

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=ca>

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=es>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>



**Universitat Autònoma
de Barcelona**

Departamento de Historia Moderna y Contemporánea
Doctorado en Historia Comparada, Política y Social

*Sensibilidades religiosas femeninas en España e Inglaterra en el siglo XVI
y comienzos del XVII:*

Una mirada a través de la correspondencia privada y las autobiografías



*Feminine religious sensibilities in Spain and England in the 16th and early
17th centuries:*

An examination through private correspondence and autobiographies

Aitana Finestrat Martínez

TESIS DOCTORAL

Directores: Javier Antón Pelayo

Montserrat Jiménez Sureda

Barcelona

2023

ABSTRACT

La presente tesis doctoral es un estudio de las sensibilidades religiosas femeninas en el contexto de la Reforma y Contrarreforma en los territorios de la península ibérica e Inglaterra. Para dicho estudio comparativo se han utilizado como fuentes principales cartas y autobiografías, egodocumentos que han arrojado luz sobre diversos aspectos de la vida de una serie de mujeres religiosas, devotas y beatas que abarcan tanto su vida espiritual como su vida terrenal. La información extraída ha permitido realizar aportaciones acerca del sentir religioso de estas mujeres en una época especialmente convulsa para los creyentes de ambos espacios y la forma en la que se relacionaron con su sociedad.

La tesis aporta datos acerca de 24 mujeres, 12 españolas y 12 inglesas, que vivieron en el siglo XVI y principios del XVII. Se han estudiado datos acerca de sus sensibilidades religiosas, de su manera de entender la religión y cómo afectaba a sus vidas. Además, las fuentes utilizadas también han proporcionado información sobre su forma de actuar en sociedad, los problemas que afrontaron y las soluciones que buscaron, reforzando el concepto de la agencia femenina.

Palabras clave: religiosidad, sensibilidades religiosas, sociabilidad femenina, agencia femenina, Reforma, Trento, Contrarreforma, cartas, autobiografías, monjas, beatas.

This doctoral thesis is a study of female religious sensibilities in the context of the Reformation and Counter-Reformation in the territories of the Iberian Peninsula and England. Letters and autobiographies are the sources for this comparative study. These ego-documents have shed light on various aspects of the lives of religious, devout, and pious women that cover both their spiritual and earthly lives. The information extracted has allowed us to make some contributions about the religious feeling of these women in a particularly troubled time for believers of both territories. Also, we have been able to understand further how they interacted with their society.

The thesis provides data from 24 women, 12 Spanish and 12 English, who lived in the 16th and early 17th centuries. The analyses shed light into the religious sensitivities, their way of understanding religion and how it impacted their lives. Moreover, the analyses revealed how they behaved, the problems they faced and solutions they sought, reinforcing the concept of female agency.

Keywords: piety, religious sensibilities, female sociability, female agency, Reformation, Trent, Counter-Reformation, letters, autobiographies, nuns, devout women.

Agradecimientos

A Javier y Montse por haberme acompañado en esta aventura y haberme dado la confianza necesaria para sacar a delante todos mis proyectos. Sin vuestra inestimable ayuda, consejos, correcciones y palabras de aliento no lo habría conseguido. Gracias por guiarme desde el principio y por las decenas de emails, reuniones, y conversaciones que me han ayudado a concluir con éxito la investigación.

A mi madre y hermanos, por estar ahí en cada paso del camino y servirme de refugio en los peores momentos, de manera incondicional. Gracias por animarme a conseguir mis objetivos siempre y por ayudarme a crecer como persona.

A David, por apoyarme con la paciencia y el cariño que necesitaba en cada instante, atravesando conmigo las peores épocas de estrés sin dudar. Gracias por creer en mí.

ACRÓNIMOS

AAM: Aartsbisschoppelijk Archief Mechelen (Archivo del arzobispado de Malinas)

ACA: Archivo de la Corona de Aragón

AGS: Archivo General de Simancas

AHN: Archivo Histórico Nacional

AHNOB: Archivo Histórico de la Nobleza

AHPB: Archivo Histórico de Protocolos de Barcelona

ANC: Archivo Nacional de Cataluña

ARSI: Archivum Romanum Societatis Iesu

ARV: Archivo del Reino de Valencia

BC: Biblioteca de Cataluña

BL: British Library (Londres)

BNE: Biblioteca Nacional de España

LP: Letters and Papers, Foreign and Domestic, of the Reign of Henry VIII.

NA: National Archives (Londres)

WDA: Westminster Diocesan Archives

CRITERIOS DE TRANSCRIPCIÓN¹

- Se ha utilizado una puntuación moderna para facilitar la lectura.
- Mayúsculas y minúsculas actualizadas, así como los acentos.
- Se han separado las palabras que no deberían estar juntas con punto medio “·” excepto cuando es catalán y se deben separar con guion o apóstrofe. Ejemplos:
 - o **Que·m diu / Done·m/ l’ang/ d’esta/ donar-li**
- Se han unido las palabras que deben ir juntas cuando aparecían separadas o con espacios indebidos.
- Se han desarrollado las abreviaciones siempre que ha sido posible. Las grafías abreviadas de uso habitual como d[e], ma[n]s, p[er], o q[ue] se han desarrollado para facilitar la lectura de los textos.
- Cuando hay duda con respecto a la transcripción se ha especificado con el signo de interrogación: [?]
- Cuando hay alteraciones materiales en el texto: si puede interpretarse con seguridad, se ha hecho la transcripción entre corchetes, con la advertencia necesaria. Cuando ha resultado imposible su transcripción se ha indicado entre corchetes: **[roto]**, **[mancha]**, etc.
- Los elementos que han aparecido en los márgenes del texto se han transcrito con una nota aclaratoria: **[al margen]**.
- Cuando las palabras se pueden leer claramente, pero han sido escritas de forma incorrecta o son incomprensibles, se han transcrito acompañadas por: **[sic]**. Cuando ha sido posible, se ha indicado la palabra correcta (o más probable) en nota a pie de página.
- Cuando aparecen en los textos palabras tachadas, pero son legibles, se han transcrito de la siguiente manera: **~~palabra tachada~~**.
- Cuando aparecen palabras o frases sobre la línea de escritura se han transcrito entre corchetes y con el signo gráfico del acento circunflejo en los laterales, por ejemplo: **^[ready]^**.

¹ Adaptación de los criterios de transcripción de Branka M. Tanodi, (2000) aparecidos en su artículo: “Documentos históricos. Normas de transcripción y publicación” en *Cuadernos de Historia, Serie Economía y Sociedad*, núm. 3, pp. 259-270.

- Se ha especificado entre corchetes, en caso de ser necesario, cuando algunas palabras, frases o anotaciones aparecían con caligrafía diferente a la del resto del texto.

Ortografía:

- Las letras **c, ç, s, z, ss** se han transcrito tal cual aparecen en los textos.
- La **y** cuando aparece representada con una grafía evidente e inequívoca, se ha transcrito tal como aparece (incluso aunque tenga el valor fónico de la i).
- La **r mayúscula** con valor fonético de doble r se ha transcrito con esta última grafía (exceptuando los inicios de palabra).
- La letra **h** que aparece en lugares incorrectos o innecesarios para las normas ortográficas actuales se han mantenido; las que hayan sido omitidas no se han completado.
- Solo se han mantenido las letras dobles en el caso de: **ss** y **nn** (excepto si aparecían en posición inicial).
- Se han conservado las grafías **f, g, j, h, ph, th, x** tal como aparecen en el texto.
- Las contracciones (**del, della, desta, questo**, etc.) se han conservado tal como aparecen.
- Cuando aparece la **ñ** sin la tilde de su grafía, se ha restituido para su mejor comprensión.

ÍNDICE

I Bloque. Fuentes y métodos

1. INTRODUCCIÓN	15
2. ESTADO DE LA CUESTIÓN	23
2.1. Las reformas y su recepción. Sociedad y cultura	27
2.1.1. Estudios sobre Reforma en España	32
2.1.2. Estudios sobre la Reforma en Inglaterra	40
2.2. La historia escrita: correspondencia y relatos autobiográficos en la Edad Moderna	48
2.2.1. Estudios en el ámbito español	55
2.2.2. Estudios en el ámbito británico	65
2.2.3. Proyectos de investigación	74
2.3. Conclusiones y retos	83
3. METODOLOGÍA DE ESTUDIO	88
3.1. Fuentes	90
3.1.1. Características formales	96
3.1.1.1. Correspondencia	96
3.1.1.2. Autobiografías	106
3.1.2. Criterios de selección	113
3.2. Archivos	116
3.2.1. Archivos conventuales	118
3.2.2. Fondos patrimoniales	123
3.2.3. Fuentes editadas y bases de datos	128
3.3. Metodología de estudio	133
3.3.1. Parámetros de análisis	137
3.3.2. Inventario del corpus documental	140
4. EL MOMENTO: SENSIBILIDADES RELIGIOSAS DEL SIGLO XVI Y PRINCIPIOS DEL XVII	162
4.1 Los movimientos religiosos	162
4.1.1 El humanismo cristiano	166
4.1.2 Las reformas en Europa	176
4.1.2.1 Puntos en común y divergencias	184
4.1.3. La Reforma de Enrique VIII y la creación de la Iglesia Anglicana	186

4.1.4 La Contrarreforma: el Concilio de Trento (1545-1563)	193
4.1.4.1. Sesión XXV sobre la clausura	196
4.1.4.2. La Piedad Barroca	198

II Bloque. Las mujeres a través de los egodocumentos

5. LA PERSPECTIVA FEMENINA	202
5.1. La vida en el convento	206
5.1.1. Mecanismos de control: visitador y confesor	210
5.1.2. Educación	215
5.1.2.1. Lecturas devocionales	223
5.1.2.2. Escritura	225
5.2. España: clausura y expansión	248
5.3. Inglaterra: conventos en el exilio	251
6. ASUNTOS ESPIRITUALES: SENSIBILIDADES RELIGIOSAS	259
6.1. Devociones, actitudes, emociones y sensibilidades españolas	259
6.1.1. Devociones	259
6.1.2. Actitudes	269
6.1.3. Emociones y sensibilidades	292
6.2. Devociones, actitudes, emociones y sensibilidades inglesas	312
6.2.1. Devociones	314
6.2.2. Actitudes	326
6.2.3. Emociones y sensibilidades	341
7. ASUNTOS TERRENALES: SOCIABILIDAD FEMENINA	357
7.1. Mujer, religión y sociedad española	357
7.1.1. Voluntad femenina y capacidad de acción	357
7.1.2. Redes de contacto y conocimiento del entorno	394
7.1.3. Contra los herejes: apostolado activo	404
7.1.4. Conflictos internos en el seno de la Iglesia	414
7.2. Mujer, religión y sociedad inglesa	423
7.2.1. Voluntad femenina y capacidad de acción	423
7.2.1.1 El largo conflicto de las monjas de Bruselas	438
7.2.2. Redes de contacto y conocimiento del entorno	470
7.2.3. Contra los herejes: apostolado activo	475

7.2.4. Conflictos internos y en el seno de la Iglesia	482
8. CONCLUSIONES	486
9. BIBLIOGRAFÍA	510
9.1. Fuentes archivísticas	510
9.2. Fuentes bibliográficas	513
9.2.1. Webgrafía	555
10. ANEXOS	559
Anexo 1. Las cartas del Archivo del Palau Requesens	559
Anexo 2. <i>A true relation of ye origen and progress of ye Troubles which happened amongst the English Nunns of St. Bennit's Order in the monasterye of our B. Ladye St. Marye, in the towne of Brussells</i>	610
Anexo 3. Another narrative of Lady Bapthorpe now professed Religiouse of St. Augustine's Order in St. Monica's of Louvain	638
Anexo 4. Las cartas de Margaret Vernon	645
Anexo 5. Las cartas de Meryell Littleton	667
Anexo 6. Mujeres escritoras: cartas y autobiografías	685

I BLOQUE. FUENTES Y MÉTODOS

1. INTRODUCCIÓN

Mis libros no he podido hasta ahora cobrar, con ser muy escogidos, y uno de mano, que me había costado dos meses o más de escribille de mi letra, por ser docto y extremado en cosas de espíritu y oración levantada. Tomáronme lindos cilicios y otras cosas, con que se han entretenido y reído bien.

(Carvajal, 1965: 165-166).

Estas frases fueron escritas por doña Luisa de Carvajal y Mendoza en 1606 en una carta enviada a su amiga Magdalena de San Jerónimo. En ella se pueden apreciar varios aspectos relevantes para la vida de las mujeres en el siglo XVI y principios del XVII. Luisa, una mujer firmemente católica, asegura aquí ser autora de obras espirituales, que le han arrebatado al entrar en la Inglaterra anglicana. Ella, una mujer de fuertes convicciones y practicante del rigor de las penitencias requeridas por el catolicismo viajó desde España con un cilicio con el que practicaría graves mortificaciones. Sin embargo, al entrar en el país inglés, estas prácticas fueron objeto de burlas y tanto su obra como su cilicio, le fueron arrebatados. La primera por estar prohibida la difusión de la espiritualidad católica, el segundo por la clara oposición de los protestantes a los ceremoniales y rituales propios del catolicismo. En esta breve frase queda en evidencia el gran contraste entre la religiosidad de las sociedades que vivieron y donde fue asentada la Reforma y aquellas en las que el catolicismo fue defendido hasta su triunfo.

El presente estudio se centra en el análisis de dos aspectos fundamentales para la vida de las personas en general, y de las mujeres en particular, durante la Edad Moderna: por un lado, las sensibilidades religiosas, es decir, cómo se percibían los dogmas y doctrinas y cómo afectaban a sus vidas; y por otro, la sociabilidad femenina, es decir, cómo se relacionaban con su entorno. Si bien pueden parecer a priori dos aspectos dispares y diferenciados, en realidad no lo son tanto, sobre todo en el tiempo estudiado: siglo XVI y primer tercio del siglo XVII, unos 130 años en los que sucedieron toda una serie de cambios religiosos que afectaron de manera directa a las formas de vivir, de pensar y de relacionarse de las personas.

Un rasgo característico de la Edad Moderna es cuán unidos pueden estar los conceptos de religiosidad y sociabilidad en estos delicados momentos de cambio. Una simbiosis que no sorprende a los estudiosos del periodo, conocedores de la capital importancia que tenían los sentimientos religiosos en la vida y el destino de las personas, formando puntos cardinales desde los que partir o a los que llegar, recorriendo muchas veces caminos tortuosos y zigzagueantes. De ahí la relevancia de los estudios sobre factores tan prominentes en los recorridos vitales de las personas como eran las percepciones y sensibilidades religiosas.

En esta tesis, además, nos hemos querido centrar en un grupo de población concreto: las mujeres, ya que, como indicó Isabelle Poutrin (2006), “las mujeres fueron, durante muchos siglos, las grandes ausentes de la historiografía en general” (p. 509). Si bien en estas últimas décadas se ha empezado a generar mucha más literatura y estudios en relación a su entorno y a su contexto, todavía quedan aspectos importantes por tratar y, sobre todo, por profundizar. Por ejemplo, en los últimos años, el interés en estudiar y comprender mejor la vida de las mujeres ha llevado a buscar nuevos datos y a encontrar escritoras desconocidas hasta la fecha, además de alentar el estudio sobre su educación (fundamental para ampliar el conocimiento sobre su capacidad como escritoras) (Cruz, 2019).

No obstante, puesto que el tema se ha centrado en los sentimientos religiosos, hemos querido acercarnos en particular a aquellas mujeres cuyas vidas giraban en torno a la religión, para poder extraer las emociones de aquellas personas que tomaron este aspecto tan fundamental como principal forma de vida. La respuesta a esta búsqueda era en principio sencilla, había que encontrar a las mujeres de los claustros. Es decir, a las monjas. El gran impulso de su estudio en los últimos años se ha situado en el contexto de la historia de las mujeres, sin embargo, la presente investigación ofrece una perspectiva más concreta: se centra en las consecuencias sociales de las reformas religiosas desde el punto de vista de la cotidianidad, tomando como referencia los conventos. Las monjas, a pesar de estar encerradas en dichos conventos, continuaron manteniendo relaciones más allá de sus muros y se vieron influidas por su contexto social (Evangelisti, 2007), por lo que resulta interesante conocer en qué medida fueron afectadas por este. Sin embargo, no solo nos ha interesado la perspectiva conventual, sino que también se ha intentado realizar una aproximación a aquellas mujeres que, desde fuera, pudieron expresar una serie de sentimientos de devoción, como eran las beatas y otras devotas que, a pesar de no vivir dentro de los muros, también dejaron entrever sus pensamientos y sentimientos en torno a la religión, los cambios y su contexto.

James Amelang comentaba en 1990 que se sabía “demasiado poco sobre estas materias y en especial acerca del impacto de la Contrarreforma en la vida religiosa de las mujeres españolas durante la época moderna” (p. 208). Bien es cierto que, aunque en estos últimos 30 años la investigación ha evolucionado y ha empezado a prestar mayor atención a la perspectiva femenina en los diferentes ámbitos de la vida, es indudable la necesidad de ampliar el conocimiento en este campo.

Es evidente que el siglo XVI fue una época de grandes agitaciones morales y religiosas que afectaron de forma directa a la política y a las relaciones internacionales en toda Europa. Las causas y consecuencias de las numerosas reformas religiosas se han venido analizando por parte de la historiografía durante largos años, siendo una fuente casi inagotable de estudio.

Debido al clima de inconformismo procedente de épocas anteriores, las reformas de Lutero y de los posteriores reformadores triunfaron pronto entre la población, ideas que se generalizaron y difundieron. Sin embargo, todavía queda por descubrir cuáles eran las necesidades y juicios a nivel particular. Cuál era la comprensión real de las personas que no se encontraban en primera línea pública, que recibían las noticias muchas veces manipuladas y tarde, que recibían órdenes y debían acatarlas sin llegar a comprender las consecuencias o las motivaciones. Es decir, qué sabían, cómo afrontaban los cambios y en qué se podía reflejar en su vida cotidiana teniendo en cuenta las singularidades de cada persona y espacio geográfico.

Dentro de este ambiente generalizado de cambios, hemos querido centrarnos en los casos de dos países diferentes, en los que el inicio, desarrollo y resultado de los movimientos de reforma fueron diametralmente opuestos. En el caso de España, las reformas protestantes no llegaron a triunfar y se impuso la búsqueda de la uniformidad católica, persiguiendo a los protestantes y participando de manera directa en el Concilio de Trento, cuyas directrices se impusieron rápidamente (aunque no exentos de polémica) al finalizar, dando lugar a la llamada piedad Barroca. Por el contrario, en el caso de Inglaterra, las reformas de Enrique VIII supusieron la disolución de la vida monástica y la imposición poco a poco de una religión de corte protestante que acabó de perfilarse e imponerse en el reinado de su hija Isabel I. Los católicos en este país se convirtieron en los perseguidos y condenados, por lo que las mujeres que quisieran seguir vidas piadosas dedicadas a la religión tuvieron que huir. El estudio comparativo enriquecerá las conclusiones, evidenciando similitudes y diferencias

particulares entre estas dos situaciones y contextos, paralelos en el tiempo, pero con muy diferentes procesos y resultados.

El carácter comparativo de la investigación ha condicionado la selección de fuentes utilizadas, ya que se ha necesitado de condiciones equivalentes y un volumen de información y recursos mínimamente relevantes para que la comparación tuviera sentido y los resultados fueran concluyentes.

Teniendo en cuenta estos condicionantes, las preguntas que surgieron al proyectar la investigación fueron, entre otras: ¿eran conscientes las monjas de la situación y los cambios religiosos (y políticos) que se vivían en Europa? ¿Hasta qué punto eran permeables los conventos? ¿Cómo les afectaron los preceptos de la Reforma en Inglaterra o de Trento en el caso de España? ¿Cuál era su opinión respecto a dichos cambios? ¿Lucharon contra las ordenanzas impuestas? ¿Cuáles eran sus iniciativas o impulsos? ¿Fueron tan sumisas como la sociedad les ordenaba ser?

Planteadas las principales preguntas y teniendo en cuenta cuál era el grupo objetivo del estudio, surgió la duda sobre qué posibilidades reales habrían de conocer los sentimientos, las vivencias y los pensamientos más íntimos de las protagonistas. Es decir, qué rastro documental podría quedar de esos testimonios, y con el número mínimo de intermediarios. La respuesta la encontramos en los egodocumentos, escritos en primera persona producidos por los propios protagonistas. Para este estudio se ha recurrido a las fuentes que, consideramos, mejor pueden haber reflejado estos aspectos: la correspondencia y la redacción de sus propias vidas (al modo de las autobiografías). Si bien hay diferencias entre ambos, en estos textos las autoras suelen expresarse con cierta libertad, en especial en las cartas, ya que no se trataba de redactar un texto formal sino de una simple comunicación cotidiana con alguien de su entorno.

Si bien algunos documentos oficiales pueden ofrecer información indirecta sobre las afiliaciones o aproximaciones de los personajes históricos, el testimonio más directo de sus pensamientos es aquel que fue escrito de una manera íntima, en primera persona, con pocos o ningún revisor, donde la protagonista se sintiera de alguna manera libre de expresarse. Las cartas personales y familiares, enviadas a amigos, parientes y conocidos cercanos fueron escritas para mantener esas relaciones en la distancia, informándose de acontecimientos cotidianos (no siempre relevantes), sobre la salud física y económica, sobre problemas y

preocupaciones que acechaban su día a día, etc. Todo ello, además, se hacía de una forma casi espontánea, planteándose como una conversación escrita entre personas que comparten una experiencia o conocimiento mutuo y que se encuentran separados físicamente. Por ello, Javier Antón Pelayo (2019) indicó que “gracias a esta espontaneidad se pueden obtener pruebas del verdadero modo de pensar de los correspondientes y hallar las claves para interpretar adecuadamente ciertas decisiones” (p. 97). En concreto, el estudio de las mujeres a través de sus cartas ha sido resaltado a menudo por los historiadores como fuente de la que se podrían extraer nuevas perspectivas sobre aspectos tan relevantes como su educación, alfabetización, relaciones familiares y de género, mentalidades, etc. (Daybell, 2009).

El segundo tipo de fuente que también podía ayudar a entender esas decisiones y sentimientos eran las narraciones personales de los acontecimientos vividos, es decir, las autobiografías. En estos textos los autores no solo presentan los principales hechos sucedidos en su vida, sino que intentan justificarlos con sus pensamientos, indicando cómo se sentían en cada paso del camino. Sin embargo, se debe tener en cuenta que las autobiografías, siendo muchas veces fruto de reflexiones personales, no siempre se escribieron de manera desinteresada. Al ser un texto por lo general escrito para ser leído por una tercera persona, revisado e incluso aprobado (en caso de desear su publicación), nunca fue del todo espontáneo, pues antes de pasar de la cabeza a la pluma, tenía que superar una serie de filtros de corrección y autocensura. Es decir, el impulso que genera la redacción de una vida suele ser muy distinto a la confección cotidiana de una misiva. Así, como afirmó Ellen Macek (2004) “women's letters and autobiographies, which sometimes owe their existence to the explicit order of a spiritual director, can supply even more definitive historical evidence of women's spiritual paths” (p. 127).

En definitiva, las cartas son fundamentales para el análisis de las mentalidades y la sociabilidad en la Edad Moderna, pues expresan de manera directa y sin intermediarios mucha información tanto a nivel personal, con la expresión de los propios pensamientos; como a nivel social: sobre la alfabetización, los tipos de relaciones, las distancias, las deferencias, etc. Sin embargo, puesto que las cartas conservadas suelen ser pocas (en comparación con la gran cantidad de misivas producidas en realidad) y de periodos concretos de la vida de las personas, reflejan más bien un momento específico en la vida y relaciones de la mujer que escribe, más que la realidad de una vida y relación compleja y cambiante (Daybell, 2009: 182). En cambio, las autobiografías, al estar por lo general escritas para ser

leídas, carecen de esa naturalidad, pero siguen siendo expresiones directas del “yo” del autor a lo largo de un dilatado y reflexivo periodo de tiempo, por lo que también ofrecen abundante y valiosa información.

Por lo que respecta a la forma de la tesis, esta se ha estructurado en torno a 2 bloques bien diferenciados, que contienen un total de 7 capítulos, a los que se ha sumado la presente introducción, la bibliografía y una serie de anexos que hemos considerado relevantes.

El estudio comienza en el primer bloque con un estado de la cuestión en el que se ha intentado abarcar el estado actual de las investigaciones sobre los temas principales, en rasgos generales, tanto en lo referente al contexto como a las fuentes utilizadas, procurando hacer una diferenciación entre los dos ámbitos geográficos en los que se centra la investigación: España e Inglaterra. Además, se ha intentado completar la información con apartados sobre los proyectos de investigación en marcha, ampliando día a día, publicación a publicación, el conocimiento disponible sobre los temas aquí tratados. A continuación, se ha desarrollado un capítulo sobre la metodología seguida para poder comprender mejor las fuentes utilizadas, cómo se han obtenido y qué tratamiento y aproximación han recibido a través de los parámetros de estudio establecidos. En este capítulo se determina también el corpus documental que, tras superar los filtros, ha sido estudiado para llevar a cabo el análisis. En el apartado del corpus documental se especifican las fuentes utilizadas para citar en el texto (en caso de haber sido editadas), así como las fechas y localización de los documentos originales.

El capítulo 4 determinará el contexto histórico y social en el que se sitúan las protagonistas del estudio, que consta de alrededor de 130 años en los que sucedieron muchas de las más importantes reformas y renovaciones de la religión y la religiosidad en la Europa de la modernidad. Debido a la importancia de los cambios y al efecto que sin duda tuvieron sobre la vida de estas mujeres, se ha considerado relevante incluir este análisis contextual.

A continuación, comienza el segundo bloque, en el que se procede al análisis de los documentos seleccionados, con el título “Las mujeres a través de los egodocumentos”. El capítulo 5 ahondará sobre la perspectiva vital del grupo objetivo, es decir, las mujeres religiosas y devotas. En este caso, se analiza con mayor detalle la forma de ver y percibir la vida de estas personas que compartieron ciertos rasgos, aunque sin duda haya diversidad de experiencias y particularismos contextuales.

El capítulo 6 se centra en el análisis de las sensibilidades religiosas de las mujeres tanto de origen español como inglés a lo largo del tiempo estudiado. Se ha hecho hincapié en las devociones que más popularmente aparecieron en los textos (y por tanto más extendidas), en las actitudes puestas en práctica por estas mujeres, y en las emociones y sensibilidades exhibidas. Así, nos hemos podido hacer una idea de en qué manera ha aparecido el sentimiento religioso en sus textos y cómo afectó a sus vidas.

Por último, en el capítulo 7, considerando la información obtenida, se ha procedido a estudiar las características más destacables de la sociabilidad femenina teniendo en cuenta cómo les habría influido a estas mujeres su perspectiva religiosa. En este capítulo se introduce un término fundamental, tanto para el estudio como para las conclusiones: la llamada agencia femenina (*female agency*) o capacidad de actuación de las mujeres que navegaron entre las diferentes normas restrictivas de su época.

Las conclusiones agruparán las principales respuestas y resultados a los que se ha podido llegar a través del estudio comparativo de los documentos escritos por las mujeres aquí presentadas. Para acabar, tras la bibliografía, se ofrecen una serie de anexos que agrupan diferentes materiales elaborados a lo largo del proceso y utilizados para la investigación.

En los primeros anexos se pueden leer las diferentes transcripciones que se han realizado a lo largo del desarrollo de la investigación y que han sido utilizadas y citadas en el cuerpo del escrito. Estos documentos hasta ahora inéditos son fruto del trabajo en los archivos y se presentan por primera vez en esta tesis. En el último anexo se puede leer también el resultado del proceso de búsqueda y selección de las fuentes que se ha tenido que recopilar antes de proceder al cribado final que generó el corpus documental utilizado en el presente estudio. Este anexo se ha compuesto con la intención de ayudar a futuras investigaciones que quieran continuar con la línea aquí expuesta.

Finalmente, cabe señalar que la realización de esta tesis ha coincidido con el desarrollo de la pandemia de Covid-19 y sus consecuencias, dificultando su progreso al impedir, entre otras cosas, el adecuado acceso a la información disponible en los archivos, los cuales permanecieron durante largo tiempo cerrados, acumulando grandes retrasos y congestiones tras su apertura. Por este motivo, los planes y calendarios calculados desde la concepción de este proyecto se vieron alterados en diversas ocasiones, debiendo readaptar los mismos sobre la marcha en tanto la situación así lo permitía. La pandemia afectó de igual manera a la

estancia internacional realizada en Inglaterra, que adquirió mayor complejidad tras los cierres de fronteras y medidas impuestas por las autoridades sanitarias de los países tanto de origen como de destino. Con todo y así, el proyecto se fue adaptando a las posibilidades reales de investigación, procurando no dejar ninguna de las propuestas iniciales sin cubrir, a pesar de las dificultades y problemas que se fueron presentando derivados de la situación de crisis sanitaria.

2. ESTADO DE LA CUESTIÓN

Son muchos los autores que se han dedicado al estudio y el análisis de la historia durante la época de las reformas cristianas en Europa. Si bien es cierto que los primeros siglos de la Edad Moderna presentan algunas dificultades para su estudio, como los problemas para la conservación de la documentación, no es menos cierto que es un momento de grandes cambios políticos, sociales, religiosos, un siglo de descubrimientos, de inestabilidad que debió reflejarse en la población y en su vida cotidiana y, por ello, con el tiempo, ha atraído la atención de numerosos investigadores.

La mayoría de los estudios realizados se habían dedicado tradicionalmente, siguiendo la corriente historiográfica positivista, a los grandes acontecimientos. Y, por ello, solían consistir en la descripción de sucesos de “gran importancia” así como de sus protagonistas. Numerosos son los trabajos sobre el Concilio de Trento, la Reforma, Lutero, Enrique VIII o Carlos V, pero solo recientemente ha existido un interés por la cultura y la vida cotidiana. Para poder llevar a cabo una mayor profundización en la historia cultural, cotidiana y de las mentalidades de la sociedad, los historiadores se empezaron a fijar en fuentes más diversas, como aquellas que formaban parte de la cultura escrita. Documentos escritos por los propios protagonistas en diversas situaciones de su vida, como era, por ejemplo, la correspondencia. En la actualidad existen numerosos autores que se han dedicado al estudio de fuentes como la correspondencia desde distintos puntos de vista y existen varios proyectos en marcha cuyo foco de análisis gira en torno a estas temáticas. De la misma manera, se han desarrollado también estudios que tratan de comprender mejor el impacto que las reformas sucedidas durante el periodo moderno tuvieron sobre la sociedad, intentando incidir en los cambios que sufrieron en su cultura y cómo afectaron a su vida cotidiana.

A pesar de que ya en el siglo XIX algunos historiadores y pensadores empezarían a fijarse en ciertos aspectos sociales como forma de explicar acontecimientos históricos (destacando nombres como Burckhardt, Weber, Marx o Durkheim), los primeros estudios que se centraron en analizar de una manera sistemática los diversos aspectos y rasgos sociales y culturales que pudieran ayudar a explicar los procesos históricos, ampliando las temáticas y los recursos para el estudio, fueron realizados por los integrantes de la llamada Escuela de los Annales, impulsores de una nueva forma de hacer historia. Esta escuela inició su andadura en 1929 con la llamada “Primera Generación” en la que destacaron sus fundadores: Marc Bloch y Lucien Febvre. Esta corriente historiográfica nació y se desarrolló en torno a

la creación de la revista francesa *Annales d'histoire économique et sociale*. La nueva corriente introdujo un buen número de cambios e innovaciones como, por ejemplo, la ampliación de los temas de estudio de la historiografía tradicional, el enriquecimiento de la comprensión del pasado y de la construcción histórica con las aportaciones de otras ciencias, como la geografía, la antropología, la economía, el derecho, la literatura, la sociología o la psicología; y el estudio del contexto social de los protagonistas de la historia para comprender mejor sus acciones.

