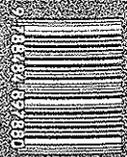


IBEROAMERICANA  
VERVUERT



Entre los cientos de nombres de mujeres de la Edad Moderna recuperados por la historia literaria muchos son de monjas. Aunque algunas de estas escritoras hayan sido ya estudiadas y apreciadas, la gran mayoría sigue constituyendo un misterio y, por ello, un reto a nuestro conocimiento. Este volumen reúne a un buen grupo de expertos en el tema que abordan el mundo conventual como una esfera cultural con sus propias dinámicas. Unas pertenecen al espacio interno, en sus dimensiones privada o colectiva; otras lo vinculan con su entorno físico y humano inmediato; y algunas lo expanden a tierras lejanas, actuando como agentes de transferencias insospechadas. Las relaciones sociales, las lecturas, las sorprendentes modalidades de la escritura o la compleja revisión de las tradiciones heredadas son motivo de análisis en estos artículos que se sitúan en la intersección entre los estudios de género, la historia literaria y cultural y la historia religiosa de la Península Ibérica entre los siglos XVI y XVIII.

NIEVES BARANDA LETURIO es catedrática de Literatura Española en la UNED, especialista en escritoras españolas de la Edad Moderna y directora del proyecto de investigación BIESES del que surge este volumen.

M.<sup>a</sup> CARMEN MARÍN PINA es profesora titular de Literatura Española en la Universidad de Zaragoza; su investigación se centra principalmente en la narrativa caballeresca y en las escritoras españolas de la Edad Moderna.

NIEVES BARANDA LETURIO  
M.<sup>a</sup> CARMEN MARÍN PINA (EDS)

32

Letras en la celda



NIEVES BARANDA LETURIO  
M.<sup>a</sup> CARMEN MARÍN PINA  
(EDS)

Letras en la celda

Cultura escrita  
de los conventos femeninos  
en la España moderna



TIEMPO EMULADO

TIEMPO EMULADO  
HISTORIA DE AMÉRICA Y ESPAÑA

La cita de Cervantes que convierte a la historia en “madre de la verdad, émula del tiempo, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo porvenir”, cita que Borges reproduce para ejemplificar la reescritura polémica de su “Pierre Menard, autor del Quijote”, nos sirve para dar nombre a esta colección de estudios históricos de uno y otro lado del Atlántico, en la seguridad de que son complementarias, que se precisan, se estimulan y se explican mutuamente las historias paralelas de América y España.

Consejo editorial de la colección:

Walther L. Bernecker  
(Universität Erlangen-Nürnberg)

Arndt Brendecke  
(Ludwig-Maximilians-Universität München)

Jorge Cañizares  
(The University of Texas at Austin)

Jaime Contreras  
(Universidad de Alcalá de Henares)

Pedro Guibovich Pérez  
(Pontificia Universidad Católica del Perú)

Elena Hernández Sandoica  
(Universidad Complutense de Madrid)

Clara E. Lida  
(El Colegio de México)

Rosa María Martínez de Codes  
(Universidad Complutense de Madrid)

Pedro Pérez Herrero  
(Universidad de Alcalá de Henares)

Jean Piel  
(Université Paris VII)

Barbara Potthast  
(Universität zu Köln)

Hilda Sabato  
(Universidad de Buenos Aires)

Nigel Townson  
(Universidad Complutense de Madrid)

Nieves Baranda Leturio / M.<sup>a</sup> Carmen Marín Pina  
(eds.)

LETRAS EN LA CELDA

Cultura escrita de los conventos femeninos  
en la España moderna

Este libro ha sido posible gracias a la ayuda del Ministerio de Economía y Competitividad FFI2011-15605-E, Acciones complementarias, y se vincula a los resultados de los proyectos de investigación FFI2009-08517 y FFI2012-32764, financiados por el mismo organismo.

Derechos reservados

© Iberoamericana, 2014  
Amor de Dios, 1 – E-28014 Madrid  
Tel.: +34 91 429 35 22  
Fax: +34 91 429 53 97

© Vervuert, 2014  
Elisabethenstr. 3-9 – D-60594 Frankfurt am Main  
Tel.: +49 69 597 46 17  
Fax: +49 69 597 87 43

info@iberoamericanalibros.com  
www.ibero-americana.net

ISBN 978-84-8489-788-0 (Iberoamericana)  
ISBN 978-38-6527-335-7 (Vervuert)

Depósito Legal: M-8760-2014

Impreso en España

Diseño de cubierta: Carlos Zamora

Ilustración de cubierta: Lorenzetti Pietro (1280-1285 ca./ 1348): *Beata Umiltà detta i suoi sermoni*. Florencia, Galleria degli Uffizi.

Este libro está impreso íntegramente en papel ecológico sin cloro.

## ÍNDICE

### PRÓLOGO

El universo de la escritura conventual femenina: deslindes y perspectivas

NIEVES BARANDA LETURIO, *UNED* / M.<sup>a</sup> CARMEN MARÍN PINA,  
*Universidad de Zaragoza* .....

11

### LA ESCRITURA EN LOS CLAUSTROS: AMPLITUD Y VARIEDAD

La scrittura monastica

GABRIELLA ZARRI, *Università 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, *University of Miami* ..... 133

¿Para qué servían los libros de revelaciones de mujeres?  
Deleites místicos, movilización católica y entretenimiento  
devoto en la España barroca  
ISABELLE POUTRIN, *Université Paris-Est Créteil* ..... 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, *Universidad de Alcalá de Henares* ..... 159

#### LECTURAS Y REESCRITURAS

La puesta en escena de la revelación en las *Vidas* de sor Juana  
de la Cruz (1481-1534)  
MARÍA LUENGO, *Universidad Complutense de Madrid* ..... 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, *Universidad Pontificia de Comillas,  
Madrid* ..... 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, *Universidad de Castilla-La Mancha* ..... 207

Una revisión de los posibles aspectos caballerescos en la obra de  
santa Teresa: *Las Moradas*  
AXAYÁCATL CAMPOS GARCÍA ROJAS, *Universidad Nacional Autónoma  
de México* ..... 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, *Universidad de Barcelona* ..... 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 ALVIRA, *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", Universidad de Varsovia .....	393
Poesía y clausura en la isla de Cerdeña: las capuchinas del convento de San José de Sássari MARINA ROMERO FRÍAS, Università di Sassari .....	405
La enunciación lírica en las <i>Rimas várias</i> (1646) de sor Violante do Céu MARÍA DOLORES MARTOS PÉREZ, UNED .....	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



## ¿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  
*Universidad Pontificia Comillas (Madrid)*

La memoria de los escritos de mujeres constituye una de las principales cuestiones de estudio en nuestra tarea de reconstrucción de la obra histórica femenina. En concreto, resulta fundamental para una adecuada valoración de la denominada "escritura de mujeres", que tanta problemática hermenéutica plantea en sus rasgos característicos y en su inclusión/exclusión del hecho literario (Graña, 2002). Sobre todo porque la crítica especializada enfatiza el peso de la recepción de los textos por los lectores como elemento constitutivo de la literatura y es ésta una fase del proceso donde suele perderse la pista de los textos femeninos por su desautorización y silenciamiento (Rivera, 1994; Parra, 1995; Luna, 1996; Cabré, 1996). Sin embargo, aunque estas afirmaciones son extensibles a la tarea creadora general, a la ciencia y al pensamiento, no cabría dudar, a la luz de los avances actuales, que no explican toda la realidad.

