, el caso es que no obedeció o no atendió a las peticiones de diversos religiosos. Independientemente de los motivos, su caso es de gran interés porque nos muestra los límites que existieron en la obediencia y en la escritura por mandato.

Ana de Jesús se negó y no cedió, lo que en la construcción de su biografía posterior se justificó en base a su humildad, sin criticar su «desobediencia» a este respecto. En cualquier caso, hay que considerar que la imagen que se transmitió de ella fue la formulada por sus compañeras en textos y obras posteriores en el contexto de un proceso de beatificación, lo que animaba a un discurso más estereotipado y lleno de virtudes (Atienza, 2015 y 2017b). En esta línea, la humildad justificaba su rechazo a la escritura, su falta de vocación al respecto, al menos en lo que se refería a hablar de sí misma. Su negativa marcaba la existencia de unos límites claros en la sujeción y dependencia femenina. En lo que respecta a la escritura por mandato, tanto el de Ana de Jesús como otros casos (Arenal, Schlau, 2010: 266-271) parecen claros a la hora de proponer un límite, un coto a la obediencia, que no se daba siempre ni de forma ciega. Se establecía así una frontera a los mandatos, que nos da pie a considerar que aquellas que sí escribieron, efectivamente lo hicieron porque una parte de sí mismas así lo quiso.

5. REFLEXIONES FINALES

Algunos trabajos han señalado como la escritura que se daba desde los conventos femeninos siempre estaba controlada y supervisada por las jerarquías masculinas (Baranda Leturio, Marín Pina, 2014: 11). No negamos la veracidad de esta afirmación, pero sí creemos que puede puntualizarse y matizarse, planteando que se *pretendía y buscaba* que esta escritura estuviese siempre controlada por los religiosos hombres. Era una aspiración, pero, como vemos no una realidad. En última instancia algunas de estas mujeres pudieron decidir o influir en sus mandatarios acerca de si escribir o no.

Como hemos visto existió vocación, pero también se dieron resistencias e incluso negativas. Todas estas realidades coexistieron y es algo a considerar a la hora de estudiar la escritura por mandato: los casos que se engloban bajo esta denominación son una parte de esta

realidad, pero no muestran todas las facetas de unas dinámicas que se incluyeron, en su gran mayoría, en el seno de las relaciones espirituales entre confesores y monjas.

Las circunstancias particulares de cada religiosa pudieron ser un factor determinante: su posición en la jerarquía claustral pudo generar un mayor número de presiones para empezar a escribir, para aceptar el mandato, pero también para cesar en esta actividad. Algunas de ellas actuaron con independencia y autonomía, atendiendo o no a estas limitaciones. También existió diversidad a la hora de expresar estas realidades. Hubo religiosas que relataron la forma en la que aceptaron esos mandatos de sus confesores o, al contrario, se resistieron a ellos, mientras que otras no narran cómo se produjeron estas conversaciones ni cómo fueron sus reacciones, indicando simplemente que su producción respondía a la decisión de su superior. Esta realidad puede dificultar, aunque no llega a impedir, aproximarnos precisamente a sus opiniones y formas de actuar al respecto.

Cecilia del Nacimiento, Úrsula Micaela Morata y Ana de Jesús (Lobera) representan, cada una de ellas, tres formas muy diferentes de responder y de abordar la escritura por mandato, pero no fueron las únicas. Existieron realidades muy dispares entre unas y otras, así como también pudieron darse momentos diferentes en sus propias experiencias: momentos de más o menos simpatía hacia la escritura que evolucionaron en el tiempo. Pero a través de sus casos particulares sí podemos plantear que existieron límites y reacciones diferentes, también a la hora de enfrentarse a la obediencia, que no fue total. Por tanto, el mandato tuvo sus límites y podría decirse que la escritura que se enmarcó en esta orden y que ha sido calificada como tal, no siempre respondió a estos parámetros. Hubo aspiraciones y deseos, toda una escala de reacciones diferentes, en las que estas mujeres también pudieron expresarse a través de recursos variados.