No fue hasta aproximadamente los años 60 del siglo XX que los investigadores empezaron a centrarse en el estudio de las mentalidades de manera preferente. Los protagonistas de este cambio fueron los miembros de la “Tercera Generación” de los Annales, siendo Jacques Le Goff uno de sus más destacados representantes, junto a Philippe Ariès, Jean-Louis Flandrin, Jean Delumeau, Michel Vovelle o Emmanuel Le Roy Ladurie (Antón, 2009: 189), quienes comenzaron a poner el foco en el análisis, desde un punto de vista interdisciplinar, de las mentalidades² de la población, utilizando para ello, entre otras cosas, métodos propios de la antropología y fuentes variadas, como la literatura, la religión, la educación, la cultura oral o los documentos personales. Esta tendencia, denominada también *Nouvelle Histoire*, surge en los 60, pero se convierte en protagonista de los estudios en Francia a finales de los 70, para tener su apogeo en los años 80³. Según Laura Moya (1996), el estudio de la historia de las mentalidades pretende acercarse a la forma en que “los actores percibieron al mundo circundante y cómo esa percepción influyó sobre sus comportamientos, estimulándolos o inhibiéndolos” (p. 62). No obstante, hacia 1989, la “Cuarta Generación” comienza a prestar menos atención a las mentalidades, volviendo a centrarse en la historia social y económica, e intentando aproximarse al desarrollo, entre otras cosas, de una historia social de las prácticas culturales, es decir, el análisis de la cultura en relación con la sociedad.

La historia cultural es, con toda probabilidad, una de las corrientes historiográficas que mayor número de innovaciones ha experimentado en las últimas décadas y en la que se están realizando avances destacados. En su intento de explicar o definir la historia cultural, el historiador Peter Burke, en su obra *¿Qué es la historia cultural?* (2004) hace un recorrido

² Término que se expande por toda Europa y empieza a ser utilizado, no exento de debate, debido a su ambigüedad y a una falta de definición precisa. (Montes, 2010).

³ La historia de las mentalidades llegó a los territorios de habla catalana (principalmente Cataluña y Valencia) a partir de los años 80 rodeada de cierto debate. Según apuntó Javier Antón Pelayo (2009) en el 1985 se propuso una mesa redonda desde la revista *Manuscrits* en la que se trató el tema de la conveniencia y adecuación de esta nueva tendencia historiográfica francesa con posiciones enfrentadas entre sus defensores y sus detractores (p. 191).

detallado por la evolución del tratamiento de esta tendencia historiográfica desde finales del siglo XVIII hasta el presente, intentando contestar a esa pregunta inicial que lleva por título su obra y demostrando la evolución y diferentes tratamientos que ha sufrido a lo largo de los años. La historia cultural, por suscitar tanto debate y no tener una definición concreta y consensuada, se ha apreciado y trabajado de diferentes formas y desde diversas perspectivas según las tradiciones historiográficas de cada país y en cada momento. Por ejemplo, haciendo referencia a la tradición francesa, protagonizada por la Escuela de los Annales, indica Burke que esta se distingue entre otras cosas “por evitar el término “cultura” (al menos hasta fechas bastante recientes) y por centrarse, en cambio, en las nociones de *civilisation*, *mentalités collectives e imaginaire social*” (Burke, 2006: 16).

De esta manera, aunque la historia cultural no era una novedad, es cierto que a partir de los años 70 comienza un desarrollo más enérgico y ya en los 80 se produce una renovación, practicándose una nueva historia cultural en la que, entre otras cosas, se presta atención a la vida cotidiana a través de la cultura popular, como por ejemplo la música, la comida, la vestimenta o las viviendas, siguiendo el camino que ya marcaron previamente antropólogos como Clifford Geertz. En la actualidad, entre las formas de historia cultural que han despertado más vocaciones destacan la historia del libro y la lectura, la escritura, la memoria (basada fundamentalmente en testimonios orales) y el cuerpo. En la zona de Cataluña ha destacado la investigación sobre cultura religiosa y funeraria, en concreto en lo que respecta al siglo XVIII (Antón, 2009: 191).

En lo que se refiere a las fuentes, se empezaron a utilizar y a explotar con más interés diferentes fuentes cualitativas, sobre todo para el análisis social, frente a las fuentes cuantitativas más propias de la historia social y económica. Lo que se busca hoy, sin embargo, es la combinación de ambos tipos de fuente, que produce unas conclusiones más enriquecedoras. No obstante, es en concreto esa renovación de los años 80 la que permitió utilizar y explotar nuevas fuentes para el análisis social. Esto supuso que los egodocumentos y la documentación privada adquirieran un mayor protagonismo. En este sentido, cabe clarificar que el término egodocumento (en inglés *self-writing*, *ego* o *personal documents*) fue utilizado por primera vez por el historiador holandés Jacques Presser a mediados del pasado siglo para referirse a documentos como diarios, memorias, autobiografías y correspondencia. Más tarde, Dekker (2002) lo revisó y dio una definición sencilla del término: “a text in which an autor writes about his or her own acts, thoughts and feelings.”

(p. 14) Según este autor, es probablemente Peter Burke quien adopta este término por primera vez en inglés, en su trabajo de 1996 “Representations of the Self from Petrarch to Descartes” (Dekker, 2002). El término también ha sido definido por James Amelang (2005b) como “escritos en primera persona sobre la propia experiencia personal” (p. 64). En definitiva, el egodocumento consiste en un texto escrito en primera persona que describe pensamientos, experiencias vitales, emocionales o espirituales de una persona y que o bien ha sido escrito, o bien narrado a un tercero, por la misma. Incluye así una gran variedad de tipologías textuales: diarios, memorias, autobiografías, cartas, relatos de mercedes o favores, revelaciones, crónicas personales y familiares, relatos de viajes, entre otros.

Aurora Ravina (2009), quien fue investigadora en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), comentaría sobre la relevancia de egodocumentos como la correspondencia para el análisis histórico de la sociedad, explicando que las cartas, los estudios epistolares, proveen los instrumentos necesarios para poder “ampliar las posibilidades de profundizar en el conocimiento de los individuos y su vida en sociedad, de explorar su universo mental, su escala de valores, advertir los cambios y permanencias que cada época revela ante las renovadas preguntas del historiador” (p. 2-3).

En definitiva, a partir de finales del siglo XX se percibe un intento por realizar una investigación histórica que incluyera numerosas (e innovadoras) fuentes y diversas perspectivas, que ayudasen al historiador a comprender mejor la forma de actuar de las personas en el pasado y cómo esta ha ido evolucionando. Para poder lograr este objetivo se comenzaron a utilizar fuentes distintas, muchas de ellas más propias de la antropología. Buenos ejemplos de ello son las obras que han utilizado los diarios, las autobiografías o las cartas privadas como apoyo de la investigación. Sin embargo, otros estudios han utilizado estas fuentes no como simple ayuda sino como fuente principal. Las cautelas que han existido se deben a la dificultad que entraña la comprensión y correcta interpretación de un tipo de fuente personal que ofrece puntos de vista subjetivos.

Según Darcie Doll Castillo (2002) la carta privada funciona como documento auxiliar de la investigación histórica y es un “documento de vital importancia para la historia de las mentalidades y para la reconstrucción de sucesos de la vida cotidiana” (p. 34). Además, Doll la sitúa como fuente fundamental para conocer mejor determinados segmentos de la sociedad cuyo análisis no ha centrado los esfuerzos de la historiografía tradicional, como puede ser precisamente el caso de la historia de las mujeres.

Sin embargo, además de las fuentes necesarias para el análisis, el presente estudio versará sobre religiosidad y sociabilidad femenina, por lo que también es necesario destacar que, en lo que hace referencia a los estudios sociales sobre el clero y la Iglesia, el mundo de la religiosidad femenina y sus instituciones, no han recibido la atención suficiente, en palabras de Arturo Morgado (2007): “las investigaciones sobre todo en este mundo no acaban de recibir un impulso definitivo, a pesar de que la bibliografía existente, a primera vista, es abrumadora” (p. 87).

2.1. Las reformas y su recepción. Sociedad y cultura

Durante el siglo XX, como se ha podido comprobar, los estudios históricos y su método de investigación han cambiado y han seguido diferentes corrientes. Desde la historiografía positivista característica del siglo XIX se pasó a un protagonismo de la historia económica y social y, de ahí, a una mayor relevancia de la historia cultural a partir de los años 70-80 del siglo XX. En la actualidad, la diversidad de centros y focos de investigación han permitido una mayor pluralidad en cuanto a la perspectiva de análisis: desde los estudios económicos, a los estudios sobre sociedad, sobre grandes movimientos políticos o sobre la creación y transmisión cultural, entre otros.

En las investigaciones llevadas a cabo durante las últimas décadas ha habido una clara preferencia por el estudio del siglo XVIII, dejando los siglos XVI y XVII algo más “descuidados”. Las causas de esta menor atención se pueden relacionar con la mayor dificultad para encontrar la documentación original, una documentación de por sí más escasa en comparación con otros siglos, así como una mayor dificultad paleográfica. El siglo XVI, a pesar de ser un siglo de grandes cambios y reformas, había sido menos estudiado desde el punto de vista social hasta las últimas décadas del siglo XX. Los estudios se habían centrado más en los grandes procesos históricos, los datos económicos, demográficos o políticos y no tanto en una aproximación sociológica y cultural de la población.

A pesar del positivismo predominante del siglo XIX, en esta época también surgieron algunos de los primeros estudios que, de una forma u otra, se distancian de la forma tradicional de analizar la historia. Uno de los grandes pioneros a la hora de abordar los estudios sobre la sociedad y la religión fue Max Weber. Una de sus obras más significativas, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1905), recoge esta visión transversal en la que sociedad, economía y religión confluyen para poder explicar mejor un proceso histórico.

Este historiador y sociólogo trabajó en profundidad los vínculos entre sociedad y religión, marcando el camino a estudios posteriores más centrados en los aspectos sociales y en la influencia de las mentalidades y cultura en el desarrollo de su historia. Weber, fijándose entre otras cosas en las consecuencias de las ideas propuestas por los reformadores y sus cambios religiosos y sociales, estableció que la sociedad protestante había desarrollado con más fuerza las empresas y había impulsado la economía de sus ciudades con mayor espíritu emprendedor que sus contemporáneos católicos. Tras el trabajo de Weber, diversos historiadores⁴ se han preocupado por intentar encontrar una explicación al surgimiento del capitalismo y sus posibles explicaciones sociales, debatiendo la validez de la propuesta inicial del historiador alemán⁵.

En lo que respecta a la escuela de los Annales, Lucien Febvre ejerció gran influencia en las posteriores generaciones al comenzar a centrar sus estudios no solo en los grandes hombres y acontecimientos, sino en el estudio del ser humano⁶. Para ello, en sus análisis procuró incluir factores relevantes como el contexto social, económico o cultural, para comprender mejor el momento en el que se desarrolla el protagonista de su estudio. Febvre se especializó sobre todo en el siglo XVI, analizando personajes como Lutero o Erasmo. Su perspectiva de análisis provocó un desarrollo posterior y ampliación de estos estudios a través de las siguientes generaciones de Annales. Sin embargo, es importante destacar que, gracias a su obra, se pudo empezar a conocer más de cerca el tiempo de Lutero y de la sociedad que vivió el contexto de las reformas, período en el que se centra el presente estudio. Desde entonces, y a lo largo del siglo XX, otros autores han ido profundizando en los estudios sobre la época de las reformas. Uno de los más significativos fue Ricardo García-Villoslada, que se aproximó a personalidades tan relevantes como Lutero, Erasmo, Luis Vives y San Ignacio de Loyola. Se especializó en la historia de la Reforma y la Contrarreforma, del Renacimiento

⁴ Por ejemplo, Trevor-Ropper, H. (1967), *The crisis of the seventeenth Century. Religion, the Reformation and social change*, Liberty Fund; Eric Jones (1981) *The European Miracle*, Cambridge; David Landes (1999) *La riqueza y la pobreza de las naciones*, Critica; North, D. y Thomas, R. (1978) *El nacimiento del mundo occidental. Una nueva historia económica*, ed. Siglo XXI; Holton, R.J., (1985) *The Transition from Feudalism to Capitalism*, MacMillan; Poggi, Gianfranco, (1983) *Calvinism and the Capitalist Spirit: Max Weber's Protestant Ethic*, Palgrave MacMillan.

⁵ Como indicó Doris Moreno (2018) “Hoy no hay muchas certezas contra Weber; hay muchas aproximaciones a los orígenes del capitalismo, pero no hay una explicación cerrada” (p. 7). La teoría de Weber es, sin duda, una de las más discutidas en cuanto a historia económica, siendo Richard H. Tawney con su *Religion and the Rise of Capitalism* (1926) uno de los primeros grandes críticos (Peltonen, 2008).

⁶ Se pueden señalar obras tan influyentes para la historiografía como *Philippe II et la Franche-Comté. Étude d'histoire politique, religieuse et sociale* (1911); *Notes et documents sur la Réforme et l'Inquisition en Franche-Comté* (1911); *Un Destin. Martin Luther* (1928) o *Au coeur religieux du XVIe siècle* (1957).

y del Humanismo, convirtiéndose en un autor de referencia gracias a contribuciones como la *Historia de la Iglesia Católica*, siendo autor de los tomos II, III y IV. También destacan otros libros como *Causa y factores históricos de la ruptura protestante* (1961); *Marifer, monja de Bériz* (1963); *Loyola y Erasmo. Dos almas, dos épocas* (1965).

Historiadores que también se han dedicado a la historia del cristianismo y que con sus obras influyeron a futuros investigadores, fueron los franceses Jean Delumeau o Pierre Chaunu. Delumeau ha estudiado a fondo los movimientos de reforma del siglo XVI desde el punto de vista del pensamiento y las mentalidades, siendo sus aportaciones un referente para el estudio de la sociedad de la Época Moderna⁷. Por su parte, Chaunu se especializó también en la historia religiosa y social de la Edad Moderna. Sus estudios marcaron una pauta historiográfica con obras como: *L'Espagne de Charles Quint*, (1973); *Le temps des Réformes* (1975) o *L'aventure de la Réforme. Le monde de Jean Calvin* (1986).

Por otra parte, una aportación interesante para el estudio de las reformas del siglo XVI ha sido la de Hubert Jedin en 1946, que fue quien más trabajó para que se dejara de utilizar el término “Contrarreforma”, con las connotaciones negativas que implicaba⁸, y comenzar a emplear la denominación “Reforma católica”. La palabra Contrarreforma fue utilizada ya desde el siglo XVIII como una forma de descalificar el movimiento de renovación que tuvo lugar por parte de la Iglesia católica tras el impacto de aquellos primeros reformadores. Jedin dedicó varios estudios a la historia de la Reforma católica, especialmente a través del análisis del Concilio de Trento. Destaca, por ejemplo, su *Manual de historia de la Iglesia* (1975), una obra en 10 volúmenes en la que se hace un repaso exhaustivo a la historia de la misma en su contexto.

En España, Antonio Domínguez Ortiz con *La sociedad española en el siglo XVII* (1963), se centró en un análisis de la sociedad del momento, ayudando a comprender mejor a la población y sus procesos en Edad Moderna. En uno de sus dos volúmenes, Ortiz se dedica

⁷ Destaca la influencia de su obra de referencia: *La peur en occident: XIVE -XVIIIe siècles, une cité assiégée* (1978) donde, a través de diversas perspectivas y disciplinas de estudio (ya sea historia, economía, psicología, sociología o antropología) crea un buen retrato de la sociedad europea de los siglos XIV al XVIII. Otras de sus obras de son: *Naissance et affirmation de la réforme* (1965); *El Caso Lutero* (1988); *La civilización del Renacimiento* (1977).

⁸ Utilizado por primera vez por Johann Saint Putter en 1776, se consideraba que “desde Trento la libertad de pensamiento había sido secuestrada por una Iglesia jerarquizada y dogmática” (García Cárcel, 1998). Por tanto, el término Contrarreforma surge como descalificativo opuesto a las bondades de la Reforma, quedando así marcado hasta el siglo XX. Por este motivo, Martin D. W. Jones (2003) afirmaba que este vocablo “ha terminado considerándose tan inapropiado que pocos son los que hoy lo utilizan sin mayores salvedades” (p. 7).

al estamento eclesiástico en exclusiva, estudiándolo desde sus diferentes categorías y relacionándolas con el resto de la sociedad y el Estado. Por ello, esta obra ha sido muy citada y utilizada por diferentes historiadores. Arturo Morgado (2007) destaca el marco conceptual utilizado por Domínguez Ortiz, que sigue conservando relevancia hoy en día. La obra de Domínguez continúa siendo, por tanto, de gran utilidad para comprender el contexto de los protagonistas y la realidad social del siglo XVII.

Sin embargo, uno de los grandes especialistas del siglo XVI en España ha sido Marcel Bataillon y su *Erasmus y España* (1937), obra que se ha convertido en referente para comprender la figura de este humanista y su influencia. Este hispanista francés se dedicó a estudiar el influjo de la obra de Erasmo en el pensamiento y la espiritualidad de la España en la época del humanismo, convirtiéndose en uno de los promotores del estudio de la espiritualidad durante el siglo XVI. *Erasmus y España* ofrecía una nueva perspectiva del humanismo cristiano en los territorios hispánicos, teniendo en cuenta la proyección del pensamiento erasmiano, destacando su gran influencia desde el punto de vista político, social y religioso que, tras una primera aceptación, sería discutido y enfrentado. Bataillon llegó a analizar así los diferentes aspectos de la cultura española del siglo XVI. En palabras de Agustín Redondo (2015) esta es una obra “que abre nuevas orientaciones, nuevos cauces interpretativos y nuevos campos de investigación” (p. 28). Por ello, la obra más representativa de Bataillon ha suscitado desde su primera publicación en francés y con sus posteriores reediciones y traducciones, numerosos debates, reseñas e investigaciones, promoviendo una renovación en los estudios sobre la figura de Erasmo, pero también sobre la Reforma y los personajes históricos que la protagonizan.

No obstante, como se ha señalado, para comprender mejor las sociedades y las formas de pensar del pueblo, algunos historiadores desde finales del XIX, pero sobre todo durante el siglo XX, se dedicaron a investigar sobre su cultura. Uno de los primeros que prestaron especial atención a la cultura, sobre todo durante la época del Renacimiento, fue Jacob Burckhardt, para quien la historia era “el campo de interacción de tres fuerzas: el Estado, la religión y la cultura” (Moya, 1996: 64). Este historiador suizo estudió la cultura del Renacimiento, en concreto en Italia⁹, centrándose en diferentes perspectivas y realizando una

⁹ Burckhardt, J. (1860), *Die Cultur der Renaissance in Italien: ein Versuch*. Basilea; Schweighhauser.

buena aproximación a lo que se podría llamar historia cultural¹⁰. En sus estudios destacó el papel de las autobiografías en el nacimiento del individualismo moderno¹¹. Como indicó Carmen Sarasúa (2008), en la segunda mitad del siglo XX en Europa (durante la Guerra Fría), muchos estudiosos e historiadores “consagraron su investigación a las clases populares, no como un mero ejercicio académico, sino como parte de su compromiso político” (p. 22).

Por ejemplo, Mijail Bajtín, con su obra *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais* (1965), trató sobre la historia de la cultura popular en la Francia del Renacimiento, influyendo especialmente en las décadas de los 70 y 80 en Europa en estudiosos de la cultura popular desde diferentes perspectivas y disciplinas (Burke, 2008). En esta línea, como investigador de la cultura popular, destaca también la figura del historiador británico Peter Burke, quien un siglo después se volvió a centrar en la historia cultural, revisitando el concepto estudiado por Burckhardt y actualizándolo, con obras como *El Renacimiento italiano: Cultura y sociedad en Italia*, (1971); *La cultura popular en la Europa moderna* (1978), *El Renacimiento europeo. Centros y periferias* (1998) o *El Renacimiento* (1999); y también desarrollando con diferentes obras la teoría de la historia cultural: *Sociología e Historia* (1980); *Formas de hacer Historia* (1991); *Formas de historia cultural* (1997) o *¿Qué es la historia cultural?* (2004).

Los autores mencionados han sido prescriptores, promotores y pioneros de los estudios sobre historia social y cultural, incidiendo en muchas ocasiones sobre religión y religiosidad durante la Edad Moderna, lo que ha quedado demostrado por la gran cantidad de seguidores, reflexión y debate suscitados por sus obras. Sin embargo, es cierto que, en general, el

¹⁰ La historia cultural, según Peter Burke (2008), cuenta entre sus pioneros como teóricos de la cultura historiadores como Max Weber, Norbert Elías, Michel Foucault o el filólogo Mijail Bajtín. Sin embargo, a lo largo del siglo XX se ha ido desarrollando con obras como: Huizinga, J. (1919) *El otoño de la Edad Media*; Dawson, C. (1932) *Making of Europe*; Young, G.M. (1936), *Victorian England: Portrait of an Age*; Williams, R. (1958) *Culture and Society: 1780-1950*; Thompson, E.P. (1963) *Making of the English Working Class*; Braudel, F. (1967), *Civilisation matérielle et capitalisme*; Davis, N. Z. (1975), *Society and Culture in Early Modern France*; Skinner, Q. (1978) *Foundations of Modern Political Thought*; Wiener, M. J. (1981) *English Culture and the Decline of the Industrial Spirit, 1850-1980*; Brown, P. (1988) *The Body and Society. Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*; Chartier, R. (1988) *Cultural History: between Practices and Representations*; Brewer, J. (1997), *Pleasures of the Imagination: English Culture in the Eighteenth Century*.

¹¹ Burckhardt dio relevancia, entre otras cosas, al estudio de las autobiografías: “Es bien sabido que el entendimiento burckhardtiano del Renacimiento se acogió a los escritos autobiográficos como una señal inequívoca de modernidad. Leía estos textos literalmente como la manifestación por escrito del nuevo espíritu de individualismo que marcó la separación con la sociedad y cultura colectivas de la Edad Media que la Edad Moderna había dejado atrás.” (Amelang, 2005b: 66).

fenómeno de la Contrarreforma ha tendido a ser estudiado y descrito sobre todo a través de sus fuentes más institucionales, sobre todo a través de los archivos inquisitoriales, que han generado una gran cantidad de información y un discurso detallado en cuanto a su historia política e institucional. Se han analizado acontecimientos, procesos y protagonistas, pero no tanto los efectos y repercusiones sobre la población y sus mentalidades, la otra gran parte implicada en este proceso. De la misma manera el fenómeno de la Reforma inglesa se tendido a explicar, hasta hace relativamente poco tiempo, como el resultado de una imposición de fuerzas. Se estableció un discurso en el que se observaba en general una doble interpretación: o bien una imposición política y religiosa desde arriba, desde el poder, al pueblo; o, por el contrario, una exigencia desde abajo, que reflejaba la presión de una sociedad que reclama cambios y reformas. Sin embargo, en los últimos tiempos esta visión se ha superado y la Reforma se ha empezado a estudiar como un fenómeno más envolvente, más integrador, es decir, se plantea como una serie de eventos en los que diversos actores toman partido y actúan motivados por distintos intereses.

2.1.1. Estudios sobre Reforma en España

En cuanto a los estudios sobre la Reforma católica en España (o Contrarreforma), resulta imprescindible destacar la obra de Marcelino Menéndez Pelayo: *Historia de los Heterodoxos Españoles* (entre 1880 y 1882). Un influyente trabajo que ha servido, y todavía sirve, de referencia para estudios en materia de religión en España, por la amplia cronología reflejada y la gran cantidad de nombres propios y casos estudiados. Es esta una gran obra presentada en 8 volúmenes¹² en los que se puede leer la historia de las heterodoxias habidas en España, al mismo tiempo que se resalta el sentimiento católico, que en este caso se identifica en cierta forma con el de españolidad.

Ya durante los años 70 del siglo XX los historiadores comenzaron a fijarse, entre otras cosas, en las minorías, en los estudios demográficos y sociales y en la historia del clero. Incluso algunos autores extranjeros como W.A. Christian, Jodi Bilinkoff o Sara T. Nalle prestaron gran atención a la historia social y del clero en España. Pero no fue hasta los años 90 cuando

¹² Los tres primeros volúmenes de esta obra corresponderían a las edades Antigua y Media, los dos siguientes a los siglos XVI y XVII y los tres últimos a los siglos XVIII y XIX.

estos estudios centrados en estos temas adquirieron verdadera relevancia. Como señaló Arturo Morgado (2007):

“Los años noventa constituirán, sin embargo, el momento en el cual los estudios de historia social del clero conozcan una mayor eclosión. El ambiente historiográfico, para empezar, era mucho más favorable, gracias al impacto de los estudios sobre patronazgo, clientelas y élites de poder (pudiendo destacar la labor de Francisco Chacón Jiménez y José Martínez Millán), cuestiones todas ellas en las que el papel del clero fue muy importante; y al creciente interés por la historia de la cultura en un sentido amplio (podríamos concluir, incluso, que la historiografía española de la última década se caracteriza fundamentalmente por el «giro cultural»)” (Morgado, 2007: 79).

Los estudios de la Reforma en España, en su intento de explicar el porqué de sus posibilidades de éxito o fracaso sobre la sociedad española del momento, han dado lugar a un significativo debate con respecto al verdadero sentir de la población del siglo XVI. Por un lado, existe la idea de que la sociedad española de estos momentos presenta una sensibilidad religiosa heterogénea, en la que, según qué zona de la geografía, aún se podría observar la persistencia de tradiciones de origen pagano y un relativo desconocimiento de la doctrina católica que se debería observar¹³; por otro, existe la idea de una sociedad que, terminada la Reconquista, se unifica un torno a la idea de una férrea ortodoxia católica¹⁴. Son estas dos visiones que se han visto respectivamente respaldadas por diferentes historiadores en los estudios que se han realizado a lo largo de los siglos XX-XXI. Ignasi Fernández Terricabras (2007), historiador especializado en el estudio social de las reformas, expuso este debate sosteniendo la existencia de suficientes argumentos que indicaban que la Reforma fracasó en su intento inicial de adoctrinamiento, precisamente por pretender negar la mayoría de las tradiciones y actividades de la población. Una población en general inculta y poco conocedora de la doctrina religiosa oficial que, aunque católica, no conocía los

¹³ Según escribe el propio Henry Kamen, especialista en el estudio de la Inquisición y la sociedad española de la Edad Moderna: “La práctica religiosa entre los cristianos consistía en una mezcla de tradiciones locales, supersticiones folclóricas y dogmas de naturaleza imprecisa. Algunos autores llegaron a incluir las prácticas religiosas populares dentro de la categoría de la magia diabólica. Los responsables eclesiásticos hacían poco para poner remedio a esta situación. La religión, en su vivencia cotidiana, continuó abarcando para los cristianos un abanico inmenso de opciones culturales y devocionales” (Kamen, 2004: 13).

¹⁴ El hispanista francés Jean-Pierre Dedieu (1999), analizando la Inquisición en tiempos de Felipe II, hablaba sobre Lutero y la imagen que de él se tenía diciendo: “Se insistía más bien en el hecho que había roto la unidad de la Iglesia, y como tal atentado contra lo que constituía, para los españoles de entonces, la base misma de su ser, de la consciencia que tenían de sí mismos: su pertenencia colectiva al pueblo electo de los salvados, colectivamente redimidos por la sangre de Cristo, y colectivamente seguros de su salvación por el mismo hecho de su unidad en Cristo.” (Dedieu, 1999: 92).

mandamientos ni acudía a los oficios. Esto habría sucedido tanto en las zonas rurales como urbanas, pero sobre todo en las zonas rurales del norte de España¹⁵. Sin embargo, tras el Concilio de Trento, la Contrarreforma llegó “adaptándose a los tiempos”, incluyendo las tradiciones populares y facilitando que la población conociera una religión adaptada a su vida cotidiana, sin suponer grandes cambios. Fernández Terricabras, además, fundamentaba esta argumentación en las obras de Strauss (1975)¹⁶ y Geoffrey Parker (1991, traducido al español en 2001)¹⁷.

Por otra parte, un debate muy interesante suscitado en los últimos años gracias a los estudios de este periodo es el que ha resultado del análisis sobre la realidad de la experiencia en los conventos de religiosas. Los conventos femeninos se han considerado a menudo por la historiografía como aquellos lugares en los que la mujer podía liberarse de sus obligaciones sociales y promocionarse intelectualmente, los únicos lugares donde una mujer podía llegar a desarrollar sus conocimientos sin la coacción social a la que serían sometidas sus contemporáneas. Sin embargo, aunque Arturo Morgado (2007) afirma que en los conventos las mujeres podían llevar una vida autónoma, ya que “las interferencias de las autoridades masculinas, confesores, obispos, o visitadores, son siempre bastante coyunturales y limitadas en el tiempo” (p. 88). No todos los historiadores estarían de acuerdo con esta afirmación¹⁸.

Existe esta doble tendencia, por tanto, de considerar, por un lado, al convento como espacio “liberador” de la mujer, en el que puede gozar de autonomía y no verse sometida a las presiones de la sociedad ejercida por la figura masculina que la domina; y por otro lado, la consideración de que aun viéndose libres de obedecer a la figura de un padre o un marido (obligaciones civiles), las religiosas debían estar sometidas a la autoridad de obispos y, sobre todo, confesores, no llegando a ser, por lo tanto, libres ni a gozar de una completa autonomía. Por ejemplo, Antonio Castillo (2014) explica que, aunque se pueda pensar en primera

¹⁵ Esta teoría es también expuesta y apoyada en el artículo de Arturo Morgado del 2007: “El clero en la España de los siglos XVI y XVII. Estado de la cuestión y últimas tendencias” en *Manuscripts: Revista d'història moderna*, n.º 25, págs. 75-100.

¹⁶ Strauss, G. (1975). “Success and Failure in the German Reformation”, *Past and Present* 67, mayo 1975, p. 30-63.

¹⁷ Parker, G. (2001). “Éxito y fracaso durante el primer siglo de Reforma”, en *El éxito nunca es definitivo. Imperialismo, guerra y fe en la Europa moderna*. Madrid: Taurus, p. 221-250.

¹⁸ Autores que han expuesto el tema del convento como un espacio en que la mujer se vería con una mayor libertad para desarrollar su vida serían, entre otros, Arturo Morgado (2007) o Elena Chicharro (2013). Por otro lado, historiadores que no coinciden plenamente con esa conclusión y matizan que la realidad de esas mujeres es que siguen estando sometidas a la autoridad masculina, serían Antonio Castillo (2014) o M^a Ángeles Herrero (2010).

instancia que las monjas vivían con mayor libertad, hay que tener presente que ellas también estaban vigiladas por prioras, confesores o padres superiores de las diferentes órdenes. Incluso sus escritos se veían sometidos a vigilancia o revisión muchas veces, lo cual podía acarrearles sanciones, en el caso de incurrir en alguna falta.