Entre otras cosas, porque históricamente ha habido ámbitos vivenciales donde es posible percibir líneas de comunicación. Así, la vida religiosa como contexto de producción y difusión femenina de textos, de pensamiento y de arte donde es posible percibir la ginecoherencia de saberes y el círculo sexuado lectora/escritora, asentados en la autoridad materna, señalados como rasgos característicos de las fenomenologías femeninas de transmisión-recepción (Cabaleiro-Botinas, 1995; Surtz, 1995; Luna, 1996; Sartori, 1996). También, porque ya resulta evidente que los cánones forjados por la ciencia oficial no han hecho justicia a la experiencia femenina: no se ha tenido en cuenta a la hora de definirlos y, por ello, suele silenciarse o valorarse en términos de anomalía y/o subsidiariedad. Quiere esto decir que el análisis de la

realidad de las mujeres sin duda mostrará formas propias de entender la obra de creación y su difusión que han de llevar a revisar las nociones establecidas.

Con la intención de aportar algunas reflexiones sobre la cuestión del “canon literario femenino” y de la forja de un pensamiento de mujeres, dedico estas páginas a la problemática de la transmisión de la obra femenina entendida como clave de comprensión de la actividad creadora. El notorio peso de la recepción en los procesos de creación de las mujeres invita a combinar el estudio de las vías de producción-transmisión con su orden inverso, considerando las peculiaridades del trío recepción-creación-escritura en la experiencia femenina. La necesaria flexibilización en el abordaje del hecho literario que esto comporta se ve intensificada por otras características, entre ellas el que las creaciones de las mujeres y sus procesos de transmisión suelen rebasar los moldes del universo escrito para incluir otras formas comunicativas, o mezclar uno y otras. Si es tarea necesaria combinar el análisis manuscrito con la transmisión oral, memorizada (Graña, 2002: 431) y visual (Graña, 2003), conviene también flexibilizar qué entendemos por “recepción”. Algunas autoras vienen reflexionando sobre la “recepción indirecta” y los “campos de resonancia” y han planteado la conveniencia de buscar “ideas” o “modos de decir” (Garí, 1995: 111). A sabiendas de la dificultad de determinar el camino seguido y de lo delicado que resulta, este planteamiento contribuiría a caracterizar la obra femenina en dimensiones significativas (Arenal-Schlau, 1989; Garí, 1995: 111-114).

Hace tiempo que la lectura de los textos generados por la comunidad de Santa María de la Cruz de Cubas en torno a Juana de la Cruz (1481-1534) me resultaba impactante por la inmediatez con que me hacía conectar con visionarias medievales. El deseo de visibilizar algunas de las más llamativas “resonancias” fue el impulso inicial de estas páginas. Después brotó la necesidad de subrayar las diferencias. Así, el estudio de la transmisión de textos llevó a los procesos de creación de un pensamiento propio. Ante este panorama, surgen dudas inevitables: las sintonías percibidas ¿obedecen a la recepción de la obra femenina anterior o son coincidencias que muestran inquietudes y formas de pensar específicamente de mujeres y que se habrían plasmado *ex novo* en el tiempo, como si ellas hubiesen estado inventando continuamente la rueda? (Lerner, 1993: 249); ¿cuáles y cuántas familiaridades respondieron al influjo de obras femeninas y/o masculinas? En esta ocasión no puedo ofrecer respuestas ni un análisis exhaustivo, pero sí quisiera señalar algunas de las coincidencias más llamativas, aunque sin olvidar que hay más y que conectan con otras autoras que aquí no cito.

## I. ALGUNAS “RESONANCIAS” FEMENINAS EN EL *CONORTE*. UNA PRIMERA APROXIMACIÓN

El libro denominado *Conorte*, fruto de la puesta por escrito de la predicción visionaria de Juana de la Cruz, muestra interesantes sintonías femeninas en aspectos formales, planteamientos y contenidos teológicos. Entre sus fundamentos compositivos, destaca el empleo de la analogía y el modo peculiar como se expresa y explica. Propia de la exégesis medieval y de una parte destacada de la escritura de espiritualidad donde podía vincularse a prácticas de oración-meditación (Cirlot/Garí, 1999: 177), en los textos revelados fue la vía elegida por Dios para comunicarse y hacer comprensible su mensaje. Sin olvidar el precedente de Hildegarda de Bingen –siglo XII–, destacan las conexiones con Matilde de Magdeburgo –siglo XIII– y Brígida de Suecia –siglo XIV–. Ésta subraya su idoneidad en sus *Revelaciones*, donde Dios se manifiesta mediante semejanzas y figuras (Anónimo, 1901: 106 y 127), igual que en el *Conorte*. Más concretamente, la relación analógica tierra-cielo, hilo conductor de este texto, es una forma de comprensión simbólica vinculada a la tradición profética femenina. Las coincidencias son también muy notables en la estructura compositiva: sobre todo en las descripciones de cómo se celebran en el cielo las mismas fiestas litúrgicas de la tierra o de los diálogos que allí se entablan, a las que sigue una explicación de su significado (Anónimo, 1901: 430; Cirlot/Garí, 1999: 161; Matilde de Magdeburgo, 2004: 57-58). Por lo que se refiere al pensamiento teológico, me limito a indicar algunas de las sintonías más destacadas en los epígrafes que siguen.

### 1.1. La feminidad de Dios

Uno de los temas centrales del *Conorte* es la inclusión de la feminidad en la noción del ser de Dios. Ciertamente la feminidad de Dios, entendida en una dimensión de maternidad e identificada con la segunda de las tres personas trinitarias, contaba con tradición en la literatura espiritual de Occidente (Bynum, 1982). Cubas se inscribe en ella, pero coincidiendo con algunas de las aportaciones más características de visionarias y místicas de los siglos XII al XIV: Hildegarda de Bingen, Clara de Asís, Margarita de Oingt y Juliana de Norwich.