6. BIBLIOGRAFÍA

ALABRÚS IGLESIAS, Rosa María y GARCÍA CÁRCEL, Ricardo (2015): *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*, Madrid, Cátedra.

ALONSO MEDEL, Rocío (2023): «El hacer poético en el Carmelo vallisoletano: la obra poética de Cecilia del Nacimiento (1570-1646)» en Carlos Mata Induráin, Ariel Núñez Sepúlveda, Miren Usunáriz Iribertegui, (coord.), «*Multum legendum*». *Actas del XII Congreso Internacional Jóvenes Investigadores Siglo de Oro (JISO 2022)*, Pamplona, Universidad de Navarra, pp. 15-32.

AMELANG, James (2005): «Autobiografías femeninas» en Isabel Morant (dir.), *Historia de las mujeres en España y América Latina. Vol. II. El mundo moderno*, Madrid, Cátedra, pp. 155-168.

Arenal, Electa, Schlau, Stacey (2010): *Untold Sisters: Hispanic Nuns in Their Own Works*, Mexico, University of New Mexico Press.

ATIENZA LÓPEZ, Ángela (2015): «“Nosotras, ellos, nuestra orden”. Una revisión en torno a los tiempos fronterizos en el Carmen Descalzo, c. 1585-1596» en José Luis Betrán, Bernat Hernández, y Doris Moreno, (eds), *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, Bellaterra, Universidad Autónoma de Barcelona, pp. 229-242.

ATIENZA LÓPEZ, Ángela (2017a): «Los primeros relatos biográficos de Ana de Jesús: los escritos y testimonios de sus compañeras» en Elisabetta Marchetti (ed.), *Attraverso il tempo. Teresa di Gesù: la parola, il modello, l'eredità*, Ravenna, Longo Editore, pp. 98-100.

ATIENZA LÓPEZ, Ángela (2017b): «La intervención femenina sobre la escritura masculina», *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2, pp. 65-96.

BARANDA LETURIO, Nieves (2011): «Fundación y memoria en las capuchinas españolas de la Edad Moderna» en Gabriella Zarri, Nieves Baranda Leturio (coord.), *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, secc. XV-XVII*, Florencia, Firenze University Press, pp. 180-182.

BARANDA LETURIO, Nieves y MARÍN PINA, Mª Carmen (2014): «El universo de la escritura conventual femenina: deslindes y perspectivas», en Nieves Baranda Leturio, Mª Carmen Marín Pina (coord.), *Letras en la celda: Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*, Madrid, Iberoamericana-Vervuert, pp. 11-46.

BARBEITO CARNEIRO, María Isabel (2007): *Mujeres y literatura del siglo de oro (espacios profanos y espacios conventuales)*, Madrid, Safekat.

BORREGO GUTIÉRREZ, Esther (2020): «Un manuscrito perdido (1601-1602) y dos Relaciones de mercedes (1629, 1633) de Cecilia de Nacimiento: la autobiografía mística sobre el modelo teresiano» en Francisco Domínguez Matito, Juan Manuel Escudero Baztán, Rebeca Lázaro Niso, (coord.), *Mujer y sociedad en la literatura del Siglo de Oro*, Madrid, Iberoamericana, pp. 31-49.

CASTILLO GÓMEZ, Antonio (2008): «Dios, el confesor y la monja. La autobiografía espiritual femenina en la España de los siglos XVI y XVII» *Syntagma: Revista del Instituto de Historia del Libro y de la Lectura*, 2, pp. 59-76.

CORTÉS SEMPERE, Mª Carmen (2014): «La fundación de las clarisas capuchinas en Alicante. La Madre Úrsula Micaela Morata», en Manuel Peláez del Rosal (dir.), *Las Clarisas, ocho siglos de vida religiosa y cultural*, Córdoba, Asociación Hispánica de Estudios Franciscanos, pp. 153-166.

DÍAZ CERÓN, José María (1970): «La vida mística en la M. Cecilia del Nacimiento, OCD (1570-1646)», *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 28/54, p. 247-332.