Por su parte, Rosa María Alabrús aporta a este debate la idea de que el convento sería efectivamente un espacio de libertad femenina, pero añadiendo un matiz, el convento es un espacio liberador de la mujer en concreto ante la violencia ejercida por los diferentes hombres de sus vidas. Por tanto, en este caso, Alabrús afirma que una mujer sí se liberaba de cierto lastre al entrar al convento, el de la violencia doméstica. Estudiando el caso de Ángela Serafina, monja capuchina del siglo XVI, Alabrús (2018) explicaba: “Ángela fue algo más optimista, defendiendo que la mujer sí podía tener un espacio de libertad en el convento frente a la utilización y al maltrato masculinos” (p. 414). Es posible que su aportación matizada a esta controversia sobre el espacio conventual en la Edad Moderna ayude a ir clarificando la polémica. Rosa María Alabrús ha centrado sus últimas líneas de investigación en el tema de la religiosidad y espiritualidad femenina a través del análisis biográfico de religiosas, los modelos de santidad y los diversos discursos existentes durante la época del Barroco. En una de sus publicaciones más recientes, *Razones y emociones femeninas: Hipólita de Rocabertí y las monjas catalanas del Barroco* (2019), Alabrús analiza ampliamente el tema de la espiritualidad femenina de los tiempos de la Contrarreforma e inicios del Barroco, sobre todo en la zona de Cataluña, a través de diversas religiosas como Juliana Morell, Eulalia de la Cruz y especialmente la figura de Hipólita de Rocabertí.

Por otra parte, entre los investigadores que también han centrado su atención en el ámbito de estudios de la Reforma y Contrarreforma en España, destaca Teófanés Egido López, sacerdote carmelita. Este historiador, especializado en las reformas del siglo XVI, ha estudiado las figuras de Lutero y santa Teresa. En “La recepción de Lutero. Imagen e imágenes” (2017), Egido plantea una idea sobre las líneas hacia donde se dirigen los estudios históricos sobre la Reforma luterana y afirma que:

La tendencia de la historiografía actual es la de lograr una visión más integradora del fenómeno Lutero y su Reforma, que no nació como flor espontánea, sino como fruto previsible de tantos factores (desde los infraestructurales a los ideológicos) como se

conjuntaron y que, por circunstancias históricas perfectamente comprensibles, cuajaron en la primera parte de aquel siglo XVI (Egido, 2017: 19).

Uno de los temas que más ha centrado la atención en el análisis de la época de la Reforma en España es el estudio de la Inquisición, institución de poder y control surgida con anterioridad, pero cuyo papel se refuerza y expande desde el Concilio de Trento. En este ámbito, uno de los historiadores que destacan en el panorama nacional, es Ricardo García Cárcel. Premio Nacional de Historia de España en 2012¹⁹, a lo largo de su carrera profesional se ha centrado en diferentes conceptos, en general relacionados con la historia social y de la cultura de España en la Edad Moderna, así como con la memoria histórica y la construcción nacional, sobre todo en el territorio catalán²⁰. Son conocidos sus estudios sobre la imagen y representación de España y la llamada “Leyenda Negra” durante el reinado de Felipe II²¹, pero también sus investigaciones sobre las consecuencias de la Contrarreforma, centrándose en el estudio de la Inquisición, sus repercusiones en la sociedad y la realidad sobre su influencia. García Cárcel comenzó especializándose en el estudio del tribunal inquisitorial de Valencia, con sus obras *Orígenes de la Inquisición Española. El Tribunal de Valencia 1478-1530* (1976) o *Herejía y sociedad en el siglo XVI: La Inquisición en Valencia, 1530-1609* (1980), para acabar recogiendo sus estudios y conclusiones generales en la reconocida obra *Inquisición. Historia crítica* (2000) escrita junto a Doris Moreno, destacada especialista en el estudio de la religiosidad, Inquisición y heterodoxia de la sociedad durante la época de las reformas religiosas de la Edad Moderna. Estas aportaciones han resultado muy interesantes a la hora de analizar el estado de la sociedad a lo largo de este complicado periodo, lo que ha ayudado a contextualizar la investigación y a entender mejor las motivaciones o pensamientos de sus protagonistas.

García Cárcel formó parte junto a Henry Kamen y Jean Pierre Dedieu, entre otros, de una generación que comenzó a finales de los años 70 a desarrollar los estudios sobre la Inquisición, intentando esclarecer la realidad de sus causas y consecuencias en la sociedad

¹⁹ Premio concedido por su obra *La herencia del pasado. Las memorias históricas de España* (2011).

²⁰ Algunos ejemplos serían: García Cárcel, R., (1999) “Església i memòria històrica” en *L' Avenç: Revista de història i cultura*, nº 234; García Cárcel, R., (2013) “Los mitos de la historia de España” en *Eidon: revista de la fundación de ciencias de la salud*, nº. 40; García Cárcel, R., (2013) “Los mitos de 1714. Guerra de Sucesión”, en *La Aventura de la historia*, nº. 179, págs. 16-23; García Cárcel, R., (2007) “La memoria histórica en España. Algunas reflexiones” en *Hispanística XX*, nº. 25, págs. 15-40 y su más reciente obra: García Cárcel, R., (2019) *El sueño de la nación indomable. los mitos de la guerra de la Independencia*, Barcelona: Ariel.

²¹ Como por ejemplo la reconocida obra: García Cárcel, R., (1992) *La Leyenda Negra: Historia y Opinión*, Madrid, Alianza; o la más reciente García Cárcel, R., (2017), *El demonio del sur. La leyenda negra de Felipe II*, Madrid: Cátedra.

española y europea, acudiendo a las fuentes originales y procesando los datos recogidos en los archivos sobre los diversos tribunales. Por ello, tanto Kamen, con obras como *La Inquisición española* (1973) y más tarde *La Inquisición Española: una revisión histórica* (1999), como Dedieu, discípulo de Bartolomé Benassar, con aportaciones a la obra del hispanista *L'Inquisition espagnole, XVe-XIXe siècle* (1979) y publicaciones como *L'Inquisition* (1987) o *L'administration de la foi. L'Inquisition de Tolède et les vieux-chrétiens (XVIe-XVIIe siècle)* (1989), aportaron relevantes datos referentes a la sociedad en el contexto de las reformas y las consecuencias de la institución inquisitorial, que siguen siendo utilizados como fundamento básico de los estudios en este ámbito.

En los últimos años, en cuanto a los estudios que envuelven la Reforma y sus consecuencias en la población española, conviene destacar una publicación que recientemente ha visto la luz: *Reforma y disidencia religiosa: la recepción de las doctrinas reformadas en la Península Ibérica en el siglo XVI* (Boeglin, Fernández y Kahn, 2018). En esta obra, editada por Michel Boeglin, Ignasi Fernández Terricabras y David Kahn, tres especialistas en este periodo de la historia moderna española, se ha intentado dar una visión, de manera muy acorde con los tiempos presentes, de la recepción y resistencias que las reformas europeas provocaron en la población en general y en la sociedad española en particular. Numerosos historiadores y expertos han colaborado en este libro que puede servir de referencia en este ámbito de estudios. Con esta colaboración se intenta ilustrar cómo la Reforma no es una imposición total asumida por la población y que empieza a funcionar con éxito desde el primer momento, sino que existe un largo proceso, un debate, una evolución y una lenta adaptación.

Por otra parte, tratando sobre la historia de la Iglesia en España, especialmente en el territorio de Cataluña, hay que resaltar las aportaciones de Montserrat Jiménez Sureda. Destaca su trabajo titulado *Crist i la història. Els inicis de la historiografia eclesiàstica catalana en el seu context europeu* (2014), un amplio y detallado estudio sobre la construcción de la identidad cristiana a través de la propia historiografía de autores cristianos. Jiménez Sureda, sin embargo, también ha centrado parte de su atención investigadora a la historia de la mujer²², lo que ha quedado patente en su obra más reciente: *Manual d'història de la dona*,

²² También son importantes las aportaciones a la historia de la mujer que ha realizado a través de artículos como: Jiménez Sureda, M., (2002), “La situación femenina en l’Antic Règim” en *Revista de Catalunya*, n°

Manifest per a un futur millor (2021), con un amplio y detallado análisis de la historia de la mujer a lo largo del tiempo. Su especialización, por tanto, se centra en el campo de la historia política²³, religiosa, cultural y social, realizando estudios de gran detalle entorno al ámbito de los aspectos que esta tesis va a abordar: la historia de la Iglesia (tanto en España como en Inglaterra), y la historia de las mujeres.

Como se puede comprobar, el tema de la Reforma y la Iglesia durante la Edad Moderna continúa siendo hoy en día centro de atención de diversos trabajos académicos. Prueba de ello es que, en la actualidad, existen proyectos que promueven el avance de los estudios sobre las reformas religiosas y su efecto en la sociedad como es el *Seminario de Historia de las Tolerancias en el Mundo Hispánico* que, en colaboración con diversos especialistas de varias universidades españolas, ha generado publicaciones, debates y coloquios en los que se ha tratado de exponer esa parte de la historia más social y cercana a la población. Mediante estos esfuerzos, se intenta comprender un aspecto concreto de esta historia, que es la recepción, tolerancias y reacciones surgidas de los movimientos religiosos y los intentos de imposición de la ortodoxia religiosa por parte de la Iglesia y el Estado durante la Edad Moderna, así como las fronteras culturales entre la diversa población en convivencia en este momento²⁴.

Entre los expertos dedicados al estudio del impacto de la Reforma y Contrarreforma en la sociedad española de los primeros siglos de la Época Moderna y que también participan del seminario, es necesario destacar el trabajo de Ángela Atienza, catedrática de la Universidad

174, págs. 25-52; Jiménez Sureda, M., (2009) o “La mujer en la esfera laboral a lo largo de la historia” en *Manuscripts. Revista d’història moderna*, nº 27, págs. 21-49.

²³ Muestra de ello es su obra: *Girona, 1793-1795. Guerra Gran i organització política a la Monarquia dels Borbons* (2006).

²⁴ Este seminario, desde el año 2012 lleva a cabo la colaboración de varios grupos de investigación de diferentes universidades españolas para intentar dar una visión global del tema desde diferentes perspectivas. En la actualidad se trabaja en un proyecto coordinado titulado *Los límites de la Reforma Católica en el mundo hispánico de la Edad Moderna: imponer, resistir y tolerar*. Los grupos que componen el proyecto son: *Fronteras culturales en el Mundo Hispánico (ss. XVI-XVII): entre ortodoxia y heterodoxia*, con José Luis Betrán y Doris Moreno como investigadores principales; *Abadesas y prioras. El ejercicio del poder en y desde los conventos femeninos en la Edad Moderna, sus límites y problemas*, siendo Ángela Atienza la responsable del mismo; *Vida cotidiana, cultura gráfica y Reforma Católica en el mundo hispánico: tolerancias, resistencias y censuras...* con Manuel Peña Díaz como principal investigador; *Elites políticas y religiosas, sacralidad territorial y hagiografía en la Iglesia hispánica de la Edad Moderna*, con Eliseo Serrano como responsable y *La religiosidad femenina en la Cataluña de la época moderna*, siendo Rosa Mª Alabrús la investigadora principal. Gracias a este seminario, se está desarrollando un estudio exhaustivo de los aspectos más sociales de la Iglesia y la población en la Edad Moderna, llegando a interesantes conclusiones, expuestas en el coloquio llevado a cabo en junio del 2019 en la Universidad Autónoma de Barcelona con el título: *Los límites de la Reforma Católica en el mundo hispánico de la Edad Moderna: imponer, resistir y tolerar*.

de la Rioja y reconocida experta en el estudio de las mujeres religiosas en la época de la Contrarreforma. Sus contribuciones se centran especialmente en el ámbito de estudios sobre la reforma tridentina en España y cómo esta afectó a los conventos femeninos. En los últimos años, se ha dedicado al estudio de las órdenes religiosas, los conventos, la vida de las monjas y sus representaciones propias y externas. A través de sus investigaciones, Atienza defiende que estas mujeres desarrollaron un papel en la sociedad moderna, ejerciendo su influencia en la misma, y la autoridad²⁵ en sus comunidades, y que no constituyeron un grupo pasivo e invisible como se habría podido pensar. Cabe destacar también que la historiadora ha basado gran parte de sus investigaciones en los llamados egodocumentos (desde cartas a diarios espirituales o autobiografías), reforzando la idea de la individualidad de las religiosas y pretendiendo comprender su verdadero sentir y su auténtica realidad. Uno de los temas que ha tratado más ampliamente es el de la permeabilidad de los conventos, defendiendo que la reforma tridentina conllevó claras fisuras y resistencias²⁶ en las comunidades y difícilmente se pudo llevar a cabo de la estricta manera que se había planeado. Todos estos temas se han visto desarrollados en la última publicación editada por Atienza: *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVII* (2018), obra colectiva en la que diversos historiadores expertos en el tema del mundo conventual femenino de la Edad Moderna se dan cita para analizar a través de 19 capítulos el panorama social y cultural de las religiosas de los siglos XVI y XVII en España.

En definitiva, son variados los estudios sobre religión, religiosidad y Reforma en España que se han acometido desde los años 70 y 80 y, gracias a ellos, en los últimos años, se ha podido observar un mayor movimiento y evolución de estos. Desde los debates generados por el interés por conocer más en profundidad el estado o sentir real de la población, hasta las recientes especializaciones en grupos que habían sido olvidados, como son las mujeres o los grupos de heterodoxos y sus verdaderas identidades religiosas, se asiste hoy en día a una

²⁵ Recientemente expuesto en su artículo Atienza López, A., (2019) “No pueden ellos ver mejor... Autonomía, autoridad y sororidad en el gobierno de los claustros femeninos en la Edad Moderna” en *ARENAL*, 26: 1; 5-34.

²⁶ Atienza López, A., (2014b), “Las grietas de la clausura tridentina. Polémicas y limitaciones de las políticas de encerramiento de las monjas... Todavía con Felipe IV” en *Hispania*, vol 74, nº 248 (pp. 807-834), Atienza López, A., (2018), “Los límites de la obediencia en el mundo conventual femenino de Edad Moderna: polémicas de clausura en la corona de Aragón, siglo XVII” en *Studia Historica. Historia Moderna*, vol. 40, nº 1 (pp. 125-157) o Atienza López, A. (2014c) “De reacciones, de tolerancias, de resistencias y de polémicas. Las «grietas» de la Contrarreforma y los límites del disciplinamiento social” en *Hispania*, vol. 74, nº248, pp. 651-660.

gran variedad de enfoques, análisis y desarrollo del conocimiento histórico. En este sentido, escribiendo sobre los grupos heterodoxos del siglo XVI en España, Doris Moreno (2015) afirmaba que: “En los últimos años, y en el marco de una renovación historiográfica de la historia religiosa, las nuevas investigaciones y lecturas que se vienen haciendo de las sensibilidades religiosas españolas del siglo XVI están contribuyendo a conocer más y mejor estos grupos” (p. 16).

2.1.2. Estudios sobre la Reforma en Inglaterra

Como se ha señalado, entrados los años 80 del siglo XX se empieza a advertir un cambio de perspectiva a la hora de estudiar la Reforma en Inglaterra, en el que los historiadores dejan de intentar explicar este proceso como una mera imposición política y comienzan a fijarse mucho más en los condicionantes y fenómenos sociales que marcan la época e influyen de manera decisiva en el devenir de dicha Reforma.

De gran importancia para los estudios posteriores sería la publicación de *The English Reformation* (1964) de Arthur Geoffrey Dickens. Esta obra, que destaca la complejidad del proceso de Reforma, ha llegado a ser referente en este ámbito de estudios. Dickens fue un historiador británico especializado en los movimientos de reforma durante la Edad Moderna que estableció una visión integradora de todo el proceso mediante el estudio de diferentes fuentes y centrándose en los diversos acontecimientos que tuvieron lugar en Europa²⁷. Sin embargo, los estudios acerca de la Reforma anglicana se han visto marcados por un fuerte debate con dos posiciones enfrentadas: o bien se contemplaba la Reforma como una imposición desde el poder (*top-down*) a una población que no lo deseaba en realidad o que lo recibía de una manera más bien pasiva; o bien se explicaba como un proceso inevitable surgido por el descontento de la población con una jerarquía eclesiástica corrupta y una necesidad innegable de renovación. En otras palabras, se estarían enfrentando dos claras perspectivas: la aceptación del pueblo frente a su resistencia, la solicitud de cambios frente al rechazo de los mismos. Como indicaba Peter Marshall (2009):

²⁷ Entre sus obras destacan también: *Lollards and Protestants in the Diocese of York* (1959); *Thomas Cromwell and the English Reformation* (1959); *Reformation and Society in Sixteenth Century Europe* (1966); *Martin Luther and the Reformation* (1967); *The Counter Reformation* (1968); *The German Nation and Martin Luther* (1974) o *The Age of Humanism and Reformation* (1977).

“Collectively, we historians of the English Reformation have found it difficult to move very much beyond the seductively straightforward set of paradigms that Christopher Haigh produced for us in a seminal article of 1982: the option to decide whether the Reformation process was fast or slow, and implemented from above or below” (p. 574).

La narrativa tradicional indicaba que la Reforma en Inglaterra se habría impuesto gracias a la combinación de una sociedad profundamente decepcionada con la corrupción del clero católico de finales de la Edad Media que mostraba una necesidad de cambios a principios del XVI, y la conveniencia de la clase política, en concreto de Enrique VIII para la ruptura con Roma. Se apreciaba, por parte de los historiadores británicos, una sociedad de tendencia protestante que se mostraba de acuerdo con las decisiones que se tomaban desde el poder, creando el escenario de una Reforma protestante casi inevitable.

Para algunos autores, como por ejemplo Sir Geoffrey Rudolph Elton o Arthur Geoffrey Dickens²⁸, la Reforma fue necesariamente fruto de una población descontenta e insatisfecha con la Iglesia y el clero, que exigía cambios, los cuales fueron aprovechados por la clase política. Para Dickens, la motivación de la Reforma es sobre todo religiosa, el anticlericalismo en la población en aquellos momentos estaba tan arraigado, que incluso aun sin la ruptura provocada por Enrique VIII, el conflicto religioso hubiera sido prácticamente inevitable. Elton añade a esa visión la dimensión política. Coincide en observar un anticlericalismo generalizado entre la sociedad, pero considera que esta situación fue aprovechada y dirigida por la clase política, reforzando esa idea de una implementación de la Reforma desde el poder, destacando en el proceso la figura de Thomas Cromwell ampliamente estudiada por la historiografía británica²⁹. De esta manera, la sociedad fue adaptándose poco a poco a las nuevas reglas del juego, pero no sería la responsable de iniciarlo. Sir G.R. Elton defendía la idea de que la Reforma se venía imponiendo ya por una necesidad de la sociedad, aprovechada a un nivel político por Enrique VIII y Thomas Cromwell. La sociedad británica exigía una reforma puesto que no veía con buenos ojos a la comunidad religiosa y por tanto la clase política aprovechó esta coyuntura. Según su tesis,

²⁸ Dickens, A.G. (1988) *The English Reformation*. London: Fontana Press.

²⁹ Como muestra de ello se pueden mencionar obras como: Merriman, R.B., (1902) *Life and Letters of Thomas Cromwell*, 2 volúmenes, Oxford: Oxford University Press; DICKENS, A.G. (1959) *Thomas Cromwell and the English Reformation*, Londres: The English Universities Press; Elton, G. R. (1973). *Reform and Renewal: Thomas Cromwell and the Common Weal* Cambridge: Cambridge University Press; Hutchinson; Robert (2008). *Thomas Cromwell: The Rise and Fall of Henry VIII's Most Notorious Minister*. London: Phoenix; Loades, D. (2013), *Thomas Cromwell. Servant to Henry VIII*, Stroud: Amberley Publishing; MacCulloch, D. (2018). *Thomas Cromwell: a life*. London: Allen Lane.

la Reforma era necesaria y una combinación de ambos factores: la necesidad de la población y la coyuntura política. El historiador, experto en el periodo Tudor y en concreto en la figura de Thomas Cromwell, retrata una sociedad insatisfecha que pide cambios y una clase política que aprovecha la situación (Foster, 2013). Se debe señalar también que Elton tenía una visión tradicionalista de hacer historia, centrándose sobre todo en la historia política conducida por grandes personajes, más que en procesos o fuerzas abstractas.

Sin embargo, esta idea tradicionalmente aceptada fue revisada por otros historiadores como John Joseph Scarisbrick³⁰, para el cual era necesario considerar y tener en cuenta la existencia a principios del XVI de una sociedad de tradición católica observada y defendida, que había sido ignorada por estudios anteriores. Este historiador, en su obra *The Reformation and the English People* (1984), presta atención a la sociedad, a través de diversas fuentes, constatando que sí mantenía una tradición y creencia católica y que presentó resistencias a la Reforma³¹. Esta posición también ha sido apoyada en los últimos años por el historiador especializado en historia de la religión británica durante la Edad Moderna, Eamon Duffy³². El historiador continúa en la línea de pensamiento de Scarisbrick, reafirmando la fortaleza de la Iglesia católica en los primeros momentos de la Reforma en Inglaterra y, por tanto, según esta visión, constituyó una ruptura no deseada. Según Duffy (1992): “late medieval Catholicism exerted an enormously strong, diverse, and vigorous hold over the imagination and the loyalty of the people up to the very moment of Reformation. Traditional religion had about it no particular marks of exhaustion or decay” (p. 4).

Se debe destacar también la aportación al debate de Christopher Haigh, especializado en la Reforma anglicana, para quien, más que de “la Reforma” (en singular, como acontecimiento concreto), habría que hablar de “reformas”, es decir, una serie de cambios políticos, religiosos y sociales que se dan en un largo y complejo proceso. Su obra *English Reformations: Religion, Politics and Society under the Tudors* (1993) es una de sus más importantes aportaciones donde explica esta idea. Ya desde el título, Haigh establece su defensa de la existencia de numerosas reformas y aborda, por tanto, diversos cambios sucedidos, no de un único acontecimiento delimitado en el tiempo. En este sentido, entre sus

³⁰ Scarisbrick J.J. (1984) *The Reformation and the English People*. New York-Oxford: Basil Blackwell

³¹ “English men and women did not want the Reformation and most of them were slow to accept it when it came” (Scarisbrick, 1984: 1).

³² Duffy, E. (1992). *The Stripping of the Altars: Traditional Religion in England, 1400–1580*. New Haven and London: Yale University Press.

publicaciones en las que analiza de manera detallada el tema de la Reforma (o reformas), se pueden destacar también obras como *Reformation and Resistance in Tudor Lancashire* (1975); la más reciente *The Plain Man's Pathway to Heaven: Kinds of Christianity in Post-Reformation England, 1570-1640* (2007), o el artículo aparecido en la revista *Past & Present*: “Success and Failure in the English Reformation” (2001).

En la línea de Haigh, hoy en día comienza a percibirse la Reforma en Inglaterra como el resultado de un largo y complejo proceso compuesto por diversos factores que se dieron a la vez, de forma paralela, tanto a nivel político como social. Incluso hay quien alarga el proceso hasta el siglo XIX³³. Por ello, las explicaciones que aluden a imposiciones concretas (ya sean religiosas o políticas desde la sociedad o desde el poder), dejan de ser válidas, por no reflejar ni ser capaces de explicar la complejidad particular del desarrollo y evolución de dicho proceso³⁴.

Por tanto, son varios los historiadores que han tratado de entender y averiguar cuál es la realidad de las sensibilidades religiosas en Inglaterra durante esta época. De su lectura se deduce que, aunque conseguir aproximarse al pensamiento de esta sociedad en constante cambio tiene gran complejidad, es precisamente en ese ejercicio de reflexión y estudio en el que radica la clarificación y enriquecimiento de las explicaciones sobre la Reforma en Inglaterra.

El propio Teófanos Egido, por ejemplo, en *Las Reformas Protestantes* (2010), defiende la teoría de que Enrique VIII era en realidad un cristiano católico y sus movimientos, en principio, puramente políticos. Más tarde, los acontecimientos que tuvieron lugar en Inglaterra y las corrientes protestantes que vinieron de Europa influyeron hasta desembocar en el establecimiento de una religión propia, la anglicana, ya en tiempos de Isabel I. Según Egido (2010):

“Enrique VIII fue más católico que luterano; mejor dicho, el rey inglés fue un católico convencido que rompió con Roma pero que no pudo simpatizar con posiciones

³³ En este sentido son significativas las aportaciones del congreso *The Neale Colloquium in British History*, llevado a cabo en 1996 en la University College London, que tuvo como resultado la publicación: Tyacke, N. (ed.) (1998) *England's Long Reformation, 1500–1800*, Londres: UCL Press.

³⁴ Esta idea se observa en publicaciones como la de Jones, N. (2002) *The English Reformation: Religion and Cultural Adaptation*, Oxford: Wiley-Blackwell Publishers o Marshall P. (2009), “(Re)defining the English Reformation,” en *Journal of British Studies* 48, pp.: 564–586.

protestantes. El anglicanismo, propiamente dicho, fue una elaboración de Isabel I y, por tanto, obra del absolutismo” (p. 139).

Todavía hoy continúa abierto el debate sobre la sensibilidad religiosa de la población en Inglaterra anterior a la Reforma de Enrique VIII y su influencia en la misma, es decir, el ambiente religioso antes, durante y después de la ruptura con la Iglesia de Roma. Aun así, lo que se ha puesto de manifiesto a lo largo de estos años de investigación es que la Reforma religiosa de Inglaterra fue un proceso largo, con muchos condicionantes, que se tiene que contemplar desde múltiples perspectivas, asumiendo que es un periodo cuya explicación no admite sentencias simples, sino descripciones complejas. Como señaló Christopher Haigh (1982):

“The English Reformation was not a specific event which may be given a precise date; it was a long and complex process. ‘The Reformation’ is a colligatory concept, a historians’ label which relates several lesser changes into an overall movement” (p. 995).

Peter Marshall es uno de los historiadores que más recientemente se ha dedicado a estudiar y publicar sobre el tema de la Reforma en las Islas Británicas. Marshall se doctoró en 1990 con la tesis: *Attitudes of the English people to priests and priesthood, 1500-1553*. Su investigación desde entonces se ha centrado en el impacto tanto político como cultural de la Reforma en Inglaterra, en concreto en los momentos más tempranos de la misma, junto a la supuesta resistencia por parte de la población. En este sentido, destacan trabajos tan ilustrativos como *Reformation England 1480-1642* (2003 y 2012); *Religious Identities in Henry VIII's England* (2006) y *Heretics and Believers: A History of the English Reformation* (2017).

En la línea de pensamiento propuesta por High sobre la larga duración de los acontecimientos que engloban la Reforma y sus diversas reinterpretaciones actuales, Marshall (2009) plantea la pregunta sobre si se deberían, en consecuencia, romper los límites establecidos por ciertos términos (como “Reforma” o “Contrarreforma”) utilizados hasta ahora, que delimitan los acontecimientos temporal y conceptualmente, en favor de una terminología generalizada y más neutral de un largo proceso, para que no se viera sometido a las restricciones de nombres cuyas connotaciones habrían quedado, tal vez, algo obsoletas. Sin embargo, él sí apuesta por seguir utilizando dichos términos ya que estos invitan al

debate historiográfico y por tanto a la evolución y desarrollo de las explicaciones. Además, defiende que expresiones como “Reforma” ya había sido utilizada por los propios contemporáneos, por tanto, no es enteramente una construcción artificial y posterior de los historiadores y sería válido seguir utilizándola.

“In the first place, contested labels and problematic periodizations are often much better at focusing debate, promoting research, and advancing understanding than are neutral and uncontroversial ones. And second, “the Reformation” is of course not just an artificial construct of later historians but a central perception and organizing category of contemporaries themselves” (Marshall, 2009: 569).

Por otro lado, en los últimos años, la historiografía inglesa también ha comenzado a estudiar aspectos específicos de la Reforma, aspectos más cercanos a la historia de las mentalidades, sobre todo desde la perspectiva de cómo afectan los cambios doctrinales a la población. Por ejemplo, la percepción de la muerte y lo que sucede después de ella, así como los rituales asociados a este trance y sus formas de expresión religiosa. Marshall es uno de los que ha dedicado su atención a dicho tema, con publicaciones como *Beliefs and the Dead in Reformation England* (2002) y también Ralph Houlbrooke, profesor de la Universidad de Reading, especializado en historia moderna de Inglaterra, con la obra *Death, Religion and the Family in England, 1480-1750* (1998).

Como ejemplo de esas nuevas perspectivas de estudio se deben señalar las aportaciones de Barbara Harris, que ha dedicado gran parte de su investigación a las mujeres, en concreto a las mujeres de la nobleza durante el periodo de la temprana Edad Moderna en Inglaterra. Para poder comprender mejor a este conjunto de la sociedad, Harris ha intentado realizar su estudio desde las diversas perspectivas de la vida cotidiana del individuo (familia, propiedad, matrimonio, trabajo, prácticas piadosas, etc.). En su artículo “A New Look at the Reformation: Aristocratic Women and Nunneries, 1450-1540” (1993) utiliza la perspectiva femenina y el análisis de testamentos como fuente principal para entender la posible reacción y actitud de las nobles y religiosas durante el proceso. También Claire Walker ha realizado relevantes aportaciones a la historia de las mujeres religiosas durante la época de las reformas en Inglaterra. Walker ha dedicado gran parte de su investigación a comprender la vida cotidiana de las mujeres en el claustro desde finales de la Edad Media hasta la Edad

Moderna, centrándose sobre todo en las formas de vida y necesidades de las mujeres católicas exiliadas al continente mediante el estudio de sus fuentes archivísticas y escritos³⁵.

En definitiva, los estudios sobre la Reforma en Inglaterra se han desarrollado y evolucionado a lo largo del último siglo desde una perspectiva más cerrada y bilateral de los acontecimientos (la imposición desde arriba o desde abajo), centrados y delimitados en un tiempo y lugar, hacia la conciencia de que se trata de un proceso largo y complejo lleno de matices, que se puede estudiar desde diversas perspectivas y utilizando muchas y muy variadas fuentes de información. La visión tradicional de una Reforma inevitable, exigida por una población descontenta de tendencia anticlerical, ya no se asume por muchos los historiadores, que defienden la fortaleza del catolicismo en Inglaterra. Por el contrario, se presenta la necesidad de aclarar los múltiples condicionantes y características de este complicado proceso. Como indica Steven Foster (2013): “The study of the Reformation has become much more inclusive; new voices are being heard and these voices enable historians to develop different interpretations and ask new questions about this period of dramatic change.” (p. 15).