Partiendo del marco de referencia general que entiende la obra redentora de Cristo como ejercicio materno por cuanto salva y, en consecuencia, da a luz a las almas redimidas, el *Conorte* coincide con Margarita de Oingt en la analogía entre la Pasión y un parto doloroso, incluso en su conexión con el texto de Lucas 22:44. En su *Pagina meditationum*, Margarita hace del Mesías

objeto de contemplación en su cuerpo sufriente y lo asocia a la maternidad: toda su vida habría sido el embarazo y, el parto, la muerte en la cruz:

cuando se acercó el tiempo en que debías parir, fue tanto el sufrimiento que *tu santo sudor fue como gotas de sangre que corrían por tu cuerpo hasta la tierra* [Luc. 22:44]... ¡Ay, dulce señor Jesucristo! ¿Quién vio nunca a ninguna madre sufrir así en el parto? Pero cuando llegó la hora del parto, fuiste colocado en el duro lecho de la cruz... Y ciertamente no era admirable que todas tus venas se rompieran cuando estabas pariendo el mundo entero en un solo día... (Cirlot/Garí, 1999: 176-177).

El *Conorte* la emplea en varios sermones. En el dedicado al Buen Pastor sirve para contraponer la figura de Jesucristo a los pastores del mundo sobre un trasfondo de intensa crítica eclesial. La identificación materna se funda en el sufrimiento físico del parto-Pasión y conlleva el comportamiento misericordioso y benigno con los hijos-pecadores:

Si a vosotros os hubieran costado las ánimas lo que a mí me costaron, y las hubierais comprado en el mercado por tan gran precio de sangre como yo las he comprado, y si las hubierais parido con tantos dolores y azotes y llagas y heridas como yo las parí, no las destruiríais ni descomulgaríais... (García de Andrés, 1999, I: 730).

Se retoma en el importante sermón de la Creación, pieza clave del ciclo y último de los transcritos. Se parte de la frase "Hijo, no desprecies la disciplina de tu padre ni desampares ni dejes la ley de tu madre", reformulación de varias citas del Antiguo Testamento (Pro 3:11 y 23:22; Heb. 12:5), para seguir una triple argumentación con el elemento común del carácter materno del Hijo. Fundado en su misión salvífica, volvía a darse la asociación sufrimiento físico-maternidad-misericordia. En las expresiones empleadas para describir el primero, en parte extraídas del Evangelio de Lucas, se percibe el paralelo con Margarita. Cristo es madre física y madre de salvación porque

como le costamos tan caros y *el parto con que nos parió fue tan fuerte que gotas de sangre le hacían sudar*, no puede hacer otra cosa sino rogar y abogar continuamente delante del Padre por nosotros como madre muy piadosa, deseando que nos salvemos y salgan a luz nuestras ánimas porque sus dolores y tormentos no sean en vano padecidos (García de Andrés, 1999, II: 1471-1472).

La analogía con la madre que pare fundamentaba la misericordia del Hijo y también la verdad de su magisterio, con la que se identificaba la se-

gunda parte de la cita veterotestamentaria. Finalmente, una última coincidencia con Margarita se daba en el hecho de presentarse Cristo como la "verdadera madre". Hay que confiar en él y en su mensaje porque

Así como *la madre que pare el hijo* y le ama tanto que pondría la vida por él, *según los dolores le costó en el parto*, no le enseñaría cosa con que le pongan en la horca. Que así, por semejante, nunca él engañó a nadie ni engaña ni engañará... Yo que *soy tu verdadera y benigna y piadosa y entrañal madre*, te enseñé una ley la más firme y fuerte y buena y verdadera y clara que jamás fue ni será (García de Andrés, 1999, II: 1472).

Juliana de Norwich, además de presentar también a Cristo como "verdadera madre", usaba la analogía entre la madre que amamanta y el Cristo que alimenta con su cuerpo mediante la eucaristía, analogía con larga tradición y repetidamente empleada en el *Conorte* en referencia eucarística directa o describiendo cómo en el cielo salen manjares de las llagas de Cristo: los que se recrean con ellos se comparan a los niños que, tras haber mamado, se quedan dormidos (Juliana de Norwich, 2002: 177; García de Andrés, 1999, I: 740; II: 1300). Pero una de las mayores aportaciones de Juliana radica en haber incluido el concepto materno en la explicación del ser trinitario de Dios y en el vínculo entre éste y el ser humano creado a su imagen y semejanza. Aunque el *Conorte* no ofrezca coincidencia plena en los contenidos ni resuenen frases o expresiones, sí hay sintonía temática.

No hallamos ecos de la gran aportación original de Juliana en su definición de la maternidad trinitaria de Dios (Bynum, 1989: 136), que actuaría como tal en la creación, redención y glorificación final (Cirlot/Garí, 1999: 275-276). Sin embargo, resulta llamativa la coincidencia de incluir la femineidad en el ser trinitario y en referencia directa a la obra de creación. Si Juliana escribía: "en nuestra creación, Dios todopoderoso es nuestro Padre amoroso, y Dios todo sabiduría es nuestra Madre amorosa, con el amor y la bondad del Espíritu Santo, un solo Dios, un solo Señor" (Juliana de Norwich, 2002: 171), Juana de la Cruz y/o sus amanuenses, refiriéndose a la mencionada cita veterotestamentaria, afirmaban en el sermón de la Creación que en dichas palabras hablaba toda la Trinidad por conexión analógica e identificaban sus contenidos con las cualidades de sus tres personas. La palabra "hijo" remite al amor, virtud y caridad de Dios, que pertenecen al Espíritu Santo; en la parte "no desprecies la disciplina de tu padre", muestra Dios las cualidades de poderío, fortaleza, dignidad y majestad, que pertenecen al Padre; en la última parte -"ni desampares ni dejes la ley de tu madre"- se revelaba el componente materno identificado con el Hijo, ya comentado.