DÍAZ, Mónica (2007): «Biografías y hagiografías: la diferente perspectiva de los géneros» en Beatriz Mariscal Hay y María Teresa Miaja de la Peña (coord.), *Las dos orillas: actas del XV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas. Monterrey, México, del 19 al 24 de julio de 2004*. Vol. 3, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 535-546.

DOBNER, Cristiana (OCD) (2011): «Cecilia del Nacimiento `mucho más que mujer'», *Monte Carmelo*, 119/1, pp. 55-86.

ÉCHANIZ SANS, María (1995): «El cuerpo femenino como encarnación de Cristo: María de la Visitación, la monja de Lisboa (s. XVI)», *Duoda: Revista d'estudis feministes*, 9, pp. 27-45.

FERNÁNDEZ FRONTELA, Luis Javier (2013): «Cecilia del Nacimiento, monja carmelita descalza y escritora», *Revista de Espiritualidad*, 72, pp. 159-192.

FERNÁNDEZ LUZÓN, Antonio (sf): «María Lobo de Meneses», en Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico electrónico* (en red, <https://dbe.rah.es/biografias/45319/maria-lobo-de-meneses>) (Consultado el 24/04/2024).

FERRÚS ANTÓN, Beatriz (2004): *Discursos cautivos: convento, vida, escritura*, Valencia, Universidad de Valencia.

GUTIÉRREZ NÚÑEZ, Francisco Javier (2012): «Patronazgo, mecenazgo y fundación del convento de Jesús, María y José, de Aracena (Huelva): 1657-1674» en Gerhard Illi (coord.), *Actas XXV Jornadas del Patrimonio de la Comarca de la Sierra, Castaño del Robledo (Huelva)*, Huelva, Diputación provincial de Huelva, pp. 423-448

HALICZER, Stephen (2002): *Between Exaltation and Infamy. Female Mystics in the Golden Age of Spain*, Oxford, Oxford University Press.

HERPOEL, Sonja (1998): «“Al fin soi muger”. Mujeres vistas por sí mismas» en María Cruz García de Enterría y Alicia Cordón Mesa (ed. lit.), *Actas del IV Congreso Internacional de la Asociación Internacional Siglo de Oro*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá de Henares, pp. 799-806.

HERPOEL, Sonja (1999), *A la zaga de Santa Teresa: Autobiografías por mandato*. Ámsterdam-Atlanta, Rodopi.

HUERGA TERUELO, Álvaro (OP) (1959): «La vida seudomística y el proceso inquisitorial de sor María de la Visitación «La monja de Lisboa»», *Hispania Sacra*, 12, pp. 35-130.

IRIARTE, Lázaro (1982): «La beata María Ángela Astorch, escritora mística (1592-1665)», *Estudios franciscanos*, 83, pp. 253-275.

JIMÉNEZ SÁENZ DE TEJADA, Marta (2023): «La Madre Ana Felipa de los Ángeles: una Vida marcada por los confesores», en Héctor Linares González y Daniel Ochoa Rudi (eds.), *En el paraíso de los altares. Élites eclesiásticas, poder, mediación, y mecenazgo en el mundo ibérico moderno, siglos XVI-XVIII*, Madrid, Doce Calles, pp. 451-468.

LAVRIN, Asunción y LORETO LÓPEZ, Rosalva (2002): *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana: siglos XVII y XVIII*, Puebla-Ciudad de México, Universidad de las Américas y Archivo General de la Nación.

LEWANDOWSKA, Julia (2019): *Escritoras monjas: autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglos de Oro*, Madrid, Iberoamericana Vervuert.

MALENA, Adelisa (2012): «Ego-documents or 'Plural Compositions'? Reflections on Women's Obedient Scriptures in the Early Modern Catholic World», *Journal of Early Modern Studies*, 1, pp. 97-113.

MANERO SOROLLA, María Pilar (1991): «Ana de Jesús vista por Henri Bremond: un caso de comprensible incomprendión», *Scriptura*, 6-7, pp. 25-40.