Habría entonces que dejar de pensar en la sociedad como un ente pasivo que recibe las normas del poder y las acata. Aunque también se debe tener presente que la identidad religiosa de la sociedad fluye y va cambiando, por lo que no se puede definir en compartimentos estancos dentro de un delimitado tiempo o término. Por ello, entre otros motivos, la identidad religiosa en Inglaterra ha sido y es complicada de definir, lo que ha generado un importante debate en torno a este tema. Sin embargo, se llega a la conclusión de que, para entender de verdad la Reforma en Inglaterra, es crucial comprender la sensibilidad religiosa de la población antes, durante y después de la Reforma, puesto que conocer las identidades religiosas de la sociedad ayudará a determinar de una manera más

³⁵ Algunos ejemplos de su obra son: Walker, C (2000) “Prayer, patronage, and political conspiracy: English nuns and the Restoration” en *The Historical Journal*, vol. 43, pp. 1-23; Walker, C., (2001), “‘Doe not suppose me a well mortified Nun dead to the world’: letter-Writing in Early Modern English Convents” en Daybell, J. (ed) *Early Modern Women’s Letter-Writing, 1450-1700*, Palgrave Macmillan, pp. 159-176; Walker, Claire (2002), *Gender and politics in early modern Europe: English convents in France and the low countries*, Basingstoke: Palgrave; Walker, Claire, (2008a) “Recusants, Daughters and Sisters in Christ: English Nuns and their Communities in the Seventeenth Century” en Tarbin, Stephanie; Broomhall, Susan (eds.) *Women, identities and communities in early modern Europe*, Aldershot: Ashgate, pp. 61-76; Walker, Claire (2008b), “Securing Souls or Telling Tales? The Politics of Cloistered Life in an English Convent”, en Cordula van Wyhe (ed.) *Female Monasticism in Early Modern Europe: An Interdisciplinary View*, Aldershot, UK: Ashgate, pp. 227-44; Walker, C., (2020), “‘Hangd for the True Faith’: Embodied Devotion in Early Modern English Carmelite Cloisters” en *Journal of Religious History*, vol.44, pp. 494-512.

exhaustiva el origen, influencia y desarrollo de dicho proceso sin caer en tópicos o paradigmas quizá ya obsoletos. Por todo ello, la investigación sobre la Reforma y su tiempo en Inglaterra continua muy activa a través de debates, conferencias y diversos proyectos de investigación, tanto desde las islas británicas³⁶ como desde otros países como Estados Unidos³⁷.

La comprensión completa de un fenómeno como la Reforma, al igual que sucede con la mayoría de los procesos históricos, es complicada de alcanzar puesto que implica a todos los sectores de la población e influye directamente en su vida cotidiana. Esto se refleja por lo general en aquello que es más fácil percibir a simple vista, como por ejemplo la legislación, los objetos de uso cotidiano y religioso o las construcciones, elementos tangibles, resultado de la acción del poder oficial y fáctico; pero también se debería tener en cuenta aquello que requiere un estudio más concienzudo y una visión más abierta a la interpretación, como puede ser la producción intelectual, los rituales y la religiosidad externa, las resistencias sociales más o menos evidentes, los equilibrios y desequilibrios de poder, las reacciones populares y movimientos de respuesta, la influencia de los sectores marginales, las opiniones personales, etc. El reto reside en poder incluir los numerosos puntos de vista, las diversas perspectivas y todas las fuentes susceptibles de estudio, para llegar a acercarnos a esta

³⁶ Desde diferentes universidades, como la de Warwick, la investigación sobre la época de la Reforma se mantiene activa en proyectos de investigación como *Forms of Conversion: Religion, Culture, and Cognitive Ecologies in Early Modern Europe and its Worlds*, dirigido por el profesor Peter Marshall y financiado por el Social Sciences and Humanities Research Council of Canada. Esta institución también ha financiado un proyecto de colaboración internacional con el Centre for the Study of the Renaissance, de la Universidad de Warwick, siendo investigador principal Peter Marshall (junto a otros 19 centros ubicados en Canadá, E.E.UU, Australia e Inglaterra), llamado *The Early Modern Conversions Project*, mediante el cual se ha reunido a especialistas a nivel internacional para el estudio de este fenómeno europeo en el que se observan conversiones religiosas, pero también sociales o políticas, al que han llamado “the first great Age of Conversion” (entre 1400 y 1700).

Un proyecto de gran interés también es el que se lleva a cabo desde las universidades de Cambridge y York, bajo el título: *Remembering the Reformation*. Este promueve conferencias, seminarios, talleres, coloquios etc. cuyo objetivo consiste en estudiar cómo la Reforma fue recordada, olvidada o reinventada en los años posteriores a la misma.

³⁷ En el ámbito norteamericano, la Society for Reformation Research, fundada en 1947, lleva años promoviendo el estudio de la Reforma católica y protestante durante la Edad Moderna. Desde esta asociación se anima y promueve el debate entre investigadores, se financian proyectos y se promocionan conferencias como la *Sixteenth Century Studies Conference* y el *International Congress on Medieval Studies*, además de editar junto al Verein für Reformationsgeschichte, la revista *Archive for Reformation History*. Esta asociación unifica e impulsa esfuerzos para el desarrollo de los estudios sobre la Reforma especialmente al otro lado del Atlántico. El *International Congress on Medieval Studies*, por su lado, es un congreso que tiene lugar en la Western Michigan University y que en 2023 celebrará su 58 edición. Reuniendo hasta a 2.750 académicos de todo el mundo, es una gran conferencia en la que se realizan talleres, debates, sesiones plenarias, conferencias, etc., a través de los cuales los estudios sobre la época medieval se ven impulsados.

realidad compleja. Es por ello por lo que esta investigación se centrará en fuentes que han sido poco utilizadas como referentes, pero resultan muy útiles para la explicación y comprensión de la perspectiva personal de la población: la correspondencia privada y los relatos autobiográficos.

2.2. La historia escrita: correspondencia y relatos autobiográficos en la Edad Moderna

Durante los primeros años de la modernidad aparecen y se multiplican las autobiografías, la correspondencia privada y los diarios. Esto sucede como consecuencia, entre otras cosas, de la creciente atención al “yo”, del surgimiento de la “individualidad” –proceso que tuvo lugar en la Europa occidental durante los siglos XVI y XVII– y de una creciente alfabetización de la población. Sin embargo, la población femenina no alcanzaría el nivel de alfabetización equivalente a la masculina, pues se vio relegada y alejada de las principales instituciones de enseñanza como la universidad. Según Anne Cruz (2019) el porcentaje de mujeres alfabetizadas en núcleos principales como Ávila o Barcelona no excedería del 30-35% (cayendo al 0% en los ámbitos rurales) (p. 131).

Vanessa de Cruz Medina (2003) indicaba que la carta ha sido uno de los más importantes medios de comunicación desde la Antigüedad, pero es en concreto en la Edad Moderna cuando empieza a tener mayor protagonismo gracias a la mayor alfabetización y disponibilidad de materiales. El uso de la carta aumentó tanto en el ámbito masculino como femenino y la Reforma y Contrarreforma, fenómenos en los cuales centramos la investigación, se desarrollan al mismo tiempo que comienza a aumentar de manera exponencial la creación de autobiografías y el uso de cartas.

En este sentido, Antonio Castillo (2014) apunta que “la actividad autobiográfica (sobre todo las autobiografías espirituales) se intensifica de manera substancial a partir de la obra de Santa Teresa de Jesús (*Libro de la Vida*), especialmente desde su publicación impresa en 1588. La intensificación de la correspondencia durante este siglo también se dará con gran intensidad en los conventos y debe su éxito en parte a la exaltación espiritual y religiosa de la Contrarreforma” (Castillo, 2014: 146).

Como indicaba Isabelle Poutrin (2018), una de las más reconocidas investigadoras de la autobiografía femenina y espiritual en la Edad Moderna:

“El interés por las autobiografías femeninas conventuales es creciente desde los años 1990. Es el fruto de una tardía toma de conciencia de los investigadores y de dos evoluciones historiográficas esenciales: el surgimiento y la consolidación de los estudios de género en el campo académico y la renovación de los estudios sobre religión y espiritualidad con planteamientos centrados en la sociedad y en las mentalidades.” (Poutrin, 2018, sección 2, capítulo 4, párrafo 1).

Poutrin, con su obra de 1995 *Le Voile et la plume: autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*³⁸ se ha convertido en referente para los estudios de los egodocumentos espirituales femeninos. Estos documentos relatan por lo general la experiencia espiritual de las religiosas y que se suelen escribir por el mandato de sus confesores. Como bien ha señalado Poutrin (2018), las llamadas autobiografías femeninas no siempre cumplen con los requisitos para ser considerados como tal, sino que son más bien documentos en primera persona de gran variedad y que, por tanto, es más correcto referirse a ellos con el término más general de egodocumentos³⁹, con los que estas mujeres expresarían su individualidad.

Sin embargo, James Amelang, otro de los más reputados especialistas en el estudio de las autobiografías modernas indicaba que “Los historiadores sólo han empezado a prestar atención a la autobiografía propiamente dicha hace aproximadamente una generación. Al hacerlo, la han convertido en el objeto de estudio en vez de ser un elemento auxiliar para el estudio de algo distinto” (Amelang, 2006: 147). Así, los estudios del género de las autobiografías modernas, y en concreto aquellas de origen religioso, sí se han visto desarrollados en los últimos años.

Por su lado, la correspondencia no ha sido objeto de exhaustivas investigaciones. Darcie Doll Castillo, de la Universidad de Chile, afirma que, a pesar del avance que ha habido en estos últimos años en la investigación, la carta sigue siendo la gran desconocida y la destaca como “documento de vital importancia para la historia de las mentalidades y para la reconstrucción de sucesos de la vida cotidiana” (Doll, 2002: 2). Doll señala también que esta

³⁸ La obra es uno de los primeros y más completos estudios sobre la autobiografía espiritual femenina desde una perspectiva social y cultural, marcando así el camino a historiadores posteriores que pueden encontrar en este trabajo, además de un detallado estudio, una lista de autoras de autobiografías junto a una breve biografía de las mismas. La obra es por tanto referencia todavía hoy para investigadores especializados en este campo.

³⁹ Esta idea también es defendida por James Amelang quien afirmaba que “Las mujeres modernas prácticamente no escribieron autobiografías en el sentido estricto del género, pero sí escribieron una variedad impresionante de cartas, diarios y autobiografías espirituales, además de una gran cantidad de otros egodocumentos, y en este caso el término es muy adecuado” (Amelang, 2006, p. 155)

fuerza aporta información muy relevante para mejorar el conocimiento que se tiene de segmentos de sociedad como el de las mujeres, que no ha tenido tradicionalmente la suficiente atención de la investigación.

Recientemente, no obstante, la correspondencia ha comenzado a llamar la atención de los investigadores y, como resultado de ese avance en los estudios y la mayor atención dada a las cartas a lo largo de estos últimos años, Gabriella Del Lungo (2014) pudo realizar una división o diferenciación según esta fuente hubiera sido utilizada por los investigadores. Para esta autora, la forma en que las cartas han sido analizadas, se puede dividir principalmente en tres:

- Cartas utilizadas como fuentes de datos para los historiadores lingüistas
- Cartas como documentos y objetos materiales
- Las cartas (o correspondencia) como género.

Gracias a esta división es posible hacerse una idea de cómo se han observado y estudiado las cartas en la reciente producción científica. Así, la versatilidad del estudio de las mismas se hace evidente, habiendo sido utilizada por diferentes investigadores en diversos ámbitos.

Si nos referimos a correspondencia en la primera fase de la modernidad, han existido numerosos y prolíficos estudios sobre las cartas de personajes concretos. Individuos que por su relevancia histórica han despertado un gran interés desde sus contemporáneos a los investigadores actuales. Por ello sus documentos personales se conservan con mayor cuidado y han podido ser estudiados. Personalidades religiosas de la talla de Ignacio de Loyola (1491-1556), santa Teresa de Jesús (1515-1582) o María de Jesús de Ágreda (1602-1665); pero también literarias, científicas o políticas como el Cardenal Cisneros (1436-1517), Felipe II (1527-1598), Juan Luis Vives (1492-1540), Erasmo (1466-1536), Thomas More (1478-1535), Thomas Cromwell (1485-1540), Arthur Plantagenet, Vizconde Lisle (ca. 1461/1475-1542), o Isabel I (1533-1603).

Entre los variados estudios de los que han sido objeto, en concreto las cartas de religiosas han sido estudiadas en los últimos tiempos desde la perspectiva de la historia de los sentimientos por historiadores como María Laura Giordano (1999) que, analizando las cartas de Francisca de los Apóstoles, señalaba la presencia en las mismas de los sentimientos de nostalgia y ausencia. En este sentido, los últimos años han sido clave en el desarrollo de los estudios sobre las emociones, sobre todo las femeninas. Como indicaba Rosa María Alabrús

(2019), el interés ha quedado patente a través de los trabajos de diferentes historiadores e instituciones: “Vivimos tiempos de enorme interés por la historia de las emociones. Tras los viejos antecedentes de las obras de Febvre, Huizinga o Elías, Peter Burke ya estableció en 2005 los fundamentos de lo que tenía que ser una historia cultural de las emociones” (p. 263).

También Teófanos Egido (2015), haciendo referencia a las cartas de santa Teresa de Ávila, trataba el tema de las emociones y sentimientos. En estas cartas se puede descubrir el mundo interior de sus autoras, sus emociones, sus alegrías, sus tristezas y la madurez conforme pasa el tiempo. De hecho, ha llamado la atención el caso de santa Teresa, que se expresa con mucho sentimiento en sus cartas, en contraste con la rigidez y el rigor del espíritu tridentino.

Como se ha señalado, es innegable la influencia de las cartas escritas y publicadas de santa Teresa de Jesús, que sirvieron de inspiración para muchas de sus contemporáneas, llegando a considerarse casi la precursora o introductora de lo que podríamos llamar “costumbre” de escribir cartas en los conventos e, incluso, autobiografías⁴⁰, sobre todo por parte de las carmelitas descalzas, hermanas de la orden de santa Teresa, que seguirían el modelo de su fundadora.

Se puede así confirmar la gran difusión que la práctica epistolar alcanzó en los conventos femeninos barrocos (Castillo, 2014: 164), y, por ello, su estudio todavía puede aportar abundante información a la historiografía actual, sobre todo desde el campo de la historia de la cultura y las mentalidades, en ambientes tan convulsos a nivel ideológico como el del siglo XVI y sus reformas.

En el estudio de Mark Greengrass (2013) sobre las obras de recopilación epistolares de mártires llevadas a cabo ya en el mismo siglo XVI por parte de John Foxe en Inglaterra o Jean Crespin en Francia, nos explica que estas mismas obras, así como las cartas censuradas, no incluidas en la publicación final que se pueden encontrar a veces en las imprentas originales, los borradores y aquellas cartas que fueron retocadas (rellenando o incluso cambiando los textos originales), son una perfecta muestra de la gran tensión social que se

⁴⁰Hecho señalado también por M.ª Ángeles Herrero en su artículo del 2010 “Per manament del confessor: l’esclat de l’autobiografia femenina en l’Edat Moderna. El cas del Dietari espiritual de la il·licitana sor Gertrudis de la Santíssima Trinitat”, *Ítaca. Revista de Filologia* n.º 1, pp. 179-190.

vivió durante este periodo entre católicos y protestantes. Por tanto, resulta un buen ejemplo de cómo las misivas (y en ocasiones la edición de estas) pueden ser una fuente clave para comprender a la sociedad del momento, ya que pueden llegar a reflejar sus conflictos.

En Italia el estudio de la correspondencia y la cultura escrita en general es especialmente destacado. En este país los manuales epistolares, epistolarios y cartas en sí mismas han recibido una gran atención. Destaca por ejemplo el estudio de las llamadas *lettere volgari*, recopilaciones de cartas con la particularidad de haber sido escritas en italiano, no en latín (usado aún durante el Renacimiento por esa vuelta a la influencia de los clásicos como Cicerón). Desde las cartas publicadas por Pietro Aretino (1538), las primeras en lengua vulgar, y con las posteriores de Aldo Manuzio (1542), se empezaron a publicar en Italia compilaciones de cartas personales, bien de un individuo o bien como antologías de varios. Cartas reales de diferentes personas que habían sido recogidas por sus contemporáneos y publicadas por diversos editores. Según Anne Jacobson Schutte (1975), algunas de aquellas primeras compilaciones de *lettere volgari* no solo sirvieron como medio didáctico para enseñar a escribir cartas en lengua vernácula, sino que, debido a la gran variedad de temas tratados y a la curiosidad suscitada por haber sido escritas por personas reales y contemporáneas, fueron también objeto de lectura de interés para la sociedad, y pudieron ser utilizadas también para difundir ciertos mensajes de ideología evangelista. De hecho, según Schutte, son una de las mejores y más ricas fuentes de materia prima para el estudio del evangelismo (Schutte, 1975: 660). Esta tendencia, sin embargo, cambia a partir de mediados del siglo XVI cuando, a causa del inicio del Concilio de Trento y el contexto más riguroso, las recopilaciones de cartas comienzan a reflejar y transmitir una doctrina de carácter totalmente católico.

En este campo de especialización ha destacado más recientemente con sus estudios sobre los manuales epistolares italianos Lodovica Braidà. Siguiendo en la línea dibujada por Schutte, defiende que los primeros manuales epistolares de los años 40 del siglo XVI se vieron influidos por diferentes corrientes doctrinales y sirvieron para difundir ideologías que la Iglesia de inmediato consideró heterodoxas:

“En los comienzos de la década de los 40 se asiste, de hecho, a una auténtica y efectiva campaña de propaganda impresa por medio de una intensa circulación de libros y opúsculos connotados de heterodoxia, entre los cuales las antologías epistolares fueron uno de los instrumentos orientados a legitimar la doctrina irenista y las corrientes

reformistas en el seno de la Iglesia romana en los momentos previos al Concilio de Trento, inaugurado en 1545.” (Braidia, 2014: 111).

En este sentido, su libro *Libri di lettere. Le raccolte epistolari del Cinquecento tra inquietudini religiose e «buon volgare»* (2009) ha constituido un profundo y minucioso análisis del género de los manuales epistolares italianos en lengua vulgar del siglo XVI, proporcionando, entre otras cosas, una mirada novedosa de la Reforma, estudiada precisamente a través de esta particular fuente.

En el ámbito italiano, hay que señalar también la gran influencia de Armando Petrucci, paleógrafo y autor de numerosas obras que se han convertido en trabajos de referencia para el estudio de la historia de la cultura escrita⁴¹. Este paleógrafo sentó las bases de estudio que sirven de inspiración para el desarrollo posterior de las investigaciones⁴², creando escuela gracias a sus propuestas metodológicas innovadoras⁴³. La novedad de su propuesta residía en que Petrucci consideraba la escritura como algo universal o global, inherente al ser humano, de manera que, tanto historiadores como paleógrafos podían utilizar una mayor variedad de fuentes en sus estudios, no tan solo las tradicionales, más oficiales y académicas, sino también las procedentes de las clases populares o las menos formales, como las escrituras privadas. Proponía, en definitiva, que se podían comprender mejor las sociedades a través del uso que hacían de la escritura. Entre las nuevas fuentes que propone para el estudio de las sociedades, estaba la carta, sobre la que teorizó y la cual analizó ampliamente en su magistral obra *Scrivere lettere. Una storia plurimillennaria* (2008), que pronto se convirtió en obra de referencia para el análisis de las cartas como práctica sociocultural.

Por último, se debe señalar que la correspondencia se ha trabajado y popularizado también a lo largo de la historia como género literario. Ya desde los clásicos como Cicerón (103-43 a. C.), cuyas cartas “representan el prototipo de carta clásica y el modelo por excelencia

⁴¹ En esta misma línea de trabajo destaca también Attilio Bartoli Langeli con publicaciones como: *Gli autografi di frate Francesco e di frate Leone* (2000); *La scrittura dell'italiano* (2000); *Notai. Scrivere documenti nell'Italia medievale* (2006); *A cura di Massimiliano Bassetti ed Enrico Menestò: Studi sull'Umbria medievale* (2015).

⁴² Según explicaba la doctora Silvia Amor (2012), citando a su vez a Javier Antón (2008): “los trabajos de Armando Petrucci, Roger Chartier y sus continuadores pusieron de manifiesto nuevas potencialidades en el estudio de la escritura «creando una dimensión nueva en el estudio de las letras antiguas y los diplomas que se bautizó, siguiendo los nuevos estándares, con el nombre de «historia social de la cultura escrita»” (p. 1038).

⁴³ Entre su amplia bibliografía se encuentran los siguientes títulos: *Libri, scrittura e pubblico nel Rinascimento* (1979); *La descrizione del manoscritto. Storia, problemi, modelli* (1984); *La scrittura. Ideologia e rappresentazione*, (1986); *Breve storia della scrittura latina*, (1992); y especialmente: *Prima lezione di paleografía* (2004) y *Scrivere lettere. Una storia plurimillennaria* (2008).

hasta el siglo XVIII” (Antón, 2019: 98), la epístola se escribe no sólo por su función práctica de transmisión de mensajes entre ausentes (lo que llamaríamos carta misiva), sino también como una forma de ensayo que, bien en prosa o bien en verso, sirven para expresar una idea o incluso mensajes religiosos⁴⁴, políticos, éticos o morales. Lo cierto es que los autores que han reflexionado sobre la teoría del género epistolar han venido clasificando las cartas según diferentes tipologías, centrándose sobre todo en la llamada “carta familiar”⁴⁵ y muchos son los que han utilizado esta forma de escritura para transmitir mensajes didácticos en forma de ensayos. Pero también existen las cartas literarias o poéticas que responden más bien a una elección personal del escritor, quien pretende transmitir su mensaje mediante este formato.

Desde la época del Humanismo el género epistolar se desarrolló tanto en su versión más pragmática, como desde un punto de vista literario. Del primer tipo citado es imprescindible señalar al propio Petrarca (1304-1374) como uno de los principales impulsores, así como con los numerosos tratados y manuales epistolares que desarrollan la teoría epistolar en el siglo XVI, siendo Erasmo de Rotterdam (1466-1536) y su *Opus de conscribendis epistolis* (1522) uno de los mejores ejemplos. Sin embargo, es sobre todo en la época del Barroco cuando se asiste a una generalización del uso de la epístola como estilo estético de narraciones imaginadas, que fue utilizado por escritores reconocidos, como, por ejemplo, Quevedo (1580–1645) y sus *Epístolas del caballero de la Tenaza* (1625), las epístolas literarias de Francesc Fontanella (1622-1682/3)⁴⁶ o Alexander Pope (1688-1744) con su *Epistle to Dr. Arbuthnot* (1735), entre muchos otros. Además, las cartas se utilizan también insertas en novelas de diferente estilo, muchas veces para ilustrar los pensamientos de los personajes, lo que ha supuesto que se acabe desarrollando un subgénero propio: la novela epistolar.

Se pueden observar los primeros ejemplos de novela epistolar ya en el siglo XVI, con Juan de Segura (1525-1575), quien escribió *Proceso de cartas de amores* en 1548 o el propio

⁴⁴ Buen ejemplo serían las epístolas paulinas del Nuevo Testamento.

⁴⁵ En cuanto a la problemática del término usualmente utilizado “carta familiar”, es especialmente ilustrativo el reciente artículo de Javier Antón Pelayo (2019): “La teoría de la carta familiar (siglos XV-XIX)” en *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, n.º 37, pp. 95-125; así como también el de Pedro Martín Baños (2005) “Familiar, retórica, cortesana: disfraces de la carta en los tratados epistolares renacentistas” en *Cuadernos de Historia Moderna. Anejos IV*, pp. 15-30.

⁴⁶ Según indica Marc Sogues (2014): “Durant la dècada de 1640 Francesc Fontanella va compondre una quarantena d’epístoles literàries. Es tracta de textos de temàtica habitualment amorosa i, sovint, de caràcter jocós, que combinen el vers i la prosa, fins i tot dins de la mateixa composició. Quinze d’aquestes cartes composicions conformen un intercanvi epistolar entre l’autor i dues comunitats de monges de la ciutat de Barcelona, la de dominiques del convent dels Àngels i Peu de la Creu, i la de clarisses del monestir de Santa Maria de Jerusalem.” (p. 211).

Lazarillo de Tormes (1554), escrita en forma de una larga carta. Sin embargo, fue a partir del siglo XVIII⁴⁷ cuando el género llegó a su máxima expresión, alcanzando un gran desarrollo en el Neoclasicismo. La historia, ficticia, llega así al lector por un método menos convencional y más original que la simple narración: la lectura ordenada de una serie de cartas, producto de la imaginación de un autor o autora, escritas con la suficiente maestría como para lograr la transmisión de un planteamiento, nudo y desenlace, propios de una acción literaria. Algunas obras reconocidas de este género son: *Pamela o la virtud recompensada* (Samuel Richardson, 1740), *Las amistades peligrosas* (Pierre Choderlos de Laclos, 1782), *Lady Susan* (Jane Austen, 1794), *Las españolas náufragas o correspondencia entre dos amigas* (Segunda Martínez de Robles, 1831), o *Drácula* (Bram Stoker, 1897).

En definitiva, se observa cómo el género epistolar se ha desarrollado y utilizado de diversas maneras a lo largo de la historia, estando siempre presente entre la sociedad, bien fuera como un elemento práctico de comunicación o como medio de expresión literario.

2.2.1. Estudios en el ámbito español

Como se ha señalado, es a partir de los años 80 del pasado siglo XX cuando la historia de la cultura comienza a recibir un mayor impulso, lo cual derivó en un consecuente aumento de atención a nuevas fuentes de estudio, perspectiva que se ha estado desarrollando en los últimos años. En este sentido, muchas investigaciones se han empezado a centrar en el análisis de los testimonios escritos de diversos grupos de personas, en detrimento (que no sustitución) de la ya muy trabajada documentación institucional. De entre estos testimonios destacan los llamados egodocumentos, que muy comúnmente incluyen los epistolarios y las autobiografías.

Desde la Época Moderna se han impreso numerosos epistolarios y recopilaciones de cartas de ciertos personajes de relevancia, como el ya citado epistolario de santa Teresa, o las también muy estudiadas cartas de Juan Luis Vives o Gregorio Mayans. Sin embargo, según bien exponía Eulàlia de Ahumada en su presentación en la Reial Acadèmia de Bones Lletres, del libro *Epistolari d'Hipòlita Roís de Liori i d'Estefania de Requesens (s. XVI)* (2003), la gran mayoría de epistolarios editados corresponden a la época contemporánea y pocos son

⁴⁷ Entre 1785 y 1788 aparecen en Francia e Inglaterra 108 novelas epistolares según indicaba Claudio Guillén en 1991 en su ciclo de conferencias llevado a cabo en la Fundación Juan March: *Correspondencia epistolar y literatura*.

anteriores al siglo XX. Uno de los grandes problemas en el estudio de las cartas y su utilización como fuentes para la investigación es su conservación. Puesto que se trata de documentos personales y privados cuya función principal es transportar un mensaje, una vez ha sido transmitido, pierde su utilidad y, por tanto, su conservación deja de ser relevante para los destinatarios. De esta manera, a menos que la carta en cuestión transmita un mensaje que sea necesario conservar a efectos testimoniales o por motivos sentimentales, esta se suele descuidar, pues ha perdido su valor original. Por todo ello, no es habitual localizar cartas entre los fondos y archivos de épocas como los siglos XV o XVI.

Resaltando la importancia testimonial que tienen hoy en día los epistolarios, Vanessa de Cruz Medina (2005) afirmaba que “a pesar de haber sido considerados tradicionalmente como fuente y género secundario, no cabe duda de que el estudio de los distintos epistolarios [...] está adquiriendo relevancia, gracias a la revalorización de lo manuscrito, la necesidad de buscar fuentes que nos aporten nuevos datos y de apertura de otras vías de investigación” (p. 428). Por tanto, resulta evidente cómo en los últimos años, sobre todo ya entrado el siglo XXI, los estudios sobre correspondencia están adquiriendo cierta notoriedad y se están viendo impulsados, encontrando un mayor número de investigaciones basadas en epistolarios o que los utilizan como fuente.

Sin embargo, los estudios sobre correspondencia pueden tener diversos enfoques, pues depende de cómo sean utilizadas las fuentes⁴⁸ y qué objetivo principal tenga la investigación. Para Cruz Medina (2005), por ejemplo, el objetivo de estos estudios pasa por el análisis de la historia social de la cultura escrita y ella misma se encarga de recordar otros autores que han recorrido esta línea de estudios, como por ejemplo Fernando Bouza Álvarez, Antonio Castillo Gómez, Francisco Gimeno Blay y parte de la producción de Diego Navarro Bonilla que escribe sobre escritura epistolar femenina, entre otros. En concreto la epistolografía femenina había sido en cierta forma ignorada por los principales investigadores. Hoy por hoy, no obstante, esta situación parece que está comenzando a cambiar y en la actualidad podemos citar nombres de investigadores e investigadoras que sí han centrado su atención en este ámbito, como es Eulàlia de Ahumada, que editó las cartas de Hipólita Roís de Liori y su hija Estefanía de Requesens (Ahumada, 2003), Consolación Baranda Leturio que estudia las de Sor María Jesús de Ágreda (Baranda, 2013) o en el ámbito internacional James

⁴⁸ Tal y como indicaba Gabriella Del Lungo (2014) en “Letters and letter writing in Early Modern Culture: An Introduction” y que se ha señalado más arriba.

Daybell, que ha centrado gran parte de sus publicaciones en el análisis de la escritura de cartas femeninas en la Inglaterra Tudor.

Numerosos historiadores, investigadores y universidades en los últimos veinte años han generado una gran cantidad de información al respecto del estudio de los llamados egodocumentos y, en general, sobre cultura escrita, destacando en sus investigaciones universidades como la de Alcalá de Henares, la Universidad Autónoma de Barcelona, la Universidad de Barcelona o la de Valencia. De esta última universidad, la de Valencia, conviene destacar los trabajos de José Trenchs Odena⁴⁹ y de Francisco Miguel Gimeno Blay⁵⁰, ambos investigadores de referencia en cuanto a estudios sobre paleografía e historia de la cultura escrita, en la línea de Petrucci. Sin embargo, la universidad que más ha impulsado los trabajos sobre cultura escrita en los últimos años ha sido la de Alcalá de Henares, con investigadores como Antonio Castillo Gómez o Verónica Sierra Blas. Antonio Castillo es, de hecho, uno de los historiadores nacionales que más ha trabajado y producido sobre el tema de la cultura escrita en la Edad Moderna, con varias publicaciones dedicadas a la correspondencia (cartas, billetes, escritura comunicativa). Castillo es especialista en historia social de la escritura y de la lectura, prestando especial atención a la Edad Moderna, pero también a los testimonios escritos de la gente común durante la Edad Contemporánea. De la abundante producción de obras escritas o dirigidas por él, se pueden destacar varias que han sido y son de gran utilidad para dilucidar y comprender mejor la historia de la cultura escrita en España, como por ejemplo: *Escrituras y escribientes: prácticas de la cultura*

⁴⁹ Trenchs Odena, catedrático de Paleografía de la Universidad de Valencia, centró sus investigaciones sobre todo en el estudio archivístico y paleográfico de la documentación institucional de la cancillería (especialmente de la Corona de Aragón) y también el análisis de los archivos diocesanos y la diplomática pontificia. A lo largo de su vida publicó una amplia producción bibliográfica, entre la que destacan los siguientes títulos: Trenchs Odena, J., (1991) *Casa, corte y cancillería de Pedro el Grande (1276-1285)*, Roma: Bulzoni, cop.; Trenchs Odena, J., (1984) *Documentos pontificios sobre Cerdeña de la época de Alfonso el Benigno (1327-1336)*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC; Trenchs Odena, J., (1982) “El llibre i l'escriptura en inventaris catalans i valencians del segle XV” en *L'Espill*, Nº. 13-14, págs. 71-85; y en colaboración con el profesor Gimeno Blay (1989) *La Paleografía y la Diplomática en España (siglo XX)*, Valencia: Universitat de València.