Si Juliana ligaba las cualidades de la Trinidad al ser humano creado por Dios a su imagen y semejanza, el *Conorte* hacía más explícita la conexión entre la sexuación trinitaria y el origen de la humanidad. El sermón de la Creación presentaba la diferencia sexual como manifestación de la Trinidad en el ser humano, que en la duplicidad sexual actuaría como signo suyo. Así, el varón significa y representa a la persona del Padre y la mujer significa a la del Hijo identificándose en su humildad, obediencia, piedad, mansedumbre y capacidad de perdón, así como en la sabiduría por cuanto tiene ingenio y agudeza como Jesucristo “es la sabiduría del Padre”, un paralelo completado con el ángel, representante del Espíritu Santo. Esta capacidad de las mujeres para significar a Cristo contaba con su propia tradición femenina. Ya santa Hildegarda la había señalado. Y, en la escuela franciscana de espiritualidad de la que participaba el convento de Cubas, Clara de Asís enseñaba a sus religiosas a ser “espejos de Cristo” e irradiar su imagen (Hildegarda de Bingen, 2009: 357; Omaechevarría, 1982: 390, 341). El *Conorte* proponía además un modelo relacional entre los sexos: la interrelación amorosa entre el hombre, la mujer y el ángel, en un interesante paralelo trinitario. Si las tres personas de la Trinidad no pueden dejar de ser tres y, al tiempo, un solo Dios, “así el hombre y la mujer y el ángel nunca pueden dejar de vivir y ser permanentes para siempre” y en el cielo habrán de estar “en un amor y ayuntamiento y caridad y voluntad” (García de Andrés, 1999, II: 1456-1457). Difiere en esto de Juliana, que se limita a subrayar la interrelación de las personas trinitarias sobre la unidad sustancial y la interrelación-unidad en el ser humano sexuado y formado por cuerpo y alma (Juliana de Norwich, 2002: 163). Aunque el *Conorte* señala la unión eterna con Dios, enfatiza una gran diferencia con el ser humano: Él es sólo uno, en esencia y en sustancia, aunque sea Trino en personas, pero “nosotros somos tres, cada uno de su manera y calidad y substancia” (García de Andrés, 1999, II: 1457). Subrayemos que resulta mayor el eco de Hildegarda, aunque tampoco pleno: concebía a la mujer en la creación como “la forma de espejo” y señalaba que significa la humanidad del Hijo; además, afirmaba la interrelación complementaria entre el varón y la mujer, pues el uno no puede existir sin el otro (Hildegarda de Bingen, 2009: 357).

Aunque Juliana de Norwich está muy cercana a la materia y a la divinización de la carne (Cirlot/Garí, 1999: 278-279), la aportación más audaz del *Conorte* respecto a la sexuación de la divinidad no encuentra paralelo en ella. Su identificación entre Jesucristo y el sexo femenino no es sólo analógica, pues afecta a su misma persona, humana y divina, en función de su origen (Graña, 2009, 2011). Un origen que es en Dios, pero también en una mujer, María, por su encarnación. Tratan de ello varias partes del

libro, especialmente el sermón del Domingo de Ramos. Aquí, sobre un trasfondo de crítica a los eclesiásticos y pastores de almas, Jesús evidencia su singular humanidad, más delicada y tierna por el hecho de ser hijo de Dios y de mujer y no de varón. Un origen exclusivamente materno de su carne que, además, le confiere un carácter sexuado peculiar en ruptura con los estereotipos de género. De ahí que se autodenomine “Nuestro Señora Jesucristo” o que el arcángel Gabriel, hablando con María, se refiera a “Nuestra Señora Dios e Hijo tuyo”. Además, esa carne que ha tomado de María es inmaculada y testimonia su divinidad permitiendo el conocimiento de Dios (García de Andrés, 1999, I: 576-614, 342; Graña, 2009). En estos temas, la conexión más evidente remite a santa Brígida.

## 1.2. La mariología visionaria

Hay gran familiaridad entre el *Conorte* y las *Revelaciones* de santa Brígida (Graña, 2010) y resulta especialmente notoria en el lugar teológico central de la Virgen y su papel catalizador. Ambos textos defienden cuestiones que sólo siglos después se definirían dogmáticamente: la Inmaculada Concepción y la Asunción, un peso específico textual que se corresponde con el relevante papel otorgado a la Virgen en la historia de la salvación. Brígida y Juana, en su función de profetisas y “nuevas apóstolas” de palabra inspirada, amplían el texto de la Escritura y dan forma a una antropología femenina. Coinciden también en su planteamiento reivindicativo mencionando a los detractores, a quienes desean derrotar con su saber revelado. A estos hechos, significativos en sí mismos, se suman otros paralelismos, como un relato biográfico-político fundado en la relación de disparidad entre la Virgen y las dos visionarias, relación que habría facultado su actuación en el mundo concretada en el magisterio público y la reforma (Graña, 2010). Otras sintonías se dan en su pensamiento cristológico. Del análisis textual podría inferirse que santa Brígida planteó las cuestiones principales y que las religiosas de Cubas las siguieron en sus líneas medulares, pero avanzando hacia formulaciones más audaces y acordes con su contexto histórico.

Santa Brígida subraya el protagonismo de María en la entrada de Dios en la historia, la encarnación, con el consiguiente reconocimiento de la mediación materna, su lugar principal en la salvación y una importante consecuencia: la divinización de la carne, concretamente del cuerpo femenino. Aspectos expuestos en el *Conorte* de forma muy similar. Las *Revelaciones* de la santa sueca se inician con el testimonio que Jesucristo da de su encarnación hablando del embarazo de María, cuestión sobre la que se insiste varias veces en la obra. Explica que “aunque estaba en el vientre virginal de mi

Madre, todo lo regía y gobernaba”; más adelante, que “siendo verdadero Dios y verdadero hombre, estuve en las entrañas de la Virgen; igual a mi Padre y siempre con Él rigiendo todas las cosas, aunque estaba con mi Madre” (Anónimo, 1901: 35 y 56). El embarazo figura repetidas veces en el *Conorte* subrayando el aspecto carnal de la maternidad y su ser origen, formulando un principio teológico materno. Dos ejemplos entre muchos: “Y allí dentro [en el vientre de María] estaba el mismo Redentor, jugando con los ángeles y rigiendo el mundo y juzgando las ánimas” o “El que en los cielos y en la tierra no puede caber, en las entrañas de la Virgen se encerró todo” (García de Andrés, 1999, I: 245, 361; Graña, 2009: 489).