MANERO SOROLLA, María Pilar (1993): «Ana de Jesús: cronista de la fundación del Carmen de Granada», Villegas, Juan (coord.), *Filología*, 1/2, pp. 121-147.

MANERO SOROLLA, María Pilar (2000): «Ana de Jesús y las biografías del Carmen Descalzo», en Florencio Sevilla Arroyo, Carlos Alvar Ezquerra (coord.), *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: Madrid 6-11 de julio de 1998*, Barcelona, Castalia, pp. 145-153.

MANRIQUE, Ángel (OCist) (1632): *La venerable madre Ana de Jesús, discípula y compañera de la S.M. Madre Teresa de Jesús, y principal aumento de su orden, Fundadora de Francia y Flandes*, Bruselas, Lucas de Meerbeeck.

MARCHANT RIVERA, Alicia (2018): *La cultura escrita de la clausura española*, Comares, Granada.

MORATA, Úrsula Micaela (OSCCap) (1999): *Memorias de una monja del siglo XVII. Autobiografía de la madre Úrsula Micaela Morata, Capuchina (1628-1703)*, Alicante, Hermanas Clarisas Capuchinas de Alicante.

MORIONES, Ildefonso (OCD) (2015): «La santa libertad en el magisterio teresiano», *Scripta Theologica*, 47, pp. 377-396.

PENA GONZÁLEZ, Miguel Anxo (OFMCap): «Beata María Ángela Astorch», en Real Academia de la Historia, *Diccionario Biográfico electrónico* (en red, <https://dbe.rah.es/biografias/17483/beata-maria-angela-astorch>) (Consultado el 24/04/2024)

PÉREZ GONZÁLEZ, María José (2020): «"Lo que nos queremos": carta de Ana de Jesús a Beatriz de la Concepción», *Revista de espiritualidad*, 79, pp. 503-524.

PEREDA ESPESO, Felipe (2018): «Vox Populi: Carnal Blood, Spiritual Milk, and the Debate Surrounding the Immaculate Conception, ca. 1600», *Medieval Encounter*, 24, pp. 286-334.

POUTRIN, Isabelle (1995): *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderna*, Madrid, Casa de Velázquez.

PUERTO DE JESÚS, María del (OCD) (2004): «Ana de Jesús, profeta de ayer y hoy», *Revista de Espiritualidad*, 251-252, pp. 251-299.

RHODES, Elizabeth (2007): «Gender in the night: Juan de la Cruz and Cecilia del Nacimiento», *Calíope*, 13/2, pp. 39-61.

RODES LLORET, Fernando (coord.) (2014): *Sor Úrsula Micaela Morata: vida y muerte (estudio biográfico y antropológico-forense)*, Alicante, Universidad de Alicante.

SAN JERÓNIMO, Manuel de (OCD) (1710): *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la Primitiva Observancia, hecha por Santa Teresa de Jesús en la antiquísima Religión fundada por el gran Profeta Elias*, Tomo VI, Imp. Gerónimo de Estrada, Madrid.

SERRANO Y SANZ, Manuel (1905): *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*. Vol. II, Madrid, Revista de Archivos, bibliotecas y museos.

TORRES, Concepción (1995): *Ana de Jesús. Cartas (1590-1621). Religiosidad y vida cotidiana en la clausura femenina del Siglo de Oro*, Salamanca, Universidad de Salamanca.

URKIZA, Julen (1997): «Escritos y documentos de Ana de Jesús» en *Monte carmelo*, 105, pp. 549-557.

VÁZQUEZ, José Andrés (1944): «La venerable Madre Trinidad. Una mística serrana», *Archivo hispalense: Revista histórica, literaria y artística*, II/5, pp. 223-253

WEBER, Alison (1990): *Teresa de Ávila and the Rhetoric of Femenity*, New Jersey, Princeton University Press.

ZARRI, Gabriella (2014): «La scrittura monastica», en Nieves Baranda y María Carmen Marín Pina (coord.), *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, pp. 49-64.