⁵⁰ Paleógrafo y catedrático de Ciencias y Técnicas Historiográficas de la Universidad de Valencia, es especialista en historia de la cultura escrita, el alfabetismo, el libro y la escritura. Entre su amplia producción destacan trabajos como: Gimeno Blay, F.M., (ed.lit.) (1993), *Erudición y discurso histórico: las instituciones europeas (s. XVIII-XIX)*, Valencia: Universitat de València; Gimeno Blay, F.M., (1999) *De las ciencias auxiliares a la historia de la cultura escrita*, Valencia: Universitat de València; Gimeno Blay, F.M., (2011), *Libros, escrituras y bibliotecas*, Salamanca, Ediciones Universidad de Salamanca; Gimeno Blay, F.M., (1997) “Aprender a escribir en el Antiguo Régimen” en Escolano Benito, A., (coord.) *Historia ilustrada del libro escolar en España: del Antiguo Régimen a la Segunda República*, Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez, págs. 291-314 o Gimeno Blay, F.M., (2008) *Scripta manent: De las Ciencias Auxiliares a la Historia de la Cultura Escrita*, Granada, Universidad de Granada, que recopila varios trabajos del autor publicados mayoritariamente durante la década de los 90, facilitando así el acceso a los mismos.

escrita en una ciudad del renacimiento (1997); *Historia de la cultura escrita: del próximo Oriente Antiguo a la sociedad informatizada* (2002); *Entre la pluma y la pared: una historia social de la escritura en los Siglos de Oro* (2006), *Culturas del escrito en el mundo occidental. Del Renacimiento a la contemporaneidad* (2015) y especialmente una de sus aportaciones más relevantes en este campo de estudio, obra colectiva dirigida junto a la profesora Sierra Blas: *Cinco siglos de cartas. Historia y prácticas epistolares en las épocas moderna y contemporánea* (2014). Como reflejo de su intensa actividad investigadora, es necesario señalar que Castillo dirige la Red Española de Archivos e Investigadores de la Escritura Popular⁵¹ y es en la actualidad el director científico del Seminario Interdisciplinar de Estudios sobre Cultura Escrita (SIECE)⁵² con sede en la Universidad de Alcalá. Este grupo de investigación especializado retomó en el 2004 la labor formativa que se había comenzado allá por los años 90 en el Seminario de Historia de la Cultura Escrita, en el que se habían puesto en marcha encuentros y debates, así como exposiciones. Gracias a su actividad formativa e investigadora ha realizado relevantes aportaciones al campo de estudios de la escritura y la cultura escrita a nivel nacional, ampliando y mejorando los conocimientos actuales en este ámbito.

Por otra parte, Verónica Sierra Blas, coordinadora del grupo citado, también ha destacado por sus aportaciones en el ámbito de la cultura escrita. Sus principales líneas de investigación se centran en las prácticas sociales de la lectura y la escritura de la España contemporánea. Con numerosas obras publicadas y dirigidas, fruto de su especialización en escritura epistolar, se pueden destacar: *Aprender a escribir cartas. Los manuales epistolares en la España contemporánea (1927-1945)* (2003); *Letras bajo sospecha: escritura y lectura en centros de internamiento* (2005); *Cartas presas. La correspondencia carcelaria en la*

⁵¹ Esta estructura fue puesta en marcha en el 2004 con la intención de poner en común los diferentes centros surgidos en España que ponen atención a la preservación de la cultura popular. Es decir, aquellas instituciones y proyectos que tratan de salvaguardar la memoria escrita de las clases populares, a las que la historiografía tradicional a ha prestado menos atención y cuyos documentos privados han sido olvidados en detrimento de otros de mayor calado (desde escritos de contenido autobiográfico como diarios, memorias o cartas, a documentos de la vida cotidiana como recetarios, agendas y libros de cuentas, o fruto de actividades personales como viajes o celebraciones). De esta manera se ponen en común investigadores con un objetivo compartido, y se abren nuevas posibilidades y líneas de investigación para expertos de diversos campos.

⁵² El grupo SIECE se presenta como un seminario interdisciplinar, cuyo objetivo principal consiste en desarrollar líneas de investigación, docencia y divulgación referidas al papel desempeñado por la escritura y la lectura a lo largo de la historia. Para ello, lleva a cabo diferentes actividades, desde cursos, seminarios, debates, exposiciones, investigaciones, y publicaciones a la organización anual del Congreso Internacional de Cultura Escrita, que en junio del 2019 tuvo su XI edición con el título de: *Scripta in itinere. Discursos, prácticas y apropiaciones del escrito en el espacio público (siglos XVI-XXI)*. Por último, mencionar que dicho grupo también se encargó de la publicación semestral de la revista *Cultura escrita & Sociedad* entre 2005 y 2010.

Guerra Civil y el Franquismo (2016) y en dirección conjunta con Antonio Castillo, la obra publicada en 2014: *Cartas-Lettres-Lettere. Discursos, prácticas y representaciones epistolares (siglos XIV-XX)*.

Además de los muchos proyectos que las universidades españolas están poniendo en marcha, cabe destacar los esfuerzos que en este ámbito está realizando la Universidad Autónoma de Barcelona, con profesores como Javier Antón Pelayo, historiador especializado en la investigación de la escritura y correspondencia catalana de la Edad Moderna, bajo los parámetros de esa nueva historia social de la cultura escrita. A través de sus trabajos se empieza a apreciar que la carta puede ser no solo una fuente para el estudio, sino un objeto de investigación en sí mismo. Sus principales líneas de investigación versan sobre la historia social de la cultura durante la Edad Moderna, reflejada en la alfabetización de la población, la lectura, el desarrollo de la imprenta, la creación de bibliotecas, la correspondencia familiar (sobre todo a través su exhaustivo análisis de la correspondencia de la familia Burguès), o las mentalidades, en concreto en el ámbito catalán y en particular entre el siglo XVIII y XIX. Como reflejo de su dedicación al ámbito de la cultura escrita, se puede ver entre su extensa bibliografía numerosas publicaciones y colaboraciones dedicadas al ámbito de la comunicación epistolar y la escritura popular, destacando obras como: *La correspondència epistolar de la família Burguès (1750-1850)* (2013) o su reciente publicación: *La comunicació epistolar de la família Burguès durant l'estada a Coromines (1727-1774)* (2019). Además, Antón Pelayo también ha dirigido tesis que siguen en esta línea de investigación, como es por ejemplo la de Silvia Amor López, presentada en 2015 con el título: *La pràctica epistolar a Catalunya (1700-1850): usos de la carta familiar*.

Sin embargo, cabe destacar también que el tema de la cultura escrita, sus fuentes y sus posibilidades, ha sido estudiado no solo desde el punto de vista de la historia, sino también desde el campo de estudio de la Filología, disciplina por excelencia dedicada al estudio de los textos escritos, su desarrollo en relación con una lengua determinada y su representación literaria o cultural. En este sentido, existen importantes trabajos centrados en la correspondencia moderna y el arte epistolar desde un enfoque filológico, es decir, centrado en el arte de escribir en sí mismo. Pedro Martín Baños es un excelente ejemplo del caso. Doctor en Filología Hispánica por la Universidad de Deusto, publicó en 2005 su tesis: *El arte epistolar en el Renacimiento europeo, 1400-1600*, que ha representado una gran aportación al estudio práctico desde un punto de vista filológico de la correspondencia en

España y Europa. En los últimos años, Martín Baños se ha especializado en la figura de Antonio de Nebrija, pero ha seguido investigando y publicando obras y aportaciones referidas al arte epistolar⁵³.

Son numerosos los investigadores que en los últimos años se han dedicado al estudio de la cultura popular a través de sus documentos escritos, destacando nombres como el de Adolfo Arbelo García, de la Universidad de La Laguna, que dedicándose al estudio social y de las mentalidades, ha investigado, entre otras cosas, la importancia de la correspondencia para el estudio de la sociedad canaria en la Edad Moderna⁵⁴; y también Fernando Bouza Álvarez, doctor en Historia Moderna por la Complutense de Madrid, que ha dedicado sus investigaciones en especial a la historia cultural de la Edad Moderna, centrándose en la historia del libro y la lectura, la circulación manuscrita o la vida en la corte, siendo hoy un referente en cuanto a historia cultural⁵⁵.

Por su parte, en cuanto al campo del estudio histórico de los textos escritos, en concreto del ámbito femenino, destacan investigadoras de la UNED como Nieves Baranda Leturio o Verónica Zaragoza Gómez. Baranda Leturio es catedrática de Literatura Española y ha centrado su atención en especial en el estudio de la escritura femenina en España (sobre todo en el territorio castellano) durante la Edad Media y Moderna, realizando con sus investigaciones importantes aportaciones a este campo puesto que, no se ha dedicado tan solo a recoger y analizar los textos desde el punto de vista literario, sino que también ha analizado el contexto histórico y social de sus autoras, ofreciendo una visión amplia y detallada de la escritura femenina durante esta época. De esta manera ha contribuido a

⁵³ Algunas de sus aportaciones de gran interés para el análisis de la cultura epistolar y que demuestran su dedicación a este campo serían: Martín Baños, P. (2005a) "Familiar, retórica, cortesana: disfraces de la carta en los tratados epistolares renacentistas" en *Cuadernos de Historia Moderna*. Anejos IV, pp. 15-30; Martín Baños, P. (2005b), *El arte epistolar en el Renacimiento Europeo, 1400-1600* (Tesis doctoral), Bilbao: Universidad de Deusto; Martín Baños, P. (2009) "Fuentes de la doctrina epistolar del Manual de escribientes (c. 1551-59) de Antonio de Torquemada. Materiales para una edición anotada" en Maestre, J.M., Pascual, J., charlo, L. (eds.) *Humanismo y Pervivencia del Mundo Clásico. Homenaje al profesor Antonio Prieto*, vol.3, pp. 1409-1428.

⁵⁴ Arbelo García, A., (2004) "La correspondencia privada como fuente para el estudio de la Historia Social de Canarias durante la Edad Moderna: el ejemplo del montañés D. Francisco Gutiérrez Caballero, apoderado del consulado gaditano y visitador de la renta del tabaco en Canarias (1733-1754)" en Morales Padrón, F (coord.) *XVI Coloquio de Historia Canario-Americana* (2004), pp. 1259-1287.

⁵⁵ Véase, por ejemplo: Bouza, F., (1988) *Cartas de Felipe II a sus hijas*, Madrid: Turner, D.L.; Bouza, F., (1992) *Del escribano a la biblioteca*, Madrid: Síntesis; Bouza, F., (2001), *Corre manuscrito: una historia cultural del Siglo de Oro*, Madrid: Marcial Pons; Bouza, F., (2003), *Palabra e imagen en la Corte. Cultura oral y visual de la nobleza en el siglo de Oro*, Madrid: Abada; Bouza, F., (2005), *El libro y el cetro. La biblioteca de Felipe IV en la Torre Alta del Alcázar de Madrid*, Salamanca: Instituto de Historia del Libro y de la Lectura o Bouza, F., (2008), *Papeles y opinión: políticas de publicación en el Siglo de Oro*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, CSIC.

resaltar la relevancia que la escritura, la educación y la lectura tuvo para las mujeres y las comunidades femeninas sobre todo en la época Moderna. Muestra de ello es la publicación y edición de obras como: *Cortejo a lo prohibido. Lectoras y escritoras en la España moderna* (2006), *Memoria y comunidades femeninas España e Italia, siglos XV-XVII* (2011) o *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna* (2014). Por su parte, Verónica Zaragoza se doctoró en 2016 en Filología Catalana con la tesis «*En vers vull desafiar...». La poesia femenina a l'àmbit català (segles XVI-XVIII). Edició crítica*, centrada en la documentación de escritoras de poesía catalanas durante la Edad Moderna. Su línea de investigación desde entonces ha continuado de esta manera avanzando en el estudio de la escritura femenina de la Edad Moderna en territorios catalanohablantes, prestando atención a aspectos como la alfabetización de las mujeres, así como sus producciones literarias y testimonios, a través de variadas fuentes archivísticas⁵⁶.

En el panorama nacional, existen también investigadoras como Vanessa de Cruz Medina, doctora por la Universidad Complutense de Madrid con su tesis *Cartas, Mujeres y Corte en el Siglo de Oro* (2010), cuya especialización se ha dirigido al campo de la historia social de la cultura escrita y la lectura, enfocándose en la historia de la mujer y de la vida en la corte, en particular de mujeres de la casa de Austria durante el siglo XVI y XVII. Ha podido realizar investigaciones sobre historia social a través de la correspondencia privada, obteniendo resultados concluyentes sobre el actual estado de la investigación en el ámbito de la epistolografía y su utilización por parte del género femenino. En este sentido sus aportaciones son de especial interés, ya que ha utilizado las fuentes archivísticas fruto de la cultura escrita, como son las cartas, para aplicarla en estudios históricos de carácter social.

En esta línea, se debe destacar también las aportaciones de Eulàlia de Ahumada, especialista en filología catalana, que ha dedicado gran parte de su producción científica al estudio y edición de un importante fondo documental como es la correspondencia de la familia Requesens. Con sus estudios, ha contribuido en gran medida a la investigación de la sociedad

⁵⁶ Zaragoza Gómez, Verónica, (2013), "Escriure poesia al convent entre la devoció i l'obediència. Primera aproximació a un manuscrit femení del segle XVIII" en *Scripta. Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna*, núm. 1, pp. 333-361; Zaragoza Gómez, Verónica, (2015), "Cual doctora en cielo graduada... ". La poesia femenina per als certàmens literaris amb motiu de la beatificació i canonització de Teresa de Jesús (València, 1614 i 1621; Barcelona, 1614)" en *Scripta Nova: revista electrònica de geografia y ciencias sociales*, núm. 6, pp. 251-290; Zaragoza Gómez, Verónica, (2017), "Lectores, escritores i sàvies en el temps de Jerònima Galés. La cultura escrita femenina a València en el pas del segle XV al XVI" en *II Pasiones bibliográficas*, pp. 147-164; Zaragoza Gómez, Verónica, (2018), "Magisterio espiritual en los conventos femeninos contrarreformistas del ámbito lingüístico catalán" en *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, n.º 36, pp. 463-493.

moderna catalana a través del análisis de personajes como Estefanía de Requesens y su madre, Hipòlita Roís de Liori⁵⁷; pero también de la figura de sor Hipòlita de Jesús (Isabel de Rocabertí), monja dominica de clausura en el convento de Nostra Senyora dels Àngels i Peu de la Creu de Barcelona, a través de sus cartas y escritos⁵⁸.

Por otro lado, en España, esa tendencia que desde finales del siglo XX se viene centrando en el estudio de la cultura popular a través de su escritura, tiene su reflejo institucional a partir de los años 90, cuando a nivel nacional comenzaron a fundarse diferentes instituciones y entidades enfocadas en la conservación de materiales relevantes para el estudio de la cultura popular escrita. Podemos poner como ejemplos: el Arxiu de la Memòria Popular en La Roca del Vallés (Barcelona), el Museo del Pueblo de Asturias (Gijón), el Archivo da Emigración Galega (Santiago de Compostela) y el Archivo de la Escritura Popular “Bajo Duero” (Zamora), así como también la Asociación por la Autobiografía en español y el patrimonio autobiográfico (AxA). Y es por ello por lo que proyectos como la citada Red Española de Archivos e Investigadores de la Escritura Popular se han podido poner en marcha⁵⁹.

Por su parte, la Universidad de Barcelona creó en 1994 la Unitat d’Estudis Biogràfics que fundó una biblioteca y archivo especializado en memoria escrita, centrando sus líneas de investigación en la recuperación y el análisis de la escritura autobiográfica. Aun hoy este archivo está abierto a todo el mundo que desee depositar memorias, cartas y otros documentos personales para su conservación.

⁵⁷ Ahumada Batlle, Eulàlia de (2003) *Epistolaris d’Hipòlita Roís de Liori i d’Estefania de Requesens (segle XVI)*, Valencia: Publicacions de la Universitat de València; y también Ahumada Batlle, Eulàlia de (2005) *Hipòlita Roís de Liori (1479-1546)* Madrid: Ediciones del Orto.

⁵⁸ Ahumada Batlle, Eulàlia de, (2011), “La carta privada a l’època moderna: un epistolari conventual femení inèdit” en *Manuscrits: Revista d’història moderna*, n°29 (pp. 51-64).

⁵⁹En la actualidad, son miembros de esta red centros como el Archivo de Escrituras Cotidianas (AEC) del Seminario Interdisciplinar de Estudios sobre Cultura Escrita (SIECE) de la Universidad de Alcalá, el Archivo de exvotos de la revista *Sans Soleil*, el Archivo de la Fundación Antonio Machado de Collioure, el Archivo Guerra y Exilio (AGE) de Barcelona, el Archivo de la Memoria Histórica de Canarias de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, el Archivo da Emigración Galega de Santiago de Compostela, el Arxiu de la Memòria Popular de La Roca del Vallès de Barcelona, el Centro de Estudios de la Emigración Castellana y Leonesa de Zamora, el Centro de Interpretación de la Emigración e Instrucción Pública de Asturias, el Centro Internacional de la Cultura Escolar (CEINCE) de Soria, el Centro Propio Museo Pedagógico de la Universidad de Salamanca (CEMUPE-USAL) de Zamora, el Grupo Histagra de Santiago de Compostela, el Museo de la Escritura popular de Terque, Almería, el Muséu del Pueblu d’Asturies de Gijón y el PS-Archivo Digital de la Escritura Cotidiana en Portugal y España en la Edad Moderna.

No menos importante en el avance de los estudios sobre la historia de la palabra escrita y su significado ha sido la creación y publicación de revistas especializadas como, por ejemplo: *Signo. Revista de historia de la cultura escrita*, editada por la universidad de Alcalá entre 1994 y 2005; *Litterae. Cuadernos Sobre Cultura Escrita* (2001-2004); *Syntagma. Revista del Instituto de Historia del Libro y la Lectura* y *Cartas diferentes: revista canaria de patrimonio documental*, con 15 números publicados desde el 2005. Todas ellas han dado cabida y promoción a los estudios sobre cultura escrita, muchos de ellos centrados en la epistolografía.

En el ámbito internacional, además de los ya mencionados estudios de Isabelle Poutrin, se deben resaltar las aportaciones de James Amelang. Este comenzó centrando su atención en la historia social de la Edad Moderna en España, especialmente en el estudio de las clases urbanas, pero desde los años 90 se enfocó sobre todo en el estudio de las autobiografías, convirtiéndose en un reconocido especialista en este ámbito, en particular con su libro de 1998 (traducido al castellano en 2003) *The flight of Icarus. Artisan autobiography in early modern Europe*. En esta obra, aprovechando el análisis de una parte del diario⁶⁰ del curtidor de pieles y cronista Miquel Parets (1610-1661)⁶¹, residente en Barcelona, estudió la existencia y motivación de los escritos personales y autobiografías populares que proliferan en la Edad Moderna. Desde entonces su dedicación a esta línea de los estudios modernos ha quedado reflejada en una larga lista de trabajos en torno a la autobiografía⁶², sobre todo de las clases populares. Además, también ha dedicado en los últimos años parte de sus estudios a comentar la Reforma desde un punto de vista social, al estudio comparativo entre la

⁶⁰ *De molts successos que han succeït dins Barcelona i molts altres llocs de Catalunya dignes de memòria*, obra que narra una relación de hechos relevantes para la vida social y política de Barcelona desde el 1626 al 1660.

⁶¹ Concretamente la parte del diario que narra los acontecimientos relacionados con la epidemia de peste de 1651, previamente editado y estudiado en la obra: Amelang, J.S. y Torres i Sans, X. (eds.), (1989) *Dietari d'un any de pesta: Barcelona, 1651*, Vic, Eumo.

⁶² Además de los ya mencionados: Amelang, James S. (1993): «La autobiografía en la España Moderna», *Historia 16*, núm. 209, p. 96-105; Amelang, James S. (2006), "La autobiografía moderna entre la historia y la literatura" en *Chronica Nova*, nº 32, pp. 143-157; Amelang, James S. (1995), "L'autobiografía popular" en *L'Avenç: Revista de història i cultura*, Nº 188, págs. 10-15 o Amelang, James S. (2004): "Los dilemas de la autobiografía popular" en *Trocadero: Revista de historia moderna y contemporánea*, Nº 16, págs. 9-18.

situación Inglaterra y España⁶³ y también la historia de las mujeres⁶⁴, lo que se podría englobar en una especialización en el ámbito cultural y social de la Historia en España y en especial en la zona de Cataluña.

Como se puede observar, han sido numerosas las contribuciones que desde los años 80, y especialmente en estos últimos años, se han venido realizando en el campo del análisis de la historia de la cultura escrita en general, y la correspondencia y autobiografías en particular. Sin embargo, a pesar de estas meritorias aportaciones todavía queda pendiente una gran labor por hacer en los archivos, existiendo importantes lagunas como, por ejemplo, el análisis de los fondos conventuales (en concreto femeninos), en los que permanecen inéditos numerosos documentos. Por su parte, los ya exhumados, deben ser analizados desde otras perspectivas, más diversas de lo que se ha realizado hasta la fecha (eminentemente centrados en espiritualidad y religión). En el estudio de esta documentación, testimonio de una época, yace la posibilidad de mejorar el conocimiento que tenemos sobre ciertos temas sociales y culturales, y puede ayudar en el futuro a construir con mayor exactitud la complejidad de una realidad y un contexto histórico determinado. La correspondencia de las religiosas es, como indicaban Sánchez Hernández y Nieves Baranda Leturio (2018), uno de los grandes temas sobre escritura femenina de la primera Edad Moderna en España todavía pendientes de recibir la correcta atención por parte de los investigadores. A pesar de haberse editado y estudiado algunos epistolarios de religiosas, son tan solo una ínfima parte de lo que podría quedar guardado en los archivos y, según se puede apreciar en los estudios históricos, esta correspondencia podría ser una de las principales fuentes para el estudio de la vida cotidiana de esta parte de la sociedad⁶⁵ ya que ofrece una gran diversidad de información (desde costumbres, afectos, sentimientos, a pensamientos, censuras, miedos, tareas diarias, conocimientos sobre su presente ya sea social, religioso, económico o político, nivel

⁶³ Véase por ejemplo: Amelang, J., (2013), “The Reformed Spaniard. Cambios e intercambios confesionales entre España e Inglaterra” en Francisco Chacón Jiménez, Silvia Evangelisti (coord.) *Comunidad e identidad en el mundo ibérico = Community and Identity in the Iberian World: one-day Symposium in Honour of Jim Casey*, págs. 29-38 o Amelang, James S. (2005b): «Comparando la escritura autobiográfica en España e Inglaterra durante la Edad Moderna. ¿Qué se debe hacer?» en Davis, C., (coord.) *El otro, el mismo: biografía y autobiografía en Europa (siglos XVII-XX)*, Valencia: Universidad de Valencia, p. 63-72.

⁶⁴ Amelang, J.S y Nash, M. (ed. lit.), (1990) *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Institució Alfons el Magnànim o Amelang, James S. (2005a): «Autobiografías femeninas», en Ríos Lloret, R.E. (coord.) *Historia de las mujeres en España y en América Latina*, vol. 2 El Mundo Moderno, Madrid, Cátedra, pp. 155-168.

⁶⁵ De hecho, de acuerdo con Cynthia Folquer (2017) los epistolarios conventuales son considerados, cada vez con mayor fuerza, valiosas fuentes para conocer el interior del mundo conventual, y también aspectos como su sociabilidad, su cotidianidad y sus relaciones espirituales (p. 129).

intelectual y cultural etc.). Las cartas personales nos acercan, por tanto, a la comprensión de la complejidad de la existencia de las personas y, por ende, de un momento y una sociedad y deben de ser entendidas y estudiadas desde esta perspectiva, con el cuidado que toda fuente subjetiva puede ofrecer al historiador.

En este sentido, cabe destacar el trabajo de Asunción Lavrin, que ha dedicado gran parte de su carrera a ampliar los estudios de mujeres y espiritualidad de la época moderna y contemporánea en la América Latina a través de sus escritos. Ha estudiado ampliamente, entre otras cosas, los conventos y las monjas, centrándose en sus fuentes escritas tanto privadas, como son los epistolarios, como de carácter espiritual, como diarios espirituales, para intentar documentar la experiencia o vivencia real y cotidiana de las mujeres en aquellos momentos. Por lo tanto, sus trabajos, fruto de una larga trayectoria, constituyen una buena base y un gran ejemplo del estudio de la sociedad femenina moderna y católica tomando como referencia sus fuentes más directas⁶⁶.

Por tanto, aunque todavía queda mucho por hacer, en los últimos 20 años se ha empezado a estudiar con más profundidad y desde diferentes perspectivas los epistolarios de religiosas, que empiezan a recibir mayor atención. Como bien apuntaba Rosa María Alabrús (2019) “hoy día los epistolarios de monjas ofrecen un creciente interés y han sido estudiados, como fuente interesante, no solo para conocer la problemática interior de los conventos, sino para analizar la vida política y social en su conjunto” (p. 144).

2.2.2. Estudios en el ámbito británico

En Inglaterra los estudios de las cartas y epistolarios siguieron una evolución similar a la ocurrida en España, pero, en este caso, sí se ha desarrollado más. En este país comenzaron a publicarse epistolarios ya en el siglo XIX, cuando la lectura de cartas de su historia pasada suscitaba un gran interés, de ahí que se editaran libros y volúmenes enteros con recopilaciones de la correspondencia de diferentes actores históricos que habían vivido y escrito durante la Edad Moderna, en especial durante el periodo Tudor (1485-1603), periodo

⁶⁶ Además del amplio número de artículos, colaboraciones, congresos y publicaciones que ha realizado, como ilustración de sus trabajos, cabe destacar el libro titulado *Diálogos espirituales manuscritos femeninos hispanoamericanos : siglos XVI-XIX* (2006), que contiene un gran número de nombres propios de religiosas cuyos trabajos han sido analizados en dicho volumen; o también la obra *Monjas y beatas: la escritura femenina en la espiritualidad barroca novohispana : siglos XVII y XVIII* (2002), en el que se da buena cuenta de algunos de los textos más relevantes en la escritura conventual: las autobiografías, los diarios espirituales y las cartas, de nuevo estudiados a través de ejemplos concretos. Ambos libros fueron coordinados junto a la doctora Rosalva Loreto López.

que ha levantado una gran curiosidad por parte de estudiosos e investigadores debido a la gran inestabilidad provocada por una dinastía que apenas duró un siglo en el poder, pero que marcó una fuerte impronta en el destino de Inglaterra. Como ejemplo, algunos de estos epistolarios mencionados son: *Original Letters illustrative of English History including numerous royal letters* (Ellis, 1824-1827); *Letters of Royals and Illustrious Ladys of Great Britain* (Everett Green, 1846); *Letters of Queen Elizabeth and King James VI of Scotland* (Bruce, 1838); *Three chapters of letters relating to the suppression of monasteries* (Wright, 1843); *Life and letters of Thomas Cromwell* (Bigelow, 1902) o *The Paston Letters, 1422–1509* (Gairdner, 1904). En definitiva, la epístola en Inglaterra ha formado parte de los recursos documentales que han servido para comprender un período, un acontecimiento o a un individuo. El interés que suscitan las cartas históricas todavía hoy queda patente, pues se siguen editando y publicando cartas originales y epistolarios de ciertos personajes históricos. De hecho, existen diversas páginas online donde se pueden consultar, especialmente aquellas de personajes que marcaron la historia de Inglaterra y Gran Bretaña⁶⁷.

En la historiografía británica se pueden leer varios estudios sobre correspondencia. En la mayoría de las ocasiones estos estudios se realizan sobre las cartas en sí mismas, analizando su materialidad, sus expresiones, su composición, etc. Existe una amplia literatura para entender la función, redacción y lenguaje de las cartas, así como la retórica de las mismas, es decir, las prácticas epistolares.

Es evidente, por tanto, cómo el género epistolar ha despertado desde la Edad Moderna una gran curiosidad en la sociedad británica. El hecho de haber publicado las cartas ha dejado su interpretación general al alcance del gran público, sin embargo, las investigaciones o estudios históricos científicos basados en la correspondencia no han sido desarrollados de manera efectiva hasta la segunda mitad del siglo XX. Es decir, a pesar de existir numerosas obras que editan y publican epistolarios, el análisis científico de los mismos, desde un punto de vista académico, no ha sido frecuente hasta que este nuevo interés por la historia de la cultura escrita comenzó a generalizarse entre los estudiosos. Desde finales del siglo XX, el género epistolar se ha venido estudiando por especialistas de diferentes campos, ya sea la literatura, la lingüística o la historia, lo que ha dado lugar a nuevas recopilaciones e

⁶⁷ Son buenos ejemplos la web *Early Modern Letters Online* (<http://emlo.bodleian.ox.ac.uk/home>), creada gracias a una colaboración entre la Bodleian Library y la University of Oxford o la web *The Reception & Circulation of Early Modern Women's Writing, 1550-1700* (<https://recirc.nuigalway.ie/>), dirigida por Marie-Louise Coolahan desde la National University of Ireland, Galway.

investigaciones con los que se ha puesto de manifiesto la relevancia de las cartas como fuente de información, sobre todo en lo que se refiere a aspectos sociales y culturales.

En la actualidad, la carta es entendida por los historiadores como un documento material que aporta una abundante información sobre diferentes aspectos y se suele incluir en las investigaciones, ya sea usando el contenido como fuente de información que ayuda a reconstruir una sociedad pasada, sus mentalidades, su vida cotidiana, su cultura, su forma de relacionarse, de comunicarse, de expresarse, etc.; o sea, estudiando su materialidad y los datos que ofrece como documento en sí mismo: la educación de diferentes sectores, las reglas de escritura, el aumento del alfabetismo, estudios de género, reglas de expresión, lenguaje, etc.

Tal y como se ha señalado, a partir del comienzo de la Edad Moderna, que en Inglaterra coincide con el periodo dominado por la dinastía Tudor, la utilización de la carta como elemento comunicativo se expande y generaliza, incluyendo también los ámbitos de poder. Por tanto, la carta cobra más fuerza como instrumento de comunicación con funciones útiles para el gobierno, lo que se puede ilustrar con la gran cantidad de correspondencia gubernamental conservada tanto del reinado de Felipe II en España, como de Enrique VIII en Inglaterra. El epistolario de Thomas Cromwell es uno de los mejores ejemplos. Sus cartas conservadas han sido ampliamente estudiadas, no solo para entender mejor a este complejo personaje, protagonista del gobierno de Enrique VIII y de la Reforma anglicana, sino también para comprobar la evolución de la burocracia y del estado moderno. Reconocidos historiadores e investigadores han prestado gran atención a este individuo, como por ejemplo Arthur Geoffrey Dickens⁶⁸ o Sir Geoffrey R. Elton⁶⁹.

Las cartas en Inglaterra se comenzaron a publicar ya en el siglo XVI como elemento que era capaz de transmitir una idea o un discurso. Entre otros, los predicadores podían hacer públicos sus sermones y, en muchas ocasiones, cartas que parecían comunicaciones privadas, estaban concebidas desde un primer momento para demostrar la maestría en la utilización de la retórica en la transmisión de ideas, conociendo y consintiendo su más que

⁶⁸ Dickens, A.G. (1959) *Thomas Cromwell and the English Reformation*, Londres: The English Universities Press.

⁶⁹ Elton, G. R. (1973), *Reform and Renewal: Thomas Cromwell and the Common Weal*, Cambridge: Cambridge University Press; Elton, G. R. (1972) *Policy and Police: The Enforcement of the Reformation in the Age of Thomas Cromwell*, Cambridge: Cambridge University Press; Elton, G. R. (1991) *Thomas Cromwell*, Headstart History Papers, Plantagenet Press.

probable divulgación. De esta manera, se han podido realizar varios estudios desde el punto de vista de la retórica del discurso y, recientemente, desde el punto de vista de la historia de la religión, ya que en dicho siglo se produce uno de los movimientos de reforma religiosa de mayor relevancia para el país: la ruptura de Enrique VIII con la Iglesia católica y la evolución posterior del anglicanismo.