Si estos subrayados habrían llevado a las religiosas de Cubas a formular la feminidad de la humanidad y de la carne de Jesús por haberla tomado en exclusiva de María, santa Brígida sería la responsable del primer paso. Enfatiza que el Mesías ha tomado cuerpo de María, a la que dice: “mis miembros fueron conformes a los tuyos en la forma y en el rostro, aunque yo fui varón purísimo y tú mujer virgen” o “a ti te amo con particular amor, porque de ti tomé carne”; por su parte, María afirma que la humanidad del Hijo “estuvo en mis entrañas y recibió de mí carne y sangre” (Anónimo, 1901: 99, 91-92, 147). En otra referencia, con una formulación próxima a la que hallamos en el *Conorte*, ya mencionada, los apóstoles denominan a Jesucristo “verdadero Hijo de Dios e Hijo de la Virgen” (Anónimo, 1901: 91). Este énfasis en la coparticipación mariana en la obra salvífica de Dios como Madre por excelencia y en el peso específico de lo carnal lleva a santa Brígida a la identificación entre el cuerpo de María y el de Cristo hasta el punto de compartir ambos el mismo corazón y sentir al unísono los dolores de la Pasión. Identificación que se mantiene en la otra vida: en el cielo, María es revestida con ropas como las de su Hijo y, sobre todo, allí “no hay ningún cuerpo humano sino el glorioso cuerpo de mi hijo y mi cuerpo”. El vínculo de amor Madre-Hijo también los hace prácticamente uno solo en conformidad de voluntades; amor reforzado por el sufrimiento compartido en la Pasión, que cristifica a María y la convierte en corredentora. Así, la Virgen afirma que “a causa de mi amor está Dios tan cercano a mí, que quien ve a Dios me ve a mí y el que me ve puede ver en mí como en un espejo la Divinidad y la Humanidad y a mí en Dios” (Anónimo, 1901: 80, 453, 45, 52, 69, 96, 248, 87). Por su parte, el *Conorte* defiende la igualdad entre Jesucristo y María en el cielo por estar en cuerpo y alma, el compartir María los sufrimientos de la Pasión y figurar como corredentora o el constituir un ejemplo de relación especular para todos los cristianos: la Virgen se mira en el Hijo y se ve “linda y acabada” (García de Andrés, 1999, II: 1422-1423, 793, 897, 1085, 1113; I: 255, 640). En ambos textos, madre e hijo mantienen habi-

tuales conversaciones, si bien el carácter amoroso-poético está más enfatizado en el *Conorte* (Anónimo, 1901: 55, 58, 95; García de Andrés, 1999, II: 1229-1230, 1421, 1026, 1116, 1175). Si las *Revelaciones* están muy cerca de considerar la feminidad de Cristo y la divinidad de María, es en el *Conorte* donde esto se explicita.

El paralelo sigue siendo muy estrecho en el incomparable poder de María. En las *Revelaciones* se destacan su realeza y capacidad mediadora: es reina del cielo, madre de misericordia, alegría de los justos e intercesora de los pecadores ante Dios, que, con sólo invocarla, alcanzan misericordia (Anónimo, 1901: 311-312, 467, 95). La predicación de Juana incrementa la intensidad hasta el punto de que María tendría tanto poder como el mismo Dios, salvo el de crear, o podría mostrar su capacidad de poder en relación con el Hijo (García de Andrés, 1999, I: 367). Por otra parte, santa Brígida plantea la cuestión del sacerdocio de María: señala que es la madre del sumo y pacificador sacerdote y que fue en su templo donde él se revisitó las vestiduras sacerdotales; además, traza el paralelo entre la maternidad de María y la consagración eucarística del sacerdote. De nuevo, el *Conorte* parte de una argumentación similar para ir más lejos, presentando a María como “sacerdote grande” (Anónimo, 1901: 122 y 168; García de Andrés, 1999, I: 359-376; Graña, 2004: 327-330).

Las referencias a la encarnación y las entrañas de María en las *Revelaciones* de santa Brígida son casi tan habituales como las relativas a que está en el cielo en cuerpo y alma. El tema de la Asunción es uno de los más repetidos a lo largo de varias visiones que resolvían los principales temas debatidos: cómo sucedió, qué significa y por qué no se supo con certeza antes. La Virgen relata con detalle el acontecimiento, rebate a los detractores y suma a la tradición docta de la Iglesia, sin romper con ella, la nueva revelación que está haciendo llegar a los cristianos. Lo mismo hace con su Inmaculada Concepción, afirmando “fue el principio de la salvación”. Otro tema refrendado en varias visiones es la Purificación (Anónimo, 1901: 46, 391-393, 370-371, 385-386, 430).

Santa Brígida pretende clarificar los contenidos históricos de estos acontecimientos tanto como su veracidad y su trascendencia teológica. La diferencia con el *Conorte* radica en que en este no se enfatiza tanto el elemento histórico-biográfico cuanto el teológico-simbólico, que ocupa el centro de los sermones dedicados a estos misterios. Hay coincidencia en sus implicaciones más relevantes, pero todavía se exalta más a la Virgen y su lugar de preeminencia en el cielo, junto al Hijo e, incluso, la entera Trinidad. Si para Brígida la Virgen tiene su alma colocada “sobre todos los coros de los ángeles cerca del trono de Dios y juntamente está con ella su purísimo cuerpo” (Anónimo, 1901: 97), según el *Conorte* se sienta junto a

la Trinidad e, incluso, puede ser abrazada por ella hasta perderse entre las tres personas y constituir, prácticamente, una cuarta persona divina (García de Andrés, 1999, II: 1092). Otro ejemplo: en la Asunción no se distingue como en las *Revelaciones* entre la elevación del alma y la del cuerpo ni se responsabiliza a los ángeles del traslado, sino que es el mismo Hijo quien sube a su Madre al cielo en cuerpo y alma. Por lo demás, el carácter reivindicativo de algunos pasajes, en referencia polémica a los detractores de estos misterios, son probablemente más intensos, sobre todo en el sermón de la Inmaculada (Muñoz, 1995: 179-191; Graña, 2011: 60-64).

### 1.3. La escritura y el libro, signos de humanidad/divinidad

Brevemente quisiera apuntar otras conexiones referentes a la escritura y el libro. En parte inspiradas en el texto del Apocalipsis, donde se presenta al “que está sentado en el trono” con un libro en la mano derecha (Ap. 1:1-11 y 5:1-2), hay elementos característicos de los escritos visionarios femeninos y notables sintonías con, entre otras, Matilde de Magdeburgo y Margarita de Oingt. Se trata de los énfasis en la conexión entre la materialidad de la escritura y el libro con el cuerpo y lo divino, como signos tanto de la humanidad –subrayando una dimensión sensitiva de la escritura en la que podía incluirse el olfato– como de Dios, o su función de conexión tierra-cielo. Si el libro que contenía la obra de Matilde era signo trinitario, resaltaba además el valor de signo material de letras y palabras en relación con el adorno y la vestimenta y su visibilidad en el cielo (Cirlot/Garí, 1999: 150-151, 153; Matilde de Magdeburgo, 2004: 46-48). También Margarita incluía en su *Speculum* la descripción externa de un libro enfatizando el elemento sensible y el hecho de que de él saliese “un olor bueno”, cuya referencia conducía al oído y al gusto, se relacionaba con la experiencia visionaria y el cuerpo de Cristo (Cirlot/Garí, 1999: 182-185).

En el *Conorte*, lo escrito también representa a la divinidad en una dimensión material, se señala el paralelo entre el libro del Evangelio y el cuerpo de Cristo y se ofrecen dimensiones sensitivas. En la justificación final, Cristo afirmaba que no hay tilde, letra y palabra del libro “que no sea una perla y una piedra preciosa y una joya muy rica y una flor muy olorosa para todos los bienaventurados que moran en el reino de los cielos y para cualquier ánima fiel que con fe y amor y devoción lo leyere y oyere”. Sus palabras y misterios estaban escritos en el cielo y de estas letras salía “tan suave olor” que todos los bienaventurados se deleitaban en olerlas y mirarlas. En otros muchos pasajes se relaciona la escritura con el adorno y la corporeidad (García de Andrés, 1999, I: 444 y ss., 638; II: 1352-1353, 1473, 1222, 1225; Graña, 2013).

## 2. SANTA MARÍA DE LA CRUZ DE CUBAS, ESPACIO DE ESCRITURA COLECTIVA Y MEMORIA FEMENINA

Vistas algunas llamativas resonancias formales y temáticas, surgen los interrogantes: ¿Juana de la Cruz y su comunidad tuvieron acceso a los textos femeninos medievales?, ¿los leyeron? De haber sido así, ¿cómo llegaron a sus manos? Para intentar responder, puede ser interesante considerar las experiencias de cultura escrita documentadas en el convento de Santa María de la Cruz. Se trató de un espacio religioso generador de palabra, hablada y escrita, en su calidad de centro de comunicaciones con el exterior, tanto con el ámbito terreno como con el celestial, y depositario de memoria femenina dedicado a registrar los dichos y hechos extraordinarios que allí se dieron.

Bien podríamos caracterizarlo como espacio de escritura femenina colectiva. Primero, porque fue central la práctica escrita, sobre todo la actividad copista. No sería extraño que hubiese funcionado como *scriptorium*, pues en el tránsito del siglo xv al xvi se dio un fenómeno de *scriptoria* de religiosas franciscanas reformistas (Nicolini, 1971). Cubas ofrece rasgos propios: destacó una actividad de transcripción sobrenatural ligada a la audición y la oralidad en su condición preferente de registro de la palabra de Dios recibida a través de Juana. Escribir las alocuciones y mensajes celestiales, lo “bueno es esto que oís”, fue misión principal de las religiosas, máxime cuando se trataba de los sermones, considerados palabra revelada que añadía datos a la Sagrada Escritura o iluminaba algunos pasajes. Ello convertía a la visionaria y a sus hermanas escritoras en nuevas evangelistas: es sumamente indicativo el revelador nombre de María Evangelista adoptado por quien parece haber sido la amanuense principal. En segundo lugar, el carácter colectivo de esta tarea vendría probado por textos como la justificación final del *Conorte*, donde se empleaba el plural: las escribas afirmaban haber puesto por escrito lo que “oían claramente” decir a la visionaria además de “ver” que no era ella quien hablaba, sino Cristo por su boca (García de Andrés, 1999, II: 1473, 1478).

En parte, esta actividad copista se justificó como “escritura por mandato”, pero con notas propias: las escribas reconocían haber sido “mandadas de algunos prelados que escribiésemos lo que oíamos”, si bien con “licencia” de Dios, que les había dado “lumbre y memoria para se retener y escribir” a fin de que su palabra se difundiese por el mundo (García de Andrés, 1999, II: 1473). En realidad, fue el deseo de Dios y de “los celestiales”, habitualmente mediado por la autoridad de Juana, el gran argumento justificativo; incluso, podía formularse como ejercicio de una pastoral entendida como “caridad textual”: Cristo les habría pedido que

escribiesen sus palabras para que, si alguien devoto las solicitase para copiarlas, “se las podades prestar, que para entre los hermanos buena es la caridad” y la verdadera ley es amarse unos a otros (*Libro de la casa*: ff. 61v y ss., 13v).

Además de la transcripción de fuente oral, fue importante la copia de textos. También solió estar asociada a la comunicación extraordinaria. No se trató sólo de hacer varias copias del *Conorte*, completo o por partes, pues Dios podía hacerles llegar textos para que ellas los copiasen: así la importante revelación de que después de 1500 había decidido alargar el tiempo del mundo a petición de la Virgen (*Libro de la casa*: ff. 60r y ss., 14r, 58v-59v; *Vida y fin*: f. 32r). Las fuentes no dejan claro el alcance completo de esta actividad de copia; tampoco es posible afirmar si copiaron otro tipo de alocuciones y textos de otras autorías.

En abierto contraste con el peso central de la escritura, son muy escasas las referencias a la lectura, aunque ofrecen alguna similitud con ciertos rasgos de lo escrito, como el énfasis en la dimensión oral-auditiva y sensitiva. La lectura oral podía ser comunitaria o individual. La denominada *liçión* acaso se desarrollase en los espacios y tiempos de actividad común. Las fuentes subrayan su carácter impactante, la capacidad de los textos para “con-mover”, movilizar las emociones y los deseos, y consolar: fue tras haber oído leer una *liçión* sobre san Francisco cuando Juana quiso imitar a la letra el episodio relatado. La audición lectora también podía ser individual: al enfermar, Juana pidió que le leyesen algunos ratos en su celda *liçión* espiritual. De un modo u otro, las referencias sobre la lectura y los textos que usaban dibujan un vínculo estrecho con el adiestramiento espiritual dado lo mucho que se aprendía del ejemplo de “santos y santas” leyendo el *Flos sanctorum* y *liçiones* devotas (*Vida y fin*: ff. 15r, 102v, 82rv).

La cuestión pendiente es averiguar de qué obras se trataba. El texto sobre san Francisco pudo ser el denominado *Floreto de San Francisco*, única edición en castellano de la vida del santo (Arcelus, 1998), una obra de signo escatológico conectada con el reformismo franciscano radical y que encajaba con la función profético-apocalíptica de Juana, incluso con su adscripción institucional terciaria. Es difícil precisar otras lecturas: la Pasión de Cristo era tema de consuelo y de inspiración, pero no hay referencias a los textos que leían para recrearla.