En este sentido, es interesante la división hecha por Gary Schneider en su introducción a la obra *Debating the faith: religion and letter writing in Great Britain, 1550-1800* (Dunan-Page y Prunier, 2013), dando buena cuenta del punto en que se encuentran los estudios que se están realizando en la actualidad en Inglaterra sobre epístolas y religión en la Edad Moderna. Según este especialista, los estudios se podrían dividir en 5 grupos:

1. Estudios de cartas de mujeres y religión.
2. Estudios sobre el género epistolar en sí mismo que, en parte, estudia la relación entre cartas y religión.
3. Estudios literarios e históricos de temas religiosos en los que las cartas se examinan o aparecen significativamente en el análisis.
4. Estudios sobre personajes concretos relacionados con las instituciones eclesiásticas y las cartas que escribieron.
5. La religión en las cartas personales o en las ficciones epistolares de autores literarios.

Uno de los problemas que el autor señala es que, aunque se han estudiado las cartas y su relación con la religión, estas investigaciones no suelen ser monografías o estudios exhaustivos, sino artículos o capítulos concretos en revistas y libros. Se puede entender, por tanto, que no se han estudiado en profundidad en sí mismas, sino que lo más habitual es que las cartas se usen como una fuente más de estudios históricos o literarios.

Gary Schneider es uno de los mayores especialistas del momento en el estudio de la correspondencia de la temprana Edad Moderna, así como en investigaciones sobre la escritura de cartas. Por ello, las obras de Schneider se han convertido en referentes en cuanto al estudio de la correspondencia moderna a nivel internacional⁷⁰. Su análisis suele centrarse

⁷⁰ Destaca de entre su gran producción científica, libros como: Schneider, G (2005) *The Culture of Epistolarity: Vernacular Letters And Letter Writing In Early Modern England, 1500-1700*. Delaware: University of Delaware Press o Schneider, G. (2018), *Print Letters in Seventeenth-Century England: Politics, Religion, News Culture*. New York: Routledge; y otras numerosas aportaciones como Schneider, G. (2008) "Libelous Letters in Elizabethan and Early Stuart England", *Modern Philology* 105, no. 3, pp. 475-509; Schneider, G (2010) "Teaching Early Modern Letters", *Approaches to Teaching Early Modern Prose*. New York: MLA

en el contenido de las cartas en sí mismo para intentar llegar a extraer las características propias de la práctica de la escritura de cartas durante los primeros siglos de la Edad Moderna. En sus estudios suele centrarse en la diferencia y el auténtico significado de lo público y lo privado (cartas familiares); la alfabetización de la sociedad, los usos de la retórica epistolar, la figura e importancia de los mensajeros, las emociones que se pueden extraer o analizar del contenido de las cartas y también la relación entre la correspondencia y la imprenta durante estos primeros años de la modernidad (Lungo, 2014 y Daybell, 2005).

Por otra parte, la profesora Clare Brant, del King's College London, es también una notable especialista en materia de escritura personal. Experta en cultura y literatura, se ha centrado sobre todo en la época de la Ilustración en Gran Bretaña. Ha estudiado cartas y autobiografías intentando analizar la sociedad de esta época y su cultura o forma de vivir y de pensar, pero también la influencia de la literatura y las formas de escritura. Destaca su trabajo *Eighteenth-Century Letters and British Culture* (2006), donde estudió cartas personales para intentar comprender la forma de vida de sus autores, sus sentimientos o sus pensamientos, comprendiendo la importancia de esta fuente, que constituyó una forma común de comunicación, útil para la vida social pero también para los negocios y la política. Ha trabajado sobre el acto de la escritura en sí mismo y sus formas de manifestación como el diario personal o la autobiografía, muy a menudo centrándose en la mujer⁷¹.

Sin embargo, uno de los mayores referentes internacionales en el estudio de la escritura de cartas femeninas de los primeros años de la modernidad en Inglaterra es James Daybell, profesor de la Universidad de Plymouth. Daybell ha dedicado sus investigaciones al estudio de la correspondencia británica del Renacimiento (sobre todo la del periodo Tudor)⁷², siendo

Publications; Schneider, G. (2012) "Letters in Print". *The Encyclopedia of English Renaissance Literature*. Oxford: Wiley-Blackwell o Schneider, G. (2012) "Introduction" en *Debating the Faith: Religion and Letter Writing in Great Britain, 1550-1800*. New York: Springer Press.

⁷¹ Como ilustración de ello, las siguientes publicaciones: Brant, C., (2000), "Varieties of women's writing" en *Women and Literature in Britain, 1700-1800*. Jones, V. (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, p. 285 – 305; Brant, C. y Kauffman, L. S., (2000), "Love stories? Epistolary histories of Mary Queen of Scots" en *Epistolary Histories: Letters, Fiction, Culture*. Gilroy, A. & Verhoeven, W. M. (eds.). University of Virginia Press; Brant, C., (2003), "Letters" en *The Encyclopaedia of the Enlightenment*. Unknown Publisher, p. 391 – 396; Brant, C. (2004), 'The Tribunal of the Public': Eighteenth-Century Letters and the Politics of Vindication en *Gender and Politics in the Age of Letter-Writing, 1750-2000*. Cross, M. & Bland, C. (eds.). Aldershot: Ashgate, p. 15 – 41; Brant, C. (22 Oct 2018), "Lady Mary Wortley Montagu: the Turkish Embassy Letters" en *Handbook Autobiography / Autofiction*. Wagner-Egelhaaf, M. (ed.). p. 1525-1537 (De Gruyter Handbook).

⁷² De entre sus muchas aportaciones al ámbito del estudio de la correspondencia, se pueden destacar: Daybell James (2005), "Recent Studies in Sixteenth-Century Letters", *English Literary Renaissance* 35, 2, 331-362; Daybell James (2005), "'I wold wyshe my doings might be...secret': Privacy and the Social Practices of Reading Women's Letters in Sixteenth-Century England", en J. Couchman and A. Crabb, eds (2005), *Women's*

uno de los principales contribuyentes a este ámbito de estudio en los últimos años y habiendo aportado útiles datos y herramientas analíticas gracias a sus estudios pormenorizados de la propia materialidad de las cartas, así como su contenido. De esta manera, sus aportaciones han favorecido la mejor comprensión tanto el acto de escribir como los temas de la escritura de cartas en sí misma. Daybell ha demostrado que existen numerosas cartas conservadas que datan de finales de la Edad Media a la Edad Moderna. Sus estudios se han enfocado en la escritura de cartas por parte de mujeres, contribuyendo así al desarrollo de la historia de género y demostrando la relevancia de esta elemental práctica comunicativa en la sociedad. También, gracias al análisis que ha realizado de la materialidad de las propias cartas, ha llegado a la conclusión de que las características o aspecto físico de las mismas contribuyen en gran medida al conocimiento de la cultura epistolar y, por tanto, no habría que centrarse solo en el contenido retórico o los aspectos lingüísticos de la correspondencia (Lungo, 2014).

En su tesis *Women's Letter and Letter-Writing in England, 1540-1603* (1999), Daybell, basándose en un corpus de 2.500 cartas (escritas por unas 650 mujeres), consiguió demostrar que la escritura de misivas es muy diversa, utilizada a varias escalas y reivindica que es una actividad que también realizaron las mujeres, es decir, no es una práctica solo de hombres. Por otra parte, en la obra *Early Modern Women's Letter Writing, 1450-1700* (2001), estudia la evolución que se puede apreciar en la escritura de cartas por parte de mujeres a lo largo de este periodo de tiempo, para extraer conclusiones sobre la influencia de las mujeres en diferentes ámbitos y aspectos de la sociedad y la cultura.

En la actualidad se encuentra trabajando en diferentes proyectos que giran en torno al tema de la correspondencia y su uso por parte de las mujeres. Uno de estos proyectos es una monografía titulada *The Material Letter: Manuscript Letters and the Culture and Practice of Letter-Writing in Early Modern England, 1580-1635*, que representará el primer gran estudio sociocultural de cartas manuscritas. Por tanto, el proyecto no solo se centra en la

Letters Across Europe, 1400-1700. Form and Persuasion, Aldershot, Ashgate, 143-161; Daybell James (2006), "Recent Studies in Seventeenth-Century Letters", *English Literary Renaissance* 36, 1, 135-170; Daybell James (2006), *Women Letter-Writers in Tudor England*, Oxford, Oxford University Press; Daybell James (2012), *The Material Letter in Early Modern England: Manuscript Letters and the Culture and Practices of Letter-Writing, 1512-1635*, Basingstoke, Palgrave Macmillan; Daybell James and Andrew Gordon (2012), "Select Bibliography: The Manuscript Letter in Early Modern England", *Lives and Letters* 4, 1, 8-35; James Daybell y Andrew Gordon, (2016) *Cultures of Correspondence in Early Modern Britain*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press.

propia materialidad de las cartas, es decir, sus características físicas, sino también en la práctica social y cultural de la escritura de cartas, así como en su contexto.

Sin embargo, uno de los trabajos recientes más interesantes sobre correspondencia inglesa se ha venido llevando a cabo fuera de Inglaterra. Desde la Universidad de Helsinki un gran grupo de investigadores comenzó ya en septiembre de 1993 un ambicioso proyecto propuesto por el equipo de Sociolingüística e Historia del Lenguaje del Departamento de Inglés de dicha universidad, con el nombre de: *Corpus of Early English Correspondence* (CEEC). Este equipo en origen estaba compuesto por Terttu Nevalainen (investigador principal), Helena Raumolin-Brunberg, Jukka Keränen, Minna Nevala, Arja Nurmi y Minna Palander-Collin y, en 1998, terminó la primera fase del estudio que, poco a poco, se ha visto ampliado y completado. La principal intención del proyecto era formar un corpus de cartas lo bastante amplio para poder aplicar los métodos y estudios de la sociolingüística al estudio de la historia de la lengua inglesa. Finalmente, los resultados de las investigaciones se han publicado en dos fases. La primera fase de las investigaciones se publicó en 1998 como el *Corpus of Early English Correspondence Sampler* (CEECS) y, en una segunda fase, en 2006, se acabó publicando el *Parsed Corpus of Early English Correspondence* (PCEEC)⁷³, más completo que el primero.

El objetivo era conseguir una amplia representación social en la recopilación de información. Sin embargo, se encontraron con varios problemas, como el bajo nivel de alfabetización de las clases bajas en el periodo bajomedieval y primeros años de la Edad Moderna y la dificultad en la conservación de las cartas, puesto que las recopilaciones epistolares (sobre todo las realizadas durante el siglo XIX) suelen recoger cartas de personajes relevantes o que describen acontecimientos importantes. Sin embargo, para el proyecto interesaban las cartas familiares, donde se expresaba mejor la vida cotidiana y habían sido escritas por todo tipo de personas de la sociedad, abarcando así un amplio espectro. El tiempo contemplado por el estudio va desde el año 1410 a 1695 y, en su fase final, se han estudiado un total de 4.970 cartas que corresponden a 84 colecciones diferentes.

El proyecto, no obstante, continua vivo. Los investigadores han querido continuar la labor con el *Corpus of Early English Correspondence Extension* (CEECE). El objeto de este nuevo

⁷³El Corpus se puede solicitar y consultar a través del sitio web: *Oxford Text Archive* (<http://www.ota.ox.ac.uk/>). Cabe señalar que su acceso es restringido a investigadores. [Consultado el 5/08/2019].

estudio será ampliar el periodo temporal estudiado en un principio, analizando cartas datadas a partir de 1681. De la misma manera, el proyecto original se ha intentado ampliar con nuevos hallazgos e información extraída de nuevas publicaciones surgidas desde 1998. Además, se ha intentado incluir a grupos poco representados en un primer momento como, por ejemplo, el de las mujeres, ya que, del total de cartas estudiadas en un primer momento, solo el 20% habían sido escritas por mujeres (Nurmi, 1999: 56). Este nuevo proyecto ha recibido el nombre de *Corpus of Early English Correspondence Supplement* (CEECsU). Los investigadores integrantes de estos dos últimos proyectos de ampliación son Terttu Nevalainen (investigador principal), Samuli Kaislaniemi, Mikko Laitinen, Minna Nevala, Arja Nurmi, Minna Palander-Collin, Helena Raumolin-Brunberg, Anni Sairio y Tanja Säily.

En definitiva, hay que resaltar la relevancia de este equipo que, a través de métodos de estudio de la sociolingüística, ha logrado recopilar un corpus que ha servido para llegar a conclusiones muy interesantes sobre la sociedad inglesa de la Época Moderna, así como la evolución de su lenguaje, generando una gran bibliografía al respecto⁷⁴, siendo, por tanto, un

⁷⁴ La lista de referencias bibliográficas es muy amplia, por lo que señalaré solo algunos ejemplos: Nevalainen, Terttu & Helena Raumolin-Brunberg (1994) "Sociolinguistics and Language History: The Helsinki Corpus of Early English Correspondence". *Hermes, Journal of Linguistics* 13: 135-143; Nevalainen, Terttu, Helena Raumolin-Brunberg & Arja Nurmi (1995) "Kirjeissä kieli ja elämä". [Language and life in letters.] *Tiede* 2000 6/1995: 54-60; Raumolin-Brunberg Helena (1996) "Forms of address in early English correspondence". Terttu Nevalainen & Helena Raumolin-Brunberg (eds). *Sociolinguistics and Language History. Studies Based on The Corpus of Early English Correspondence*. (Language and Computers 15). Amsterdam & Atlanta: Rodopi, 167-181; Raumolin-Brunberg, Helena & Terttu Nevalainen (1997) "Like Father (Un)like Son: a Sociolinguistic Approach to the Language of the Cely Family". En Jacek Fisiak (ed.) *Studies in Middle English Linguistics*. (Trends in Linguistics, Studies and Monographs 103). Berlin & New York: Mouton de Gruyter, 489-511; Austin, Frances (1998) "Epistolary conventions in *The Clift Family Correspondence*" en Mats Rydén, Ingrid Tieken-Boon van Osatde & Merja Kytö (eds.) *A Reader in Early Modern English*, 319-347. Bamberg Studies in English Language, Vol.43. Frankfurt am Main: Peter Lang. Palander-Collin, Minna (1999), *Grammaticalization and Social Embedding: I THINK and METHINKS in Middle and Early Modern English*. (Mémoires de la Société Néophilologique de Helsinki 55). Helsinki: Société Néophilologique; Austin, Frances (1999) "Letter writing in a Cornish community in the 1790s" en David Barton & Nigel Hall (eds.) *Letter Writing as a Social Practice*, 43-61. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins; Sönmez, Margaret, (2005), "A study of request markers in english family letters from 1623 to 1660". *European Journal of English Studies* 9 (1): 9-19; Laitinen, Mikko (2007) *Agreement Patterns in English: Diachronic Corpus Studies on Common-number Pronouns*. (Mémoires de la Société Néophilologique de Helsinki 71.) Helsinki: Société Néophilologique; Nevalainen, Terttu (2014) "Sociohistorical analysis". En Janet Holmes & Kirk Hazen (eds.) *Research Methods in Sociolinguistics: A Practical Guide*. (Guides to Research Methods in Language and Linguistics). Chichester: Wiley-Blackwell, 93-106; Conde-Silvestre, J. Camilo (2016), "A 'third-wave' historical sociolinguistic approach to late Middle English correspondence: Evidence from the Stonor Letters". En Cinzia Russi (ed.) *Current Trends in Historical Sociolinguistics*. Berlin: De Gruyter Open, 46-66; Marcus, Imogen (2018), *The Linguistics of Spoken Communication in Early Modern English Writing: Exploring Bess of Hardwick's Manuscript Letters*. (New Approaches to English Historical Linguistics.) Cham: Palgrave Macmillan.

núcleo que ha concentrado gran parte de los estudios de este ámbito por parte de numerosos especialistas en la materia.

Como se ha podido comprobar, en los últimos años las investigaciones sobre la correspondencia, especialmente durante los años del Renacimiento, han suscitado un alto interés por parte de diversos investigadores, dando lugar a una gran variedad de estudios, muchos de ellos interdisciplinarios, que ya no se centran solo en el contenido de un acontecimiento histórico, sino también en la lingüística, en la materialidad o la literatura, y todo ello dirigido a conformar una mejor y más fiel historia social y cultural. Según indicaba Gabriella del Lungo (2014), citando los resultados de los estudios de Nevalainen y Tanskanen sobre el *Corpus of Early English Correspondence*, las investigaciones actuales sobre la correspondencia tienden a considerar las cartas principalmente como una interacción social sujeta a su propio contexto, más que considerarlas como documentos cuya aportación es solo retórica. Es decir, se tiende a estudiar la epístola como actividad, más que como un producto (Lungo, 2014).

En el ámbito de proyectos completados en relación a la correspondencia, es significativa la gran ayuda para investigadores proporcionada por la biblioteca digital *British History Online* (del *Institute of Historical Research*). Esta base de datos ha digitalizado documentos⁷⁵ de gran importancia para la investigación histórica, destacando entre sus fondos los llamados *Cecil Papers* (24 volúmenes en total) o los *Letters and Papers of Henry VIII*⁷⁶. Esta obra consta de 37 volúmenes físicos en los que se editaron y publicaron entre 1862 y 1932 varias listas y resúmenes de documentos ordenados de manera cronológica que se encontraban en los *National Archives* y la *British Library* (antes llamados *Public Record Office* y *British*

⁷⁵ *British History Online* ha realizado y continúa realizando hoy en día un gran esfuerzo para la digitalización de obras fundamentales para el estudio de la historia británica. Actualmente contiene ya un gran número de obras y catálogos a disposición de los investigadores, como por ejemplo: *A Dictionary of London* (1918); *Journals of the Board of Trade and Plantations* (1920-1938); *British Society of Franciscan Studies* (1915); *Calendar of State Papers, Colonial, East Indies, China and Japan* (1864-1892); *Calendar of Papal Registers Relating To Great Britain and Ireland* (1893-1960); *Calendar of State Papers Domestic: Edward VI, Mary and Elizabeth, 1547-80* (1856); *The History and Proceedings of the House of Commons* (1742); *Middlesex County Records* (1886-1905); *Parliament Rolls of Medieval England* (2005); *Journal of the House of Commons* (1802-1830); *Journal of the House of Lords, 1509-1577* (1767-1832); *Calendar of Treasury Papers* (1868-1889); también ha publicado mapas como: *Agas Map of London 1561* (1633) o el *Morgan's Map of the Whole of London in 1682* (1682).

⁷⁶ El título completo de la obra digitalizada es *Letters and Papers, Foreign and Domestic, of the Reign of Henry VIII: preserved in the Public Record Office, the British Museum, and elsewhere in England*, citado generalmente con la abreviación L&P. Se puede localizar en la siguiente dirección web: <https://www.british-history.ac.uk/search/series/letters-papers-hen8>.

Museum respectivamente), algunos de ellos transcritos en su totalidad. Los responsables de las primeras ediciones en papel fueron John Sherren Brewer, James Gairdner y Robert H. Brodie, que incluyeron cartas y documentos estatales del reinado de Enrique VIII (1509-1547) relacionados con asuntos y negocios tanto extranjeros como nacionales. Entre estos volúmenes se puede encontrar información diversa, desde cartas que tratan de asuntos políticos como personales, documentos que reflejan importantes decisiones del reinado y otras más pasajeras. Es, por tanto, un compendio documental muy completo y ordenado cronológicamente, por lo que este llamado “calendario” de documentos proporciona una inestimable ayuda al investigador que puede consultar la existencia y registro de diversos papeles de contenido relevante para dicho periodo histórico. Como queda constatado, el interés de los británicos en conocer su historia a través de su correspondencia continúa siendo de plena actualidad.

En definitiva, en Inglaterra, el análisis de la correspondencia como fuente válida para estudiar la sociedad ha conocido un gran impulso en los últimos años, pero, al contrario que en el caso español, el mayor esfuerzo se ha puesto en el estudio de las cartas producidas por mujeres. Como indicaba Daybell (2005), “letters have been read as literary and cultural texts, and also as social documents. Perhaps the most important theoretical and critical work on sixteenth-century letters has been produced by scholars interested in women’s letters.” (p. 350). Las cartas han dejado de ser simples documentos de apoyo, a ser fuentes fundamentales para la historia social, habiendo sido estudiadas ya desde diversas perspectivas que aportan una mayor riqueza al conocimiento de épocas pasadas. Proyectos como el *Corpus of Early English Correspondence* o especialistas como James Daybell dan buena cuenta de ello. Además, el hecho de que en los últimos años se haya dado impulso a estudios sobre la historia de las mujeres, ha contribuido también en gran medida a desarrollar la llamada historia de género. Sin embargo, el trabajo no está completo, queda mucho por hacer en este ámbito, documentos por recuperar en los archivos y diversas perspectivas por explorar.

2.2.3. Proyectos de investigación

Como resultado del interés suscitado por el desarrollo de las investigaciones en el campo de la cultura escrita, en los últimos años se han venido implementando diversos proyectos impulsados desde diferentes universidades e instituciones científicas y académicas, que demuestran que el campo de estudio de la correspondencia (y en concreto la correspondencia

femenina) es todavía un ámbito abierto a nuevas aportaciones. Estos proyectos se han ido consolidando con el paso de los años, con resultados tangibles reflejados en la amplia producción científica de los diversos investigadores implicados, ya sea a través de artículos, libros, colaboraciones, conferencias, seminarios, debates o bases de datos. Este gran movimiento científico y académico es, por tanto, prueba de la notoriedad que estarían alcanzando las investigaciones en este ámbito.

En España se deben señalar los esfuerzos realizados desde universidades como la Complutense de Madrid y la Universidad de Valencia, que han puesto en marcha la red de excelencia *El Libro Medieval: Del Manuscrito a la Era de Internet* (Medbookweb). Dentro de este programa, que cuenta con investigadores procedentes de las universidades Autónoma de Barcelona, Barcelona, Complutense de Madrid, Illes Balears, Lleida, Valencia, Zaragoza o la University of Southern California, se han llevado a cabo debates y seminarios que, desde la interdisciplinariedad (especialistas de Historia, Historia del Arte, Biblioteconomía, Lingüística, Filología, Literatura, Paleografía y Codicología), hacen esfuerzos para abordar el estudio del libro medieval en toda su complejidad, desde un punto de vista interdisciplinar, y promover su difusión en plena era digital⁷⁷. También desde la Universidad de Alcalá de Henares se lleva a cabo el mencionado proyecto SIECE (Seminario Interdisciplinar de Estudios sobre Cultura Escrita) desde el 2004, dirigido por el profesor Antonio Castillo Gómez y coordinado por Verónica Sierra Blas, con numerosos proyectos de investigación, que ha realizado importantes aportaciones a este campo de estudios, ya sea mediante la publicación de libros⁷⁸, seminarios o congresos.

⁷⁷ Avenzoa, G. e Iglesias-Fonseca, J.A. (2017) “Medbookweb. Una red temática multidisciplinar sobre el libro medieval: del manuscrito a la era de internet” en Marchant Rivera A. y Barco Cebrián L.C. (coord.), *Escritura y sociedad: El Clero*, Granada: Editorial Comares.

⁷⁸ Como muestra de ello, el gran número de publicaciones realizado en los últimos años por sus miembros entorno a la historia de la cultura escrita y el libro, como, por ejemplo: Sierra Blas, V. (2016) *La correspondencia carcelaria en la Guerra Civil y el Franquismo*, Madrid: Marcial Pons; Sierra Blas, V., Meda, J., Castillo Gómez, A. (coords.) (2012) *La memoria escrita de la infancia / The written memory of childhood. Actas del Coloquio Internacional «Escrituras Infantiles» / Proceedings of the International Colloquium «Children's Writings»*, Macerata: EUM (Edizioni Università di Macerata); Sierra Blas, V.(dir.), Martínez Martín L., Monteagudo J.I. (eds.) (2009), *Esos papeles tan llenos de vida. Materiales para el estudio y edición de documentos personales*, Girona: CCG Edicions; Martínez Rus, A. (2014), *La persecución del libro. Hogueras, infiernos y buenas lecturas (1936-1951)*, Gijón: Trea; Martínez Martín, L. (2019), *Voces de la ausencia. Las cartas privadas de los emigrantes asturianos a América (1856-1936)*, Gijón: Trea; Castillo Gómez, A., (2018), *El placer de los libros inútiles y otras lecturas en los Siglos de Oro*, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, o Martínez Martín, L., Adámez Castro, G. y García Prieto, E. (eds.) (2018), *Huellas de tinta y papel. Cartas corrientes para una historia diferente*, Lisboa: Arranha Céus.

Desde la Universidad de Barcelona también se puso en marcha un proyecto llamado *Arquibanc*, con el que se pretende localizar, recuperar y, sobre todo, difundir archivos privados, especialmente los archivos patrimoniales. Como parte del proyecto se digitalizarán archivos para, de esta manera, favorecer su difusión y acceso por parte de la comunidad científica. Daniel Piñol Alabart es el principal investigador de este proyecto. Sus principales líneas de investigación se centran en la diplomática medieval (sobre todo documentación notarial), sin embargo, también ha trabajado archivos parroquiales y recientemente se ha empezado a centrar en la documentación privada de los archivos patrimoniales.

En la misma línea de estudio de la historia escrita, se organizó el *Grup de Recerca d'Història Moderna Manuscrits* en la Universidad Autónoma de Barcelona, dirigido por Antoni Simon i Tarrés, el cual trabajó para localizar documentos referidos a las memorias personales (memorias y diarios personales) de Cataluña en la época moderna. Entre 2007 y 2010 se ejecutó el proyecto: *Inventario, estudio y divulgación de la documentación privada en la Cataluña Moderna (diarios y epistolarios)* dirigido por Antoni Simon. El objetivo de este proyecto era la búsqueda e inventariado de documentos de carácter personal (diarios, autobiografías, memorias) producida en Cataluña entre los siglos XVI y XIX. Los resultados de la investigación una vez completada se recogieron en el portal “Memòria personal”⁷⁹, abierto para consulta de todos los miembros de la comunidad científica.

En esta misma universidad se ha llevado a cabo el proyecto de investigación, recientemente finalizado, dirigido por Javier Antón Pelayo, *Cartas familiares de Cataluña (siglos XVI-XIX): inventario, estudio y difusión*, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, que fue ejecutado entre enero de 2017 y diciembre de 2020. Este proyecto se ha centrado en el estudio de los llamados egodocumentos y su objetivo principal ha sido la creación de un inventario de correspondencia familiar de los siglos XVI al XIX en Cataluña. Para ello, se ha investigado en numerosos archivos y bibliotecas catalanes (nacionales, municipales, comarcales, provinciales, etc.) cuyos fondos podían aportar documentación valiosa para ser inventariada. Los resultados de estos esfuerzos se recogen en la base de datos publicada en el portal web EpiCAT⁸⁰, donde se han inventariado y registrado hasta 2513 cartas (hasta la fecha) de 756 corresponsales distintos.

⁷⁹Se puede acceder a dicho archivo a través del siguiente portal: <http://www.memoriapersonal.eu/>

⁸⁰ Se puede acceder a la base de datos en la siguiente dirección web: <https://epicat.uab.cat/>

Desde la Universidad de Lisboa y bajo la coordinación de Rita Marquilhas se puso en marcha en 2012 el proyecto de investigación *P.S. Post Scriptum: Archivo Digital de Escritura Cotidiana en Portugal y España en la Edad Moderna*, cuya finalidad es “recoger y publicar cartas particulares escritas en portugués y en español durante la Edad Moderna (desde el s. XVI hasta el primer tercio del s. XIX) por personas pertenecientes a diferentes estratos sociales” (Marquilhas et al., 2014: 473). Las cartas incluidas y analizadas a través de este proyecto han sido extraídas de procesos judiciales (civiles o eclesiásticos) en los que dichos escritos constituían pruebas y testimonios para inculpar o liberar a los acusados. Estas misivas se han analizado e incluido en una base de datos abierta que en la actualidad se puede consultar online⁸¹, con el objetivo de poner dichas fuentes a disposición de las investigaciones, para que se puedan analizar desde diferentes perspectivas, como la histórica, lingüística o cultural, entre otras, constituyendo así una gran herramienta para los investigadores hoy en día.

Por otra parte, existen proyectos en marcha que no han sido impulsados desde universidades, pero a través de los cuales también se está colaborando y contribuyendo a mejorar los conocimientos del ámbito de la correspondencia. Un buen ejemplo de ello es el proyecto *Missiva: Cartas de mujeres en la Europa medieval (España, Francia, Italia, Portugal, siglos VIII-XV)*. Impulsado desde L'École des hautes études hispaniques et ibériques de la Casa de Velázquez, este proyecto se realiza en colaboración con diversos especialistas internacionales (franceses, italianos, españoles y portugueses) procedentes de diferentes disciplinas, dando lugar a un proyecto de colaboración internacional e interdisciplinar que pretende promover y ampliar los estudios sobre cartas escritas por mujeres y de mujeres a través de sus cartas. Si bien es verdad que existen estudios puntuales sobre cartas escritas por mujeres, este proyecto es innovador en cuanto a la propuesta específica del estudio sistemático de las mismas. Es importante destacar que este programa tiene establecido como objetivo, y ha anunciado ya la próxima creación, de una base de datos con los resultados de sus investigaciones y que estará disponible para la comunidad científica en los próximos años. A través de este proyecto también se promueven actividades científicas como por ejemplo el seminario: *Saberes, cultura y mecenazgo en la correspondencia de las mujeres. España, Francia, Italia (siglos XI-XV)*, que tuvo lugar en mayo del 2019. Con diversos investigadores internacionales como ponentes, se habló, entre otras cosas, de la

⁸¹ La dirección web de la base de datos es: <http://ps.clul.ul.pt/es/index.php?action=home>

correspondencia utilizada como transmisión de conocimientos; de cómo se puede explorar mejor la personalidad y vida cotidiana de un personaje a través de sus cartas o del mecenazgo realizado por mujeres que se hace patente en las cartas, así como su influencia política, sus contactos con personajes influyentes etc. Es decir, se trataron diversos temas de gran interés expuestos por especialistas de diferentes países, desde un punto de vista multidisciplinar.

También se puso en marcha una iniciativa de estudio y divulgación sobre la cultura escrita de las memorias y correspondencia, es decir, fuentes escritas en primera persona durante la Alta Edad Moderna, con el proyecto del CSIC, *Diarios, memorias, epistolarios de reyes, diplomáticos e historiadores*, bajo la dirección de Alfredo Alvar, en el que se encuadran una serie de publicaciones como la obra *La Emperatriz* (2012) o *Juan Sebastián Elcano. Un espíritu indómito contra la adversidad* (2013).