La importancia de la palabra oral y de su recepción/difusión por esa vía, además de su plasmación lectora y/o escrita y del enorme peso de la dimensión auditiva, estuvo acompañada por la memoria. Santa María de la Cruz fue un espacio de memoria femenina: al servicio del recuerdo de la carismática Juana de la Cruz se escribieron buena parte de los textos y, además, la práctica memorística asociada a lo escrito parece haber sido instrumento

de composición textual y un ingrediente característico de la vivencia devota de la comunidad (Graña, 2013).

Oralidad, audición, escritura copista, escritura colectiva, memoria, interés comunicativo... ¿Estas peculiares experiencias y usos de cultura escrita y de comunicación podrían haber facilitado la recepción y difusión de textos y/o temas de otras autoras espirituales?

### 3. SOBRE LA AUTORIDAD DEL MAGISTERIO FEMENINO Y OTRAS EXPLICACIONES

Da la impresión de que el convento de Cubas fue caja de resonancia de una parte importante de las obras espirituales femeninas medievales, especialmente de aquellas de origen revelado que constituirían un género propio de “escritura de revelación” (Góngora, 2009: 12). Estas obras habrían sido recibidas y reformuladas brindando avances en las posturas teológicas defendidas para forjar un sistema de pensamiento teológico propio acorde con las problemáticas de su contexto histórico, los inicios del siglo XVI en Castilla.

Cabría considerar una conciencia femenina de identidad. La opción visionario-profética de Juana y el hecho de estar las escribas/escriptoras de Cubas tan condicionadas por la mediación visionaria femenina y la recepción del mensaje ajeno podrían estar indicando una conciencia de la propia tradición visionaria femenina y de la escritura de revelación en la que ellas inscriben su obra. El carácter comunitario y colectivo de esta escritura, muy visible en su fenomenología técnica, pudo ser también conceptual y permeable a la recepción de otras autoras. No sería casual el énfasis del sermón de la Creación sobre el vínculo veracidad-maternidad en el magisterio de Cristo y en el hecho de que “los que enseñan otras sectas o leyes falsas *no son madre*”, cuestión que conectaban con la autoridad del magisterio femenino (García de Andrés, 1999, II: 1472-1478). ¿Esa autoridad materna de la enseñanza cristiana no pudo favorecer la recepción de las autoras-madres, a su vez receptoras directas del magisterio de Cristo? ¿Las escritoras de Cubas no estaban perfilando con esto una genealogía, una tradición femenina a definir como “matrología”? El hecho de que los escritos de esta comunidad se atesorasen en el cielo (*Libro de la casa*: f. 39r), ¿no podría entenderse también como la revelación del valor de la escritura espiritual femenina y de la necesidad de su conservación y memoria?

Ello en un contexto de gran efervescencia intelectual y teológica, muy interesado por la escritura femenina de espiritualidad y la obra religiosa

femenina. De él participaba fundamentalmente el arzobispado de Toledo –al que pertenecía el convento de Cubas– con la Universidad de Alcalá y la política de promoción editorial del cardenal Cisneros, un personaje especialmente cercano a Juana y su comunidad. Las religiosas debieron compartir estas inquietudes, pero en la línea original que acabo de indicar. De hecho, algunas de las coincidencias más notables de las aquí señaladas no remiten tanto a los textos femeninos impresos por Cisneros –aunque otras sí y sea necesario más estudio– y que hubiese sido más fácil que leyesen, sino a otros cuya difusión por Castilla no es bien conocida. Esto apoya la idea de un interés receptivo y recopilatorio propio.

¿Cómo pudieron acceder a los textos o a sus contenidos? Habría que pensar en vías de difusión alternativas, manuscritas y, quizá muy especialmente, orales. Entre las mediaciones posibles, las órdenes y familias religiosas. Así, el interés mostrado por religiosos y eclesiásticos en difundir a ciertas autoras (Garí, 1995: 110), fenómeno importante en aquel contexto hispano, o las redes de comunicación entre espacios femeninos. Santa María de la Cruz, por ser convento de terciarias franciscanas regulares, conectaba carismáticamente con otros institutos como la Orden de San Jerónimo: los primeros jerónimos estuvieron muy vinculados a los terciarios franciscanos (Sensi, 1985: 118) y no se olvide que santa Brígida fue su amiga e inspiradora. Ella constituye el hilo conductor de otra posible conexión, esta vez con la Orden de Predicadores. En 1435, el Concilio de Basilea encargó al dominico fray Juan de Torquemada que examinase las *Revelaciones*. Fruto del estudio efectuado fue una defensa escrita donde afirmaba que “se pueden leer todos estos libros en la Iglesia [...] de la misma manera que se leen otros libros e historias de santos”. El concilio aprobó y recomendó la obra, las conclusiones de Torquemada figuraron en un decreto vaticano de 1446 y Brígida fue canonizada (Anónimo, 1901: 20-28, 32-33, 7). ¿Sería casual que en Castilla hallemos religiosas dominicas defensoras de la Inmaculada Concepción de María, cuestión sobre la que venían mostrándose contrarios los dominicos y que, sin embargo, defendía santa Brígida? ¿Que las monjas de Santo Domingo el Real de Toledo defendiesen este misterio? ¿Y si consideramos que Juana de la Cruz tenía vínculos de parentesco y comunicación con ellas? Son indicios significativos. Por lo demás, en lo que atañe a las otras autoras cabe también la mediación institucional. La beguina Matilde de Magdeburgo pudo ser difundida por su vínculo dominico o por su posterior condición de monja: Cisneros promocionó textos de su monasterio de Helfta. Más problemas suscitan Margarita de Oingt y Juliana de Norwich, aunque ambas figuran vinculadas a la Orden de la Cartuja (CirLOT/Garí, 1999), que tuvo gran peso en el contexto hispano del paso de la Edad Media a la Moderna.

A la espera de datos más definitivos y teniendo presente lo visto en estas páginas, cabría finalizarlas subrayando que el estudio de la transmisión histórica de la obra femenina requiere emplear metodologías antiguas y nuevas y, sobre todo, flexibilizar las posturas de partida. Acaso sólo así sea posible captar las diferencias de la experiencia histórica de las mujeres y las peculiaridades características de sus creaciones.

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ANÓNIMO (1901), *Celestiales revelaciones de Santa Brígida, princesa de Suecia. Aprobadas por varios sumos pontífices y traducidas de las más acreditadas ediciones latinas por un religioso doctor y maestro en sagrada teología...*, Madrid: Administración del Apostolado de la Prensa.
- ARCELUS, Juana Mary (1998), *Floreto de Sant Francisco (Sevilla, 1492)*, Madrid/Salamanca: FUE/Universidad Pontificia de Salamanca.
- ARENAL, Electa/SCHLAU, Stacey (eds.) (1989), *Untold Sisters: Hispanic Nuns in their Own Works*, Albuquerque: University of New Mexico Press.
- BYNUM, Carolyn W. (1982), *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press.
- CABALEIRO, Julia/BOTINAS, Elena (1995), “Aproximación a una genealogía de la escritura espiritual femenina”, en Graña, María del Mar (ed.), *Las sabias mujeres II (siglos III-XVI). Homenaje a Lola Luna*, Madrid: A.C. Al-Mudayna, pp. 75-86.
- CABRÉ, Montserrat (1996), “Estrategias de des/autorización femenina en la Querrela de las Mujeres, siglo XV”, en Segura, Cristina (ed.), *De leer a escribir, I. La educación de las mujeres: ¿libertad o subordinación?*, Madrid: A.C. Al-Mudayna, pp. 77-98.
- CIRLOT, Victoria/GARÍ, Blanca (1999), *La mirada interior. Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*, Barcelona: Martínez Roca.
- GARCÍA DE ANDRÉS, Inocente (ed.) (1999), *El Conhorte: sermones de una mujer. La Santa Juana (1481-1534)*, Madrid/Salamanca: FUE/Universidad Pontificia de Salamanca, 2 vols.
- GARÍ, Blanca (1995), “Mirarse en el espejo: difusión y recepción de un texto”, *Duoda* 9, pp. 99-117.
- GÓNGORA, María Eugenia (2009), “Introducción”, en Hildegarda de Bingen, *Libro de las obras divinas*, trad. de Isabel Flisfisch, M<sup>a</sup> Eugenia Góngora y M<sup>a</sup> José Ortúzar, Barcelona: Herder, pp. 11-65.
- GRAÑA, María del Mar (ed.) (1995), *Las sabias mujeres II (siglos III-XVI). Homenaje a Lola Luna*, Madrid: A.C. Al-Mudayna.

- (2002), “¿Leer con el alma y escribir con el cuerpo? Reflexiones sobre mujeres y cultura escrita”, en Castillo, Antonio (coord.), *Historia de la cultura escrita. Del Próximo Oriente Antiguo a la sociedad informatizada*, Gijón: Trea, pp. 385-452.
  - (2003), “Reivindicaciones espirituales de mujeres plasmadas en imágenes. Los problemas de autoría en las órdenes franciscanas femeninas (siglos XIV-XVII)”, en *Representación, construcción e interpretación de la imagen visual de las mujeres, X Coloquio Internacional AEIHM*, Madrid: Instituto de Cultura y Tecnología “Miguel de Unamuno”, pp. 203-234.
  - (2004), “El cuerpo femenino y la dignidad sacerdotal de las mujeres. Claves de autoconciencia feminista en la experiencia mística de Juana de la Cruz (1481-1534)”, en *Umbral, Imago, Veritas. Homenaje a los Profesores Manuel Gesteira, Eusebio Gil y Antonio Vargas-Machuca*, Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, pp. 305-337.
  - (2009), “La feminidad de Jesucristo y sus implicaciones eclesiales en la predicación mística de Juana de la Cruz (Sobre la Prerreforma y la Querrela de las Mujeres en Castilla)”, *Estudios Eclesiásticos*, 84, pp. 477-513.
  - (2010), “El nuevo Evangelio de las mujeres. Aportaciones mariológicas visionarias de Brígida de Suecia y Juana de la Cruz”, en *IV Colloquium Studium Medievale*, Besalú (Girona).
  - (2013), “Escritura y economía de la gracia en el magisterio profético de Juana de la Cruz (comienzos del siglo XVI)”, *Cultura Escrita & Sociedad*.
- HILDEGARDA DE BINGEN (2009), *Libro de las obras divinas*, trad. de Isabel Flisfisch, M<sup>a</sup> Eugenia Góngora y M<sup>a</sup> José Ortúzar, Barcelona: Herder.
- JULIANA DE NORWICH (2002), *Libro de visiones y revelaciones*, ed. y trad. de María Tabuyo, Madrid: Trotta.
- LERNER, Gerda (1993), *The Creation of Feminist Consciousness. From the Middle Ages to Eighteen-Seventy*, New York/Oxford: Oxford University Press.
- Libro de la casa y monasterio de Nuestra Señora de la Cruz*, Biblioteca Nacional de España, ms. 9661.
- LUNA, Lola (1996), *Leyendo como una mujer la imagen de la mujer*, Barcelona: Anthropos.
- MATILDE DE MAGDEBURGO (2004), *La luz divina ilumina los corazones. Testimonio de una mística del siglo XIII*, ed. de Daniel Gutiérrez, Burgos: Monte Carmelo.
- MUÑOZ, Ángela (1995), *Acciones e intenciones de mujeres. Vida religiosa de las madrileñas (ss. XV-XVI)*, Madrid: Horas y Horas.

- NICOLINI, Ugolino (1971), “I minori osservanti di Monteripido e lo ‘scriptorium’ delle clarisse di Monteluca in Perugia nei secoli XV e XVI”, *Picenum Seraphicum*, 8, pp. 100-130.
- OMAECHEVARRÍA, Ignacio (ed.) (1982), *Escritos de Santa Clara y documentos complementarios*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- PARRA, Eva (1995), “Lo literario en escritos de ‘sabias mujeres’ de la Alemania medieval. Un estudio empírico”, en Graña, María del Mar (ed.), *Las sabias mujeres II (siglos III-XVI). Homenaje a Lola Luna*, Madrid: A.C. Al-Mudayna, pp. 135-156.
- RIVERA, María-Milagros (1994), *Nombrar el mundo en femenino. Pensamiento de las mujeres y teoría feminista*, Barcelona: Icaria.
- SARTORI, Diana (1996), “Por qué Teresa”, en Rivera Garretas, María Milagros (ed.), *Traer al mundo el mundo. Objeto y objetividad a la luz de la diferencia sexual*, Barcelona: Icaria, pp. 41-78.
- SENSI, Mario (1985), *Le Osservanze francescane nell’Italia centrale (secoli XIV-XV)*, Roma: Istituto Storico dei Cappuccini.
- SURTZ, Ronald E. (1995), *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Vida y fin de la bienaventurada virgen sancta Juana de la Cruz*, Real Biblioteca de El Escorial, ms. III-K-13.