Dentro de la categoría de proyectos que proporcionan material y bases de datos útiles para la investigación, es importante destacar la iniciativa del Proyecto Bieses (Bibliografía de escritoras españolas), iniciado en 2004. Este es un proyecto de gran relevancia para los investigadores sobre escritura femenina ya que su objetivo es recopilar los datos existentes sobre los testimonios escritos por mujeres a lo largo de la historia, creando una base de datos de acceso libre para investigadores. La recopilación de datos incluye a todas aquellas escritoras españolas desde la Edad Media hasta el siglo XIX. Una vez se consigan reunir todos los datos se podrá realizar estudios más profundos, estadísticas e investigaciones concretas desde diferentes puntos de vista (histórico, literario, lingüístico etc.). Este es un proyecto que aspira a ser riguroso, minucioso, exhaustivo y divulgador. Siguiendo estos preceptos, en la base de datos se incluyen todos los documentos y trabajos conocidos en la actualidad que hayan sido escritos por mujeres, esto incluye cartas y manuscritos diversos, inéditos en muchos casos. En definitiva, entre los documentos incluidos podemos encontrar los nombres de las autoras, apuntes biográficos, obras completas y otros textos, noticias sobre su recepción, citas, así como estudios y artículos científicos que se hayan realizado sobre las mismas. Toda esta información está siendo recogida de manera sistemática por diversos especialistas en lengua, literatura e historia española, procedentes de diferentes centros de estudio y coordinados por María Dolores Martos, profesora del Departamento de Literatura de la Facultad de Filología de la UNED y Nieves Baranda Leturio, catedrática de Literatura española de la UNED. Cabe destacar que en la misión de recuperar toda una serie de nombres y referencias de autoras y sus escritos en el ámbito español (sobre todo en lo que

a las religiosas se refiere), ha sido fundamental la obra de Serrano y Sanz, *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833* (2 vols., 1893 y 1895), obra imprescindible que recibió el premio de la Biblioteca Nacional en 1898 y que ha servido desde su publicación de base y referencia para los trabajos sobre escritoras españolas.

Por otro lado, también existen proyectos que están resultando interesantes para investigaciones desde el ámbito anglosajón y que, en este caso, tratan mayoritariamente sobre mujeres religiosas durante el periodo medieval y los primeros años de la modernidad. Uno de ellos se lleva a cabo por impulso de la Universidad de Ohio y consta principalmente de la creación de una base de datos pública accesible online, es decir, una fuente o recurso académico para el estudio de comunidades religiosas desde el año 400 al 1600, llamada: *Monastic Matrix*⁸². Desde el departamento de Historia de la Ohio State University, Alison Beach⁸³, historiadora y profesora de dicha universidad, dirige este proyecto que se lleva a cabo con la colaboración transversal de numerosos investigadores e instituciones dedicados al estudio de la historia medieval, religión, historia del arte, arqueología o la archivística a nivel internacional, los cuales contribuyen a ampliar esta ambiciosa base de datos. El principal objetivo de este proyecto es documentar la participación de mujeres cristianas en la sociedad y en la religión de la Europa medieval, tratando de recoger los datos que se puedan encontrar sobre estas mujeres, promoviendo estudios novedosos sobre género, mujeres y su relación con la religión, tratando de llegar a nuevas maneras de entender el liderazgo o influencia real de estas en la sociedad del momento. A través del proyecto se analizan y publican numerosas fuentes, materiales, textuales, primarias y secundarias procedentes de diversos lugares, generalmente archivos. Por tanto, estos materiales serán útiles a investigadores cuyos estudios versen sobre mujeres en la Edad Media y su influencia en la sociedad o sobre historia de la religión cristiana en Europa.

Los trabajos se dividen en siete grupos distintos que, en conjunto, formarán un todo completo para un estudio fiel de la vida de estas mujeres. Algunos de estos están terminados y son ya plenamente funcionales, mientras que otros continúan en proceso de realización. Cada grupo

⁸²Se puede consultar a través de la página web: <http://monasticmatrix.osu.edu>.

⁸³Alison Beach es especialista en la historia de mujeres religiosas en la Alemania de los años centrales de la Edad Media, ha publicado obras como: *The Trauma of Monastic Reform: Community and Conflict in Twelfth-Century Germany* (Cambridge University Press, 2017) o *Women as Scribes: Book Production and Monastic Reform in Twelfth-Century Bavaria* (Cambridge University Press, 2004) y como editora: *Manuscripts and Monastic Culture: Reform and Renewal in Twelfth-Century Germany* (Brepols, 2007).

recibe un nombre diferente: bajo el nombre de *Monasticon*, se recogen diversos perfiles de diferentes comunidades religiosas; *Vitae* recoge información sobre hombres o mujeres que han sido relevantes para la historia de la religiosidad femenina y que están asociados con las comunidades; *Cartularium* consiste en recopilar documentos que constituyen fuentes primarias; *Commentaria* trata de recoger un archivo de artículos científicos sobre el tema; *Figurae* es una biblioteca visual, es decir, un archivo de imágenes; en *Bibliographiase* recogen bibliografías y nombres de autores de obras tanto publicadas como aquellas que todavía están por publicar y, por último *Vocabularium* es un interesante aportación para comprender el vocabulario utilizado por las comunidades religiosas.

Dentro del *Cartularium* podemos encontrar numerosos archivos históricos y literarios recogidos tanto de fuentes manuscritas como impresas y es en este apartado donde se pueden ver, entre otros documentos, cartas y correspondencia de diferentes personajes, como por ejemplo la carta del abad Geoffrey de Vendome a Ermengarde de Anjou, condesa de Britania o la carta de Anselm, arzobispo de Canterbury, a Edith, religiosa y noble.

Un proyecto interesante en cuanto al estudio de las religiosas en la Edad Moderna es el llamado: *Who were the nuns? A prosopographical study of the English Convents in exile 1600-1800*. Este proyecto se creó en 2008 para recoger una base de datos que identificara a las mujeres que entraron a conventos ingleses en el exilio (generalmente Bélgica y Francia), desde 1599, fecha del primer convento en Bruselas, hasta 1800. La base de datos, creada con el apoyo de la Queen Mary University of London y el Arts & Humanities Research Council y bajo la coordinación de Caroline Bowden, se puede consultar online⁸⁴ y constituye una buena herramienta de identificación de las mujeres que, durante estos difíciles tiempos, entraron en religión. En ella se pueden observar datos biográficos básicos como sus nombres (tanto en religión y como en el siglo), fechas de nacimiento y muerte, filiación, fechas de profesión, ocupación y diversas notas añadidas como, por ejemplo, si dicha persona ha dejado algún documento escrito conocido. De esta manera, el investigador puede localizar y contextualizar a estas mujeres, para llevar a cabo un análisis más profundo.

Por su parte, desde el European Research Council se puso en marcha en 2014 el proyecto *The Reception and Circulation of Early Modern Women's Writing, 1550-1700*, RECIRC, el cual, bajo la dirección de Marie-Louise Coolahan y con investigadores procedentes de la

⁸⁴ *Who were the nuns?* <https://wwtn.history.qmul.ac.uk/>

National University of Ireland Galway, se propuso crear una base de datos sobre el impacto de textos escritos por mujeres anglófonas (y otras que residieran en estos países, aunque el inglés no fuera su lengua materna) entre los siglos XVI y XVIII. Se ha creado desde entonces esta base, también consultable de manera online⁸⁵, en la que se recogen datos sobre la recepción y circulación de los escritos, creando redes de contacto, que se pueden consultar de forma gráfica en la misma web. A partir de estos datos se pueden hacer interesantes análisis sobre quién leía los textos de estas mujeres escritoras, cómo circulaban los mismos o qué se pensaba sobre ellas. Teniendo en cuenta los objetivos del proyecto, los parámetros de búsqueda responden a conceptos relacionados con las redes de contacto como las recepciones, la transmisión, la circulación o nombres que incluyen los textos, entre otros. Para crear esta base de datos de redes, se ha utilizado en gran medida correspondencia como fuente principal de información, mucha de ella procedente de órdenes religiosas, así como manuscritos de diversos archivos y colecciones, todos ellos consultables a través de dicha web. Como resultado de las investigaciones, se ha ido publicando desde el comienzo del proyecto una importante producción científica, como, por ejemplo, la obra de Erin A. McCarthy (2019) *Doubtful Readers: Print, Poetry, and the Reading Public in Early Modern England*. Oxford University Press, además de una larga lista de presentaciones en congresos⁸⁶ y colaboraciones en obras colectivas⁸⁷.

Uno de los proyectos más completos, que sigue activo y en continuo desarrollo, es el llamado *Early Modern Letters Online* (EMLO), desarrollado principalmente por la colaboración entre la Bodleian Library y la Universidad de Oxford a través del proyecto llamado *Cultures*

⁸⁵ RECIRC: <https://recirc.nuigalway.ie/>

⁸⁶ Como por ejemplo: Coolahan, M.L. (2019) “Keynote”, *Congreso Internacional BIESES: Redes y escritoras en la esfera cultural de la primera Edad Moderna / Networks and Women Writers with the Early Modern Cultural Field*, BNE & UNED, Madrid, Spain; Bourke, E. (2019) “Layers of reception of early modern women writers: a digital approach”, *Tudor and Stuart Ireland Conference*, Trinity College Dublin, Ireland; Coolahan M.L. y Empey, M. (2018) “Women’s Book Ownership and Early Modern Women’s Texts, 1545-1700”, *Women and the Book*, Institute of English Studies, London, UK; Coolahan M.L. y Kelly, D., (2017) “Digital Representation, Intertextual Relationships, and the Impact of Early Modern Women’s Writing”, *Association of Digital Humanities Organizations* (ADHO) annual conference, Montreal, Canada.

⁸⁷ Ejemplos de ello: McShane, B. (2019) “Interconfessional Marriage in Early Modern Ireland”, en Ryan S. (ed.), *Marriage and the Irish: A Miscellany*, Dublin, pp 53-55; Coolahan, M.L. (2018) “Writing before 1700”, en Ingman, H., and Ó Gallchóir, C., (eds.), *A History of Modern Irish Women’s Literature*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 18-37; Coolahan, M.L., (2017) ““it is with pleasure I lay hold of evry occasion of wrightin””: Female Domestic Servants, *The Bordeaux-Dublin Letters*, and the Epistolary Novel”, in Truxes, T.M. (ed.), *Ireland, France, and the Atlantic in a Time of War: Reflections on the Bordeaux-Dublin Letters, 1757*, New York: Routledge, pp 180-93.

*of Knowledge*⁸⁸. Este proyecto, con el objetivo de poner al alcance de los investigadores la información necesaria para el estudio de las comunicaciones en la Edad Moderna, se ha dedicado a publicar de manera abierta y en una plataforma online⁸⁹ listados sobre correspondencia del periodo localizable en numerosos catálogos y archivos. De esta manera, la base de datos ofrece la información de mayor relevancia para el estudio de la correspondencia, desde una breve descripción biográfica de los autores, la datación cronológica y tópica de las cartas (tanto en origen como en destino), la lengua usada en las mismas, las versiones que se pueden encontrar ya sean publicadas o inéditas, así como datos gráficos y estadísticas sobre los personajes (número de cartas recibidas, enviadas o en las que aparece mencionado). Es, por tanto, un proyecto de gran relevancia para los estudios, que aporta una información muy completa y sirve de gran apoyo a las investigaciones.

Por último, cabe destacar la reciente aparición de proyectos internacionales que aportarán también información valiosa sobre la vida de las mujeres religiosas en concreto. Por un lado, *The International scholars of the History of Women Religious Association* (ISHWRA), de la Universidad de Durham, fundada en 2021. Su objetivo primordial es promocionar la investigación sobre mujeres católicas a través de una perspectiva transnacional y multidisciplinar. Su principal actividad en la actualidad consiste en la realización de un seminario de investigación mensual junto a talleres bienales. Por otro, el proyecto internacional *SORORES. Monjas no enclaustradas en el sur de Europa, siglos XII - XVIII* (2022-2026) fundado por la Casa de Velázquez en colaboración con la École française de Rome. En el proyecto participan hasta 15 universidades de 8 países diferentes. El proyecto se dedica al estudio de las mujeres y comunidades de mujeres religiosas que no vivieron enclaustradas desde la Edad Media hasta la Edad Moderna. Se plantea como un estudio comparativo sobre diferentes lugares de Europa, mediante fuentes diversas, para reivindicar esta forma de experiencia religiosa que también existió, además de las órdenes religiosas oficiales tratadas a menudo por la historiografía.

⁸⁸ Proyecto comenzado en 2009 desde la Universidad de Oxford que pretende comprender el funcionamiento de las redes de comunicación epistolar durante la Edad Moderna (1550-1750), mediante diferentes métodos de estudio. El proyecto surgió como estudio de las comunidades del conocimiento, es decir, la red epistolar de comunicación creada en torno a pensadores, filósofos, científicos, académicos, entre otros, para mantener y cultivar una cultura del conocimiento. Así, y a través de diversas fases, ha ido evolucionando y complementándose con el desarrollo de la web EMLO, la publicación de diversos artículos y la presentación en conferencias y seminarios.

⁸⁹ *Early Modern Letters Online*: <http://emlo.bodleian.ox.ac.uk/home>

2.3. Conclusiones y retos

Como se ha podido apreciar a lo largo de este capítulo, desde los primeros pioneros del siglo XIX que comenzaron a combinar estudios sociales y metodologías de otras ciencias con la historia, pasando por la creación de la Escuela de los Annales a principios del siglo XX, la evolución de la historiografía ha seguido una clara línea de reflexión y una tendencia a la transversalidad y la multidisciplinariedad para lograr una comprensión lo más aproximada posible de los tiempos pasados. En esta misión, han jugado un papel fundamental los primeros historiadores que, desde los años 80, comenzaron a notar la carencia de estudios que se centraran en la realidad cotidiana, mental y cultural de la sociedad. Para comprender los grandes procesos y a los grandes personajes era fundamental entender su contexto cultural, su forma de pensar y la de sus contemporáneos. Esta es una de las maneras en las que los historiadores han intentado aproximarse a las realidades pasadas desde un punto de vista interno.

Se tiende, por tanto, a la consecución de una historia global, una historia comprendida desde lo más íntimo del pensamiento social. Esta misión no hubiera sido posible sin la aportación de otras disciplinas como, por ejemplo, la sociología o la antropología.

La evolución en las tendencias historiográficas ha permitido la existencia en el panorama internacional de una notable diversidad de investigadores, centros, focos de investigación, seminarios y grupos que ofrecen una gran cantidad de perspectivas y puntos de vista en sus estudios. Sin embargo, lo que también ha resultado evidente es que, en cuanto al estudio de la cultura y las mentalidades, todavía queda un largo camino por recorrer.

Por otra parte, es relevante señalar que si hay algo que a lo largo de la historia ha jugado un papel fundamental en la sociedad, en su cultura y su forma de pensar, ha sido la religión y también en este ámbito se ha podido constatar un desarrollo. Desde Marc Bloch o Lucien Febvre, pasando por Braudel, Jedin, García Villoslada, Domínguez Ortiz, a los actuales investigadores, la evolución de los estudios en este ámbito ha sido notable, incorporando desde los años 80 las tendencias de estudio sobre historia cultural. Hoy son muchos los investigadores y varios los proyectos que, desde diferentes países, se dedican a intentar clarificar cuál fue el impacto real de los cambios y reformas religiosas, cuáles sus consecuencias y cuáles sus efectos y secuelas. Dando prioridad al entendimiento, por tanto, de las sensibilidades religiosas de la sociedad.

En cuanto al contexto histórico concreto que nos ocupa –siglo XVI y principios del XVII– cabe señalar que, a lo largo la centuria pasada, han sido numerosos los estudios sobre las reformas ocurridas durante el período, por lo general, desde la perspectiva de los grandes acontecimientos (las 95 tesis, el Concilio de Trento, la Dieta de Worms, el Acta de Supremacía, entre otros) y de los grandes personajes. Protagonistas históricos como Lutero, Erasmo, Enrique VIII, Thomas Cromwell, santa Teresa, Tomás Moro, Calvino, Carlos V y otros han sido reiteradamente estudiados, puesto que su influencia en estos momentos es, sin duda, decisiva. Sin embargo, es necesario tener presente que todos los acontecimientos suceden sobre una masa de gente que piensa y siente por sí misma, que influye y se deja influir y, en definitiva, que también juega un papel relevante en el devenir de los hechos.

Los casos de España e Inglaterra son muy diferentes entre sí, por ello, su comparación puede resultar enriquecedora. En ambos países, más o menos de forma paralela, a partir de los años 60-70, comienzan a surgir los primeros estudios sociales sobre la Reforma, llegando hasta el siglo XXI en que se presta una mayor atención a las mentalidades, a la recepción, a las resistencias de la población tanto popular como eclesiástica y, en ambos, el estudio de estos sucesos ha generado intensos debates y formas de interpretación. Por una parte, en el caso de España, como se ha señalado, todavía existen cuestiones dignas de estudio y aclaración, como es, entre otros, el análisis de la realidad cotidiana de la población, una población que ha sido señalada a menudo como inculta y de tradición pagana o católica, pero ignorante de la doctrina, en la que una Reforma estricta que elimina radicalmente y de raíz sus tradiciones, no podía triunfar; por el contrario, la Contrarreforma había adaptado sus tradiciones y las incluyó, para que el adoctrinamiento fuera más fácil y menos perceptible. No obstante, también se ha señalado que las gentes de este territorio estaban dispuestas a adaptarse y aceptar el adoctrinamiento propuesto desde sus instituciones, es decir, estarían conscientemente a favor de la Contrarreforma católica.

Por otra parte, en el caso de Inglaterra, el tradicional debate, o más bien doble enfoque, que ha mantenido la historiografía es si la Reforma anglicana había sido impuesta desde arriba, desde el poder y las instituciones, sin darle al pueblo ninguna oportunidad de expresar su opinión puesto que debían acatar las normas; o había sido, por el contrario, impuesta desde abajo. Es decir, que en la población había surgido la disconformidad, el descontento con el clero y la necesidad de cambios que aprovechaban las nuevas corrientes que llegaban de

Europa, situación utilizada con éxito por el poder que, en este caso, es quien se adapta a la situación.

Todos estos debates demuestran que los comienzos de la Edad Moderna traen momentos difíciles a la población que vive una realidad compleja y en la que entran en juego numerosos factores. Por tanto, son diversas capas de realidades superpuestas y entrelazadas que complican la comprensión de un momento de reconocida transición religiosa. La Reforma (o reformas) se percibe en la actualidad como un proceso largo, no un acontecimiento concreto, que incluye múltiples realidades y que por tanto requiere estudios que sean capaces de presentar toda esa diversidad. Este es uno de los grandes retos para el futuro: conseguir el entendimiento completo y una descripción inclusiva de todas esas realidades. Para ello muchos grupos continúan la labor de investigación actualmente, manteniendo viva la interpretación de los hechos acaecidos hace ya cinco siglos.

Si hay mucho camino por recorrer, largo es también el camino para conseguir entender mejor el papel de una parte concreta de la sociedad: las mujeres. Constituyendo la mitad de la población, su historia había sido tradicionalmente olvidada o ignorada. Por ello, en los últimos años, ha empezado a recibir más atención, pues no se puede hacer una historia global si no se incluyen a todos los participantes de la misma. La historia de las instituciones religiosas femeninas, pendiente todavía de un desarrollo más profundo, aportará mucha información útil sobre la recepción de las reformas, sobre el comportamiento de la sociedad y sobre las costumbres de esta. Por ello se puede ver en los últimos años una eclosión y un mayor dinamismo de este tipo de estudios.

En este sentido, historiadoras como Ángela Atienza (2012), que ha estudiado y centrado su atención en la historia de las religiosas, señala una serie de retos que quedan para los estudios en el futuro y que merecerían mayor trabajo por parte de los historiadores⁹⁰: como la recepción e interpretación de los escritos surgidos del Concilio de Trento y los nuevos modelos contrarreformistas (para saber el grado de control que la Iglesia ejerció sobre las interpretaciones); la literatura e imágenes usadas para presentar los ideales de monja e inspirar así a las mujeres; los textos y literatura que se escribe y sale de los conventos, rompiendo la clausura; o una exploración más profunda sobre los efectos reales provocados

⁹⁰ Numeración hecha por la propia Atienza (2012).

por las imposiciones de las reformas de la ortodoxia religiosa en las monjas (Atienza, 2012: 94-96).

A través de los análisis expuestos, se ha podido entender que la historia social en general (y en particular la del siglo XVI) empieza a reflejar toda su complejidad gracias a esa nueva forma de hacer historia centrada en la historia cultural desde la perspectiva de las mentalidades y la vida cotidiana. Así, para poder conseguir una visión más detallada de esas realidades sociales se comenzaron a utilizar una mayor diversidad de fuentes, como son por ejemplo la correspondencia, los diarios, autobiografías, memorias personales, entre otros. Por ello, poco a poco, la correspondencia ha cobrado importancia, pasando de ser una fuente más del estudio histórico, a centro y protagonista de muchos de ellos. Los historiadores se dieron cuenta de su valor como fuente de información por sí misma y, de hecho, en los últimos 20 años, se han comenzado a utilizar las cartas como elemento y objeto principal de investigaciones multidisciplinares, a través del estudio de diferentes aspectos como su materialidad o características físicas, sus expresiones, el lenguaje o la retórica empleada, en definitiva, las prácticas epistolares, que han permitido sacar valiosas conclusiones acerca de la sociedad del momento.

Los estudios sobre correspondencia en el ámbito anglosajón se han visto más desarrollados. En Inglaterra tradicionalmente se le ha dado más valor al fenómeno del estudio de cartas, que les servían para entender la vida y pensamientos de personajes relevantes. Mientras tanto, España sigue un desarrollo parecido, empezando a poner en marcha en los últimos años proyectos de investigación con orientación a crear bases de datos útiles para investigaciones futuras. Sin embargo, el interés suscitado, los fondos recibidos y la promoción realizada, sigue quedando por debajo del país anglosajón.

Prestando atención a los epistolarios publicados a lo largo de los últimos años, podemos ver cuál es el período que mayor interés ha suscitado en cada país. En Inglaterra son numerosos los epistolarios publicados de la época Tudor y la época del Renacimiento en general; mientras que, en el caso de España, la mayoría de los epistolarios que se han publicado han sido de personajes que destacaron durante el siglo XIX. Esta situación afortunadamente está cambiando en los últimos años y los investigadores españoles han empezado a indagar mucho más en los archivos con el objetivo de exhumar esas cartas conservadas en los mismos para poder ser publicadas y estudiadas.

En definitiva, el periodo clave en el desarrollo de estudios sobre correspondencia y fuentes manuscritas ha sido el siglo XXI. Durante estos últimos años se han abierto nuevas líneas de investigación proporcionadas por nuevas fuentes. Sin embargo, mientras que la correspondencia femenina en España ha sido generalmente ignorada hasta no hace mucho, en Inglaterra es uno de los ámbitos de estudio más desarrollados. En este país se ha prestado más atención a las comunicaciones y mentalidades femeninas a través de sus cartas, así como a las sensibilidades religiosas.

Como reto para próximas investigaciones queda la necesidad de ampliar los estudios sobre las múltiples realidades de las reformas religiosas de comienzos de la Edad Moderna. Aplicando el método de la historia social y cultura escrita, la mirada debe ponerse en referencia sobre todo a las mujeres. Para ello convendrá implementar la relectura de las fuentes y prestar más atención a la correspondencia privada como expresión de las mentalidades y la vida cotidiana de la población.

3. METODOLOGÍA DE ESTUDIO

El objeto del presente estudio se orienta hacia el análisis de las sensibilidades religiosas, esto es, a la vivencia religiosa propia y personal de mujeres dedicadas a la religión, es decir, monjas o beatas⁹¹, y también mujeres devotas, con relación a su sociedad y su contexto. El estudio se centra, por tanto, en cómo viven la religión estas mujeres, cómo entienden sus circunstancias, cómo y dónde se posicionan y finalmente cómo afrontan y/o proyectan sus pensamientos en la época de la Reforma y Contrarreforma, es decir, los siglos XVI e inicios del XVII. Se plantea que, en estos pensamientos, podrán encontrarse diferentes reacciones a los problemas y cambios sufridos en la época, reacciones como de miedo, de disimulo, de autocensura, de resistencia pasiva o activa, entre otros. Estas reacciones las encontramos a menudo en forma de emociones y estados de ánimo que se manifiestan a través de sus escritos. En definitiva, lo que se pretende con este estudio es lograr una aproximación a cómo estas personas sienten y conciben la religión y cómo proyectan esa vivencia, teniendo en cuenta la situación y los lugares en los que habitan. El objetivo no es, por tanto, conocer solo su espiritualidad, esto es, su camino y conocimiento espiritual, sino todo lo que aquello implicaría en su tiempo y contexto espacial.

La intención de la investigación es mostrar cuál es la visión personal de estas mujeres sobre la religión en un periodo espaciotemporal delimitado. El intervalo establecido para el estudio es el siglo XVI y comienzos del XVII en España e Inglaterra. Como característica común, todas las mujeres analizadas nacieron o vivieron en el siglo XVI. Esta elección obedece a la necesidad que se ha planteado para el descubrimiento y análisis en profundidad de una época especialmente convulsa en el ámbito religioso en dos lugares que sufrieron sus consecuencias. En el periodo seleccionado se desarrolla la llamada Reforma de la Iglesia católica, así como la reacción posterior de la misma con la llamada Contrarreforma. Según el contexto espacial en el que se ponga el foco de estudio se podrá observar una reacción principal predominante, así como varias respuestas secundarias a lo largo del tiempo, que irán configurando su sociedad.

⁹¹ Eleanor Marsh define a las beatas como mujeres devotas que, desde fuera del convento, vivían una vida similar a las monjas, dedicándose a la oración y a las obras de caridad. Esta era una opción viable para aquellas mujeres que tenían vocación de religiosa, pero “por carecer de medios económicos o por sufrir de enfermedades crónicas no serían aceptadas fácilmente en un convento” (Prólogo de Marsh en Inés de la Encarnación, 2012: VII-VIII).

En el caso de España, la reacción inicial contra las ideas reformistas no es excesiva, sin embargo, la respuesta institucional es claramente opuesta a las ideas de Lutero y, tras la acción de la Inquisición, sobre todo en los procesos contra los alumbrados de 1559, sucede un viraje hacia una respuesta más radical de las instituciones, lo cual tiene claras consecuencias en la sociedad. Las diversas reformas desarrolladas en las órdenes religiosas son prueba de ello. Además, el Concilio de Trento, finalizado en 1563, había impuesto una serie de normas a la población católica que, en ocasiones, fueron objeto de controversia y supusieron ciertas dificultades en su acatamiento. Por ello, la segunda mitad del XVI e inicios del XVII guardan un especial interés, pues es el momento en el que estas reacciones posteriores, tras los ecos de las primeras manifestaciones reformistas, comienzan a hacer efecto en la población.

Por otra parte, en el extremo opuesto, está el caso de Inglaterra. En un principio, las ideas reformistas no tienen repercusiones especialmente manifiestas, sin embargo, a causa de las necesidades políticas del gobierno de Enrique VIII, se ponen en marcha una serie de resortes que acaban culminando en una ruptura de relaciones entre la monarquía y la Iglesia de Roma. Esta ruptura tendrá graves consecuencias, iniciando así el país su propio proceso de reforma integral y estructural de su Iglesia nacional.

A raíz de estas ideas, nos planteamos una serie de preguntas: ¿hasta dónde llegaban los conocimientos de las mujeres religiosas sobre su contexto? ¿cuál era su opinión real acerca de la lucha entre católicos y protestantes? ¿cómo reaccionaron ante la ruptura de relaciones entre el rey y el papa en Inglaterra? o ¿cómo reaccionaron a las imposiciones tridentinas? ¿cuáles eran sus inquietudes? ¿cuáles eran sus reacciones, sus posicionamientos, sus sentimientos? y ¿cómo los afrontaban en su día a día? De paso, se intentan resolver también cuestiones sobre la realidad de las mujeres a principios de la modernidad ¿eran víctimas silenciosas? o ¿disponían de recursos para desarrollar su vida dentro de los límites de su sociedad? ¿acataron siempre las normas impuestas por sus superiores masculinos? ¿cuál era el grado real de libertad que pudieron llegar a tener?

La hipótesis desde la que se parte es fruto del estudio y repaso del estado de la cuestión. Como se ha desarrollado en el capítulo correspondiente, el conocimiento actual sobre la sociedad y la cultura ha ido evolucionando en los últimos años, quedando todavía mucho pendiente. Si bien es cierto que las fuentes oficiales e institucionales han sido y están siendo estudiadas, no es menos cierto que a menudo se ha descuidado la documentación privada.

Por ello, la renovación que llegó en los años 80 comenzó a centrar su atención en fuentes variadas, también privadas, en un intento por realizar un estudio más detallado que incluyera diversas perspectivas y analizase más de cerca la cultura y mentalidad del individuo con respecto a su entorno social.

Por tanto, la propuesta de esta tesis pasa por analizar algunos de los escritos marcadamente personales de estas mujeres, con el objetivo de completar el eje del estudio: la reacción personal y sensibilidades de las mujeres que vivieron en el convento o cuyas vidas se ven afectadas por los cambios religiosos y su relación con la sociedad. Sin embargo, es necesario tener presente que la investigación histórica, en términos generales, difícilmente puede crear leyes universales, al ser una ciencia que estudia fenómenos humanos únicos e irrepetibles (Sánchez Jaramillo, 2005). Por ello, este objetivo tendrá validez en un contexto específico, pero aportará datos que ayuden a entender de forma global a la sociedad en un momento determinado.

Puesto que las fuentes objeto de análisis son documentos escritos y el examen se basa en la interpretación de su contenido, el método de trabajo que se seguirá será de tipo cualitativo. Sin embargo, para llevar a cabo este tipo de estudio se deben resolver antes una serie de cuestiones, como son: determinar la tipología de fuentes, delimitar el tiempo y el espacio, definir el segmento de sociedad al que se va a hacer referencia, así como la técnica de análisis.

Es decir, se plantea una investigación de tipo cualitativo, llevada a cabo a través de una búsqueda archivística y un análisis documental de egodocumentos pertenecientes a mujeres devotas o dedicadas a la religión en España e Inglaterra durante el siglo XVI y principios del XVII, desde una óptica de conjunto y no monográfica.

3.1. Fuentes

Los egodocumentos han sido la principal fuente utilizada para la presente tesis. Cabe señalar, además, que el estudio de este tipo de textos está siendo impulsado desde diferentes proyectos científicos llevados a cabo en los últimos años por diversas instituciones, ya que han servido para dar voz a numerosos individuos de diferentes sectores sociales.

Los textos calificados como egodocumentos han sido definidos como aquellos escritos en primera persona en los cuales se expresan los pensamientos o sentimientos de un sujeto

(Dekker, 2002 y Amelang 2005b), es decir, documentos en los cuales se expresa el “yo” del individuo. Esta definición general incluye numerosos textos: desde diarios, memorias y relatos de viajes hasta las autobiografías o la correspondencia. Es precisamente el componente intrínseco del egodocumento, la expresión del “yo” individual, el que convierte a este tipo de texto en uno de los mejores aportes de información sobre la vida y pensamientos de las personas estudiadas, pero, al mismo tiempo, lo que lo convierte en textos altamente subjetivos, por lo que la reflexión previa a la utilización y análisis del contenido se hace especialmente necesaria. En consecuencia, también resulta fundamental marcar cierta distancia entre el lector y el texto.

Puesto que el documento objeto de análisis expresa la individualidad de una persona es, por definición, expresión exclusiva de su autor. Se hace evidente así la gran dificultad ofrecida por este tipo de textos para extraer conclusiones generales y definitivas acerca de una sociedad. Por otra parte, la información objetiva extraída de las circunstancias que rodean el acto de escritura, las características físicas del texto o los hechos contrastados, sí se pueden llegar a aplicar a un contexto más generalizado. Lo que resulta, por tanto, fundamental en el análisis del contenido de un egodocumento es la diferenciación entre hecho y opinión, entre realidad y posibilidad y, así, las conclusiones extraídas del mismo siempre deben tener presente esta categorización del contenido.

Habiendo establecido algunas de las dificultades asociadas al análisis general de esta tipología textual, es necesario también comprender los problemas que pueden llegar a presentar los documentos específicos seleccionados como fuentes primarias en la presente investigación. Para conseguir la aproximación más cercana a la expresión individual se ha decidido acudir a los textos que menos manos han podido modificar, es decir, escritos sin una conciencia de publicación, creados como resultado de la reflexión propia y privada del autor. Hacemos referencia a las cartas y a las autobiografías.

El análisis de la correspondencia en general presenta dificultades asociadas, entre otras cosas, a la inseguridad en el correo, así como a su conservación. Las cartas no siempre llegaron a su destino, en muchas ocasiones se perdieron por el camino, los mensajeros no tenían una frecuencia regular y no siempre son personas de la confianza del emisor. Además, la privacidad tampoco podía estar garantizada, sobre todo cuando las cartas viajaban a lugares lejanos o contenían temas delicados, algo bastante común en un momento como el siglo XVI, época de grandes y numerosos conflictos. Esta inseguridad de los emisores hace

que muchas veces las cartas que contienen temas sensibles (principalmente en cartas de políticos y hombres de estado) estén cifradas⁹². Esta era la única forma de asegurarse de que incluso si la carta se extraviaba o era abierta por una persona diferente al receptor indicado, no pudiera entenderse su contenido. Pero esta técnica no siempre se puede utilizar, y en la correspondencia, en general, la inseguridad de las comunicaciones redonda en una cierta autocensura en la expresión, es decir, el emisor no siempre se expresa con total libertad y confianza.

Por otra parte, otra de las formas de evitar que la carta fuera interceptada y un contenido delicado saliera a la luz, era evitar dejar el mensaje por escrito. En este caso quien deseaba comunicarse debería buscar un mensajero conocido, de su plena confianza y comunicarle parte del mensaje de viva voz. El encargado del correo, en este caso, debería entregar la carta y el mensaje al mismo tiempo al corresponsal, ejerciendo de representante e intermediario. Evitando poner por escrito el contenido se podía asegurar una transmisión libre de culpas o acusaciones, ya que las palabras recitadas no se podían demostrar.

El análisis de las cartas, además, debe superar otro obstáculo: su conservación. La carta es el soporte portador de un mensaje que va de un origen, el emisor, a un destino, el receptor. Una vez el mensaje ha alcanzado su destino y ha cumplido su función, el soporte deja de tener relevancia y, en consecuencia, su conservación tampoco la tiene (Ahumada, 2011). La misiva, utilizada desde la Antigüedad, nace con un propósito efímero de comunicación, por lo que el mero hecho de sobrevivir al paso del tiempo, no suele ser la regla común, sino más bien la excepción. La correspondencia conservada suele responder a determinadas circunstancias: bien la carta contiene información susceptible de ser almacenada a efectos testimoniales; bien se conserva por motivos sentimentales relevantes para el emisor; o bien el autor de las mismas se ha convertido por sus acciones en alguien reconocido por la comunidad, como en el caso de las cartas conservadas de santa Teresa o de hombres de estado como Thomas Cromwell.

Por su parte, existen también dificultades particulares asociadas al estudio de la correspondencia de mujeres religiosas, en concreto, de las mujeres que viven en conventos.

⁹² Esto sucedió especialmente con la información política y diplomática, que tenía muchas veces un carácter de confidencialidad que hizo que se desarrollaran complejos sistemas de cifrado y ocultamiento (Castillo, 2005). Sin embargo, la utilización del lenguaje cifrado ante la inseguridad del sistema postal también se puede observar en las cartas de personas como santa Teresa de Jesús (Cohen, 2006: 82).

Estos problemas están relacionados tanto con el mismo acto de creación de la carta como con el acto posterior de conservación de esta.

Por un lado, las reglas y constituciones de la mayoría de las órdenes religiosas regulares, especialmente tras la clausura total impuesta en el Concilio de Trento⁹³, establecen la obligatoriedad de un examen previo de toda la correspondencia que proviniera de fuera o saliera del recinto conventual por parte de la abadesa, esto es, la lectura de todas las cartas que las monjas quisieran enviar o que recibieran. Esto tendrá como consecuencia una cierta censura y silencio autoimpuestos por parte de las religiosas, que veían sus palabras sometidas al juicio de su superior. Como bien expresó Elena Giménez Alvira (2014), las religiosas no consideran la correspondencia como un medio del todo fiable y pusieron a menudo de manifiesto el miedo por el posible extravío de las mismas debido al contenido altamente comprometido o personal de alguna de ellas. Debido a ello, en las cartas se observa muchas veces una evidente contención expresiva y una gran prudencia que podía llegar a encubrir mensajes (Giménez Alvira, 2014: 263). La expresión no es, por tanto, a priori, plenamente libre. No obstante, las reglas no siempre se cumplen y existen formas de sortearlas. En este caso, marcar una carta con el sello “de confesión” haría que la misma no tuviera que pasar por el filtro de la madre abadesa, pues debe respetar el secreto de confesión entre el director espiritual y su confesada. De la misma manera, si la carta que entra al convento se devuelve con la misma marca, la abadesa debería entregarla a la religiosa sin leerla antes (Giménez Alvira, 2014).

Desafortunadamente, a la problemática de la conservación de estos documentos, además de los ya citados para la correspondencia en general, se suma la circunstancia particular de la autora y su comunidad. La realidad es que “no es frecuente encontrar epistolarios, salvo si la autora es persona de relevancia lo que dota a sus escritos de valor por las materias que trata en ellos o por su personalidad” (Vizueté Mendoza, 2011: 696). Las religiosas cuyas misivas son conservadas en los conventos suelen ser monjas carismáticas que vivieron una vida devota considerada digna de recordar. Es por ello por lo que la propia comunidad recoge los documentos que dicha mujer dejó tras de sí a modo de recordatorio de su vida, además de servir de prueba en los procesos de beatificación. En la época contrarreformista la gran

⁹³ En el Concilio de Trento se establece que la clausura es el estado “primordial de la monja” (Evangelisti, 2007: 45) y en consecuencia todos los conventos y comunidades religiosas femeninas desde entonces deberán mantener una estricta e impermeable clausura.

cantidad de órdenes reformadas que surgen y el gran número de conventos hace que sea necesario disponer de elementos que les hagan destacar unos sobre otros. La presencia de beatas o “venerables madres” en ellos era un factor determinante para lograr aumentar el prestigio del lugar (Poutrin, 2018), lo cual atraería novicias y, con toda probabilidad, recursos económicos asociados a las dotes, donaciones, herencias y peregrinaciones. En definitiva, la conservación de esta correspondencia no es casual, y por ello la selección y discriminación de cartas es, en muchas ocasiones, interesada, desechándose aquellas que no sirvan al propósito original.

Un buen ejemplo sería el de la carmelita descalza Ana de Jesús (1545-1621), cuyas cartas conservadas hacen referencia exclusivamente a un periodo concreto de su vida y hablan tan solo de temas cotidianos o devocionales. Sin embargo, Ana de Jesús fue en su día una figura muy polémica en el Carmelo descalzo pues fue una de las protagonistas del enfrentamiento entre dos facciones de la orden que tras, la muerte de santa Teresa, rivalizarían por imponer su visión de las reglas oficiales. Este conflicto y las comunicaciones evidentes derivadas del mismo no aparecen en sus cartas. Es más, no existen apenas cartas suyas conservadas de la época en la que todo sucedió, sino que son en su mayoría posteriores, de la época en la que Ana colaboró en la expansión de la orden fundando conventos en París y Flandes (1607-1621). Por tanto, esta circunstancia podría ser simple casualidad, o podría responder al interés de las hermanas de su comunidad por preservar solo las cartas adecuadas a sus intereses, ofreciendo una visión sesgada o interesada de la religiosa. Concepción Torres, quien editó su correspondencia, menciona que las cartas donde se menciona el incidente de la Consulta del Carmelo se podrían haber “hecho desaparecer a propósito” (Torres, 1996: 22), al igual que las cartas enviadas durante su reclusión en Madrid, que tampoco se conservan hoy en día.

Por su parte, las autobiografías son las descripciones de la propia trayectoria vital escrita por sus protagonistas, lo cual debería poder aportar información de primera mano sobre la vida, acciones, motivaciones y pensamientos de su autor. Sin embargo, estos textos suelen ser concebidos con la conciencia de que serían leídos por terceras personas, e incluso a veces, con la idea de llegar a ser publicados para la lectura del público en general. Esto, y el hecho de contar los sucesos con posterioridad al momento en el que ocurren, produce una reflexión previa en el acto de escritura que podría modificar sustancialmente la realidad, ya sea de manera intencionada o no. Por ello una de las dificultades asociadas al estudio de las

autobiografías es la posibilidad de una reelaboración de los hechos a favor de una visión más positiva del protagonista/autor. En algunas ocasiones esta reelaboración no es deliberada, pero es preciso tener en cuenta la probabilidad de que la propia memoria se haya visto influida por elementos subjetivos que hagan recordar los hechos bajo una perspectiva particular y personal. Como indicó Meri Torras (1998), la autobiografía debe considerarse como la narración de una experiencia y de su interpretación, pues “el conocimiento que nos llega del pasado pasa por el tamiz desigual y cambiante de la subjetividad del yo” (p. 9). En definitiva, al igual que sucedía con las cartas, el estudio de las autobiografías, dadas sus características intrínsecas, hacen necesaria una relativa distanciación de la narración, no pudiendo sobreentender o afirmar con rotundidad la veracidad de los hechos a menos que sean contrastados.

En el caso de las autobiografías de monjas de la época estudiada, a la problemática citada, hay que añadir un fehaciente miedo de sus protagonistas a que aquello que escriben sea objeto de enjuiciamiento, bien sea por la Inquisición o bien por el sistema judicial inglés (dependiendo del contexto en el que se encuentren), por no casar del todo sus ideas con la ortodoxia u oficialidad religiosa y política del momento.

Si bien el texto literario autobiográfico suele ser redactado como método para dar a conocer la propia persona, las autobiografías de monjas y mujeres religiosas del siglo XVI-XVII tienen características particulares que las diferencian de la definición más habitual de esta tipología textual. En términos generales, los textos autobiográficos de las monjas suelen ser consecuencia de un mandato del confesor personal. Este texto se producía, por tanto, por la orden de un superior que exigía así una prueba escrita del camino espiritual de dicha religiosa. Los motivos son variados, pues dependiendo de la situación, el confesor podría tener intenciones distintas, como por ejemplo pedir cuentas ante una posible sospecha de herejía o, bien al contrario, confirmar la santidad y ortodoxia de la vida de una monja cuya actitud la hacían destacar sobre sus compañeras. En cualquier caso, la redacción de estos textos supondría siempre un peligro innegable para su autora, sometida a un estrecho control por parte de su superior, por lo que la prudencia a la hora de expresarse y una cierta censura serían, cuanto menos, convenientes y aconsejables. En este sentido, Alison Weber (1996), analizando la *Vida* de santa Teresa de Jesús, expuso el dilema que se le presentaba a la santa a la hora de escribir su autobiografía, en parte causado por esta necesidad de complacer a

sus superiores. Weber, además, marca una clara diferencia entre las autobiografías de carácter general y el tipo de textos escritos por las monjas bajo mandato:

“The text is clearly nonautobiographical in the sense that Teresa lacks a modern autobiographical motive- the desire to have others observe her uniqueness as an individual; hers is a document produced in response to an order from her confessors to describe her suspect practice of mental prayer and defend the authenticity of the spiritual favors received through it.” (Weber, 1996: 43).

3.1.1. Características formales

3.1.1.1. Correspondencia

Habiéndose constatado algunas de las dificultades derivadas del estudio de la correspondencia, es fundamental resaltar sus virtudes y, así, la justificación de su elección como fuente primaria para la presente investigación. Estas ventajas han sido resumidas de forma ilustrativa por Antonio Castillo (2014): “Emociones, hechos, situaciones y pensamientos han hallado siempre su cauce de expresión en la actividad epistolar” (p. 25). Por ello, a pesar de sus defectos, las cartas son los textos que mejor reflejan sin intermediarios, las diversas expresiones de pensamiento íntimo (Grassi, 2002: 75). Es decir, son los textos que mejor pueden llegar a manifestar los pensamientos reales de una persona, ya que el acto de creación de estos responde precisamente a la función de comunicación de dichas reflexiones. A través de la lectura de cartas es posible comprender los sucesos que rodean a la vida de una persona, así como su opinión de los mismos. Por ello, los epistolarios se consideran fuentes de primera mano y su utilidad para la investigación se basa en ser “testimonios directos de su tiempo, en la validez de sus notas autobiográficas y en el volumen de datos que aportan sobre los hechos cotidianos y sobre los personajes que desfilan por ellos” (Torres, 1995: 9).

Si las cartas en sí mismas aportan información valiosa acerca de la vida cotidiana, los epistolarios que reflejan largos periodos en la vida de una misma persona, es decir, que abarcan un periodo temporal amplio, “constituyen una fuente documental imprescindible para esbozar personalidades, modos de escritura y, especialmente, para descubrir la visión que tienen los autores de la realidad” (Sánchez Hernández, 2011: 107).

Gracias a que su misma concepción responde a la necesidad de comunicarse entre personas que se encuentran a distancia, la variedad de temas que se pueden encontrar en ellas es casi equivalente al que se podría tener en una conversación hablada, con las evidentes limitaciones del medio escrito⁹⁴. Los temas tratados, así como el registro utilizado en la misiva, son manifestación de la relación mantenida entre los corresponsales, pudiéndose deducir mayor o menor familiaridad entre ellos, mayor o menor conocimiento mutuo y factores como las normas sociales propias de la época. Pero si hay una característica básica que define a la correspondencia y que la convierte en una fuente especialmente interesante para la investigación de la vida cotidiana es su espontaneidad (Ahumada, 2003 y Antón, 2019). Puesto que las cartas privadas y familiares no se escriben para ser publicadas, sino solo para los ojos del destinatario con el que, en general, se mantiene una relación de comunicación previa, la espontaneidad en la expresión es uno de los factores definitorios de esta tipología textual.

No obstante, toda escritura de cartas vendrá condicionada por una serie de características formales determinadas en los conocidos y muy populares manuales epistolares⁹⁵, donde se podrían encontrar los tratamientos formales adecuados a cada destinatario, normas de encabezamiento y despedida con sus saludos o despedidas prescritas, reglas para determinar la posición de la escritura en el mismo papel dejando más o menos margen⁹⁶ dependiendo de la nobleza del destinatario, o incluso ejemplos de cartas completas de las que poder extraer expresiones enteras. Estos manuales se popularizaron enormemente a partir de la Edad Moderna (Amor López, 2011), a lo cual ayudó el desarrollo de la imprenta y la mayor alfabetización de la sociedad, y son los responsables de encontrar características y patrones formales comunes en la correspondencia de la época. A pesar de todo ello, si bien los manuales proporcionaron un marco formal, la espontaneidad en la expresión del contenido sigue siendo un elemento fehaciente, así como su oralidad. Es decir, se escribe como se habla

⁹⁴ Como afirmó Meri Torras (2001): “el ámbito epistolar da cabida a la misma multitud e inconcreción de temas de cualquier conversación; potencialmente, una carta puede versar sobre todo.” (p. 66).

⁹⁵ Sobre los manuales epistolares Pedro Martín Baños indicaba que “durante el Renacimiento se compusieron con el fin de enseñar qué era y cómo había de redactarse una carta: manuscritas o impresas, escritas tanto en latín como en lenguas vernáculas, en la Europa de los siglos XV y XVI llegaron a circular alrededor de doscientas obras diferentes de este tipo” (Martín Baños, 2005a: 16).

⁹⁶ Los márgenes en sí mismos tenían también sus propias normas en cuanto a tamaño y disposición, pues suponían muestras de cortesía con respecto al destinatario de la misiva: “más blanco cuanto más distinguido fuera el destinatario de la epístola o más distinción se le quisiera otorgar” (Amor López, 2012: 1042).

y piensa, siendo la carta un reflejo literal de los pensamientos del autor como si los estuviera comentando en voz alta a su destinatario.

En este sentido, cabe destacar que han quedado fuera de la investigación aquellas cartas no familiares, escritas con una voluntad literaria, o concebidas como tratados eruditos, cuya concepción original difiere de la definición de misiva como elemento de comunicación entre ausentes. De esta forma, el género literario epistolar cambia las normas formales de la epístola y, por tanto, su utilidad ya no responde a las necesidades del objetivo principal del presente proyecto.

La carta, como canal de expresión de la privacidad y la intimidad, y medio de comunicación y sociabilidad entre ausentes⁹⁷ se desarrolla sobre todo a partir de la Edad Moderna en toda Europa, gracias a una ascendente alfabetización de la población y a una mayor disponibilidad de materiales, así como a un aumento de la movilidad gracias a los diversos descubrimientos y la consecuente extensión de las actividades comerciales (Castillo, 2005 y 2011). Este desarrollo se daría tanto en la parte masculina como femenina de la población. Sin embargo, la sociedad del Antiguo Régimen es una sociedad patriarcal con una serie de normas que subordinan la existencia femenina a la figura masculina, por lo que la producción escrita de las mujeres se verá afectada en consecuencia, siendo esta mucho menor que la masculina, al menos en términos de publicación y trascendencia. De esta manera, las cartas escritas por manos femeninas permiten al historiador reconocer la expresión de un grupo social que suele ser silenciado y que lo ha sido por parte también de la historiografía. Como Eulàlia de Ahumada comenta, los epistolarios femeninos permiten “sentir la veu d’un grup social que normalment no s’expressa, i a la vegada reconstruir una part de la història –sovint condemnada a l’oblit– que és la història de la dona, i a través d’ella, la història de la quotidianitat” (Ahumada, 2003: 8). Por tanto, el estudio de esta fuente en particular aporta una visión de gran valor para la reconstrucción de la sociedad moderna a través de la vida cotidiana expresada por las mujeres.

El grupo social femenino es amplio y variado, por lo que no todas las mujeres sabían leer y escribir, quedándose en la mayoría de las ocasiones al margen de la educación académica que sus parientes masculinos sí recibían. Sin embargo, las monjas sí aprenderán a leer y a

⁹⁷ En el ámbito eclesiástico y religioso, además, la carta también se ha utilizado como “medio para fortalecer los vínculos entre los ausentes, alimentar la fe y sostenerse en la esperanza” (Folquer, 2011, 161).

escribir⁹⁸ ya que, para poder obtener el velo negro y pasar a ser monja del coro, era necesario poder leer los cantos y los rezos. Es más, en los conventos, “las mujeres podían continuar instruyéndose, ya que en ellos contaban con maestras y bibliotecas, disponiendo además de espacio y tiempo propios” (Chicharro, 2013: 193). Es precisamente este factor, esta ventaja competitiva, la que hace que las mujeres que vivían dentro del convento sean las mejores candidatas a poder comunicarse gracias al género epistolar y, en consecuencia, las que con mayor probabilidad han podido dejar rastro de su vida en sus escritos. No obstante el haber quedado al margen de las vías académicas oficiales, sobre todo las monjas de menor relevancia o con cargos menores⁹⁹, sumado a la falta general de una normalización del lenguaje en la época, produce que en estas cartas se observen características que dificultan su lectura de manera generalizada, como una sucesión de temas algo anárquica, numerosas erratas en la escritura tanto a nivel ortográfico como gramatical, tachones, una escritura continuada, sin la utilización de signos de puntuación, que complican mucho la comprensión coherente del texto, y una caligrafía desordenada y confusa¹⁰⁰. “Esta disposición desordenada de temas, sucesión de palabras fragmentadas y la escritura continua son una constante en las cartas entre conventos y, en general, en el ámbito de la escritura de la época” (Giménez Alvira, 2014: 260).

Las características físicas de estas cartas suelen ser comunes a lo largo del periodo estudiado. Por lo general se escriben en un pliego, o también en uno o varios bifolios, dejando un margen o página completa en blanco, de manera que la carta se pueda plegar hasta obtener un pequeño cuadrado donde se escribía el sobrescrito. De esta forma el contenido de la carta quedaba en el interior, oculto para los ojos indiscretos. En el sobrescrito se apunta el nombre y lugar de residencia del destinatario. En algunas ocasiones también se pueden leer apuntes

⁹⁸ Como indica Maria Mercé Gras Casanova (2013) en su trabajo sobre el Carmelo descalzo femenino en Cataluña, las monjas generalmente aprenderían a leer en el año de noviciado. Aunque no siempre llegó a ser posible (en cuyo caso deberían pedir un permiso especial para profesar), esto se cumpliría en la mayoría de las ocasiones. “Des del primer moment la Reforma teresiana insistí en la importància de la instrucció de les religioses, en que aquestes fossin monges de cor i poguessin llegir el breuari a més d’altres lectures espirituals” (Gras Casanova, 2013: 303).

⁹⁹ El convento no deja de ser un producto y reflejo de la sociedad en la que se desarrolla, por lo que los cargos superiores de las religiosas serán muy a menudo repartidos entre las mujeres de más relevancia social, de procedencia noble, con mayor posibilidad de aportación económica y contactos influyentes.

¹⁰⁰ Según ilustra Antonio Castillo (2014) “los testimonios epistolares de la gente común, de bastantes mujeres y, en general, de las personas poco o mal alfabetizadas adolecen de una inhabilidad al escribir que se aprecia en el módulo grande de letra, en la escritura de trazo redondeado, más dibujada que escrita, en los desequilibrios del pautado, en la incorrecta unión o separación de palabras y en el discurso continuo sin signos de puntuación que lo vertebren” (Castillo, 2014: 38).

sobre los portes o tasas del correo¹⁰¹ y, finalmente, se cierra con un sello de lacre. En ocasiones el sobrescrito se ha perdido, entendiéndose que este estaría escrito en un pliego aparte que envolvería la carta a modo de sobre¹⁰² y que no se ha conservado.

En cuanto a la estructura de la carta, esta se suele corresponder con el modelo propio de la retórica epistolar expresada y difundida a través de los manuales epistolares, siendo el *De conscribendis epistolis* (1522) de Erasmo una de las obras más reconocidas y divulgadas del momento. La estructura se organizaba y dividía en unas secciones bien diferenciadas.

Las cartas de monjas (y otros personajes religiosos o no) se encabezan siempre con una invocación religiosa, caracterizada por el dibujo de una cruz y, en ocasiones, una expresión o palabra: “Jesús”, “María” (incluso juntos: “Jesús María”) o “In nomine Iesu”, también a veces en forma de anagrama, como: “JHS”. A continuación, tras dejar el correspondiente espacio en blanco entre la invocación y el comienzo de la carta, se saluda al correspondiente (*salutatio*) con las adecuadas fórmulas de cortesía correspondientes a la categoría de su destinatario, especificadas en los manuales epistolares. Después, el emisor puede proceder a iniciar el texto, habitualmente con una captación de benevolencia, en la que se suele hacer referencia a la anterior carta recibida a la cual se responde o, por el contrario, si espera carta ante una prolongada ausencia de las mismas. También se aprovecha para desear la buena salud del destinatario y se expresa de manera breve la salud propia.

La siguiente parte consiste en la narración como tal (*narratio*), el cuerpo de la carta, donde se describe el mensaje o mensajes principales. Aquí se suelen suceder una gran variedad de temas, generalmente de manera aleatoria y continuada, ya que no siempre se divide la escritura por párrafos. En este cuerpo principal se pueden leer, entre otras cosas, nuevas que se desean transmitir; consejos, a veces espirituales y otras veces más mundanos; acontecimientos vividos recientemente; se da respuesta a las preguntas realizadas en cartas

¹⁰¹ Sobre el sistema postal y la organización oficial del correo en la Monarquía española, Antonio Castillo (2011) comentaba: “Un primer hito lo constituyó la concesión del monopolio del correo entre España, Francia, Alemania y Países Bajos a Francisco de Tassis, nombrado Correo Mayor de Castilla en 1505, mediante cédula real firmada por Felipe el Hermoso en Bruselas el día 18 de enero. Después vino la reglamentación del envío de la correspondencia a los dominios americanos en 1509 así como la creación de los cargos de Correo Mayor de Indias en 1514, adjudicado perpetuamente a Lorenzo Galíndez de Carvajal y a sus sucesores hasta 1778, y de Correo Mayor de Nueva España en 1580, por lo que al término del siglo XVI el sistema postal de la Monarquía hispana abarcaba ya una parte considerable del Imperio.” (Castillo, 2011: 28).

¹⁰² Sin embargo, no será hasta finales del XVIII y principios del XIX cuando empezaron a utilizarse de forma más habitual “una especie de sobres confeccionados con el propio papel de carta, cerrados mediante unas gotas de lacre o una oblea” (Castillo, 2014: 42).

anteriores por el corresponsal; se solicitan favores, que pueden ser materiales (como el envío de una reliquia, un libro o ropa) o espirituales (petición de oraciones); o por el contrario, se informa de la realización de esos favores espirituales o el envío de similares elementos materiales por parte de la misma autora.

Finalmente, para concluir la carta (*conclusio*) se volverán a utilizar fórmulas mediante las cuales la autora reitera el deseo de salud y prosperidad para el destinatario de la carta y, muy a menudo, para su familia y amigos cercanos. Sin embargo, en las cartas de las religiosas no siempre se cumplirá este factor de acercamiento y expresión de buenos deseos. Analizando las cartas de Hipólita de Rocabertí, dominica de Barcelona, Eulàlia de Ahumada (2011) indicaba:

“A diferència de les cartes laiques, en el comiat de les cartes religioses no es desitja salut ni prosperitat, sinó millora espiritual [...] Tampoc no acostumen a demanar notícies sobre les cartes rebudes, ni mostren tampoc ganes de reveure’s. Són afectes mundans que no escauen. Les cartes, escrites seguint el ritme conventual i litúrgic, són, únicament, eines per comunicar-se¹⁰³” (p. 56).

Llama la atención que las monjas en sus cartas se suelen despedir en nombre de la abadesa y del resto de las hermanas del convento, resaltando el espíritu de comunidad y a la vez, haciendo evidente la poca privacidad de la misma. Lo cierto es que las cartas durante la Edad Moderna, en muchas ocasiones, contenían mensajes y saludos para varias personas y fueron objeto de lectura en voz alta. Esta característica ha llevado a algunos autores como Antonio Castillo (2005) o Elena Chicharro (2013) a hablar de un sentido o concepción comunitaria de las cartas, en cuya redacción o lectura intervienen diferentes personas. En este sentido, la lectura compartida en voz alta de las cartas y la inclusión de deseos de salud o recados del entorno del autor llega a crear una forma de comunidad epistolar (Chicharro, 2013: 204).

Finalmente, tras las despedidas, en la que también se incluye la datación crónica¹⁰⁴ y tópica, solo quedará la suscripción autógrafa y las postdatas, en caso de ser necesarias. En la firma final, las religiosas incluyen fórmulas que resaltan su profunda humildad y sumisión,

¹⁰³ Si bien es cierto que no en todas las cartas de religiosas se cumple con las expresiones de afectuosidad y cercanía, es necesario notar aquí que, gracias a la lectura sistemática de cartas escritas por diferentes religiosas durante el siglo XVI y principios del XVII, se puede afirmar que existen monjas que sí se expresarán de esta manera, enunciando y reiterando los buenos deseos hacia sus corresponsales, familiares, amigos y conocidos.

¹⁰⁴ Es habitual en las cartas de religiosas que la datación crónica no especifique el año y que la denominación del día haga referencia al calendario litúrgico o al santoral.

cumpliendo con las normas sociales que así lo requerían, llegando estas fórmulas incluso a estar prescritas por las propias normas del convento. Son muy comunes expresiones tales como: “muy indigna”, “sierva”, “hija”, “súbdita”, “sirvienta”, solas o acompañadas de diversos adjetivos calificativos que aumentan el grado de sumisión o humillación.

Las misivas suelen cumplir con esta estructura de manera habitual, a pesar de que su contenido varíe. Sin embargo, en la escritura de las mismas, no siempre se respetan los márgenes del papel, sobre todo el lateral derecho, que se ve invadido por el escrito. Las frases se anotan aprovechando al máximo el papel, llegando hasta el final de la hoja (incluso en ocasiones de extremo a extremo), lo que provoca como consecuencia que, tras una conservación deficiente, se hayan podido perder los finales de frase o palabra. Esta utilización o aprovechamiento del papel hace que muchas veces las palabras se dividan de forma arbitraria, bajando de renglón en cualquier momento de la frase que les fuera más conveniente. También, en ocasiones, el margen izquierdo se utiliza para completar las últimas líneas del cuerpo de la carta, en sentido vertical, para aprovechar al máximo el papel.

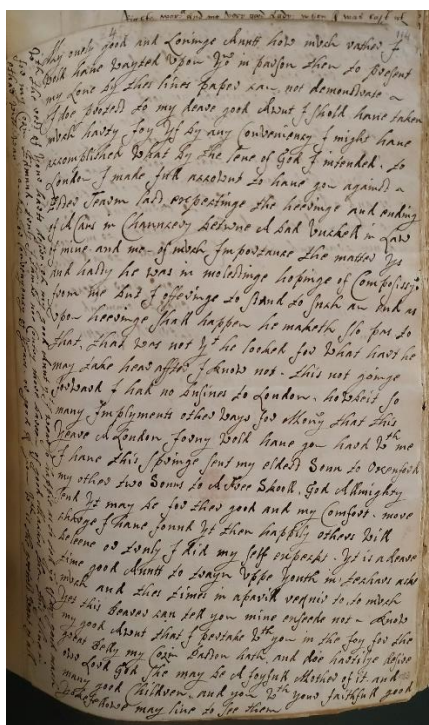


Figura 1. Carta de Meryell Littleton en la que se aprovecha el margen izquierdo del papel para completar las líneas de la carta. BL. Egerton MS 2715, fol. 114.

En las cartas de este periodo, consecuencia del estilo de escritura, se debe resaltar también el empleo habitual de numerosas abreviaciones. Algunas de estas se darán por contracción, es decir, con una reducción de letras (vra se lee “vostra” en catalán); mediante letras voladas

o sobrepuestas, como en S^a (señora); o incluso con signos que equivalen a letras suprimidas, por ejemplo, el uso de lineta sobre ciertas letras como “đ” (de) o encima de palabras, que muy a menudo reflejan una supresión de la letra “n”, como en mās (“mans” en catalán). También es habitual la unión de palabras átonas con otras que las preceden (enclisis) o suceden (proclisis) y la utilización de la “r” mayúscula para distinguir la letra fonéticamente vibrante (Castillo, 2005: 868), como en la palabra “Religión” o “toRe”. Belén Almeida (2017) hizo un pormenorizado análisis de las grafías de 35 cartas escritas por 25 mujeres diferentes entre 1524 y finales del siglo XVI, donde detalló las diferencias entre el uso y escritura de los renglones, el trazo y unión de las letras, las grafías, las abreviaturas, la puntuación y la legibilidad de las mismas, extrayendo rasgos comunes como el gran uso de las abreviaciones (no siempre utilizadas de forma correcta), que la puntuación de casi todos los textos era más bien escasa, o la falta de instrucción formal que era característica de la mayor parte de las mujeres durante esta época y que repercutía en su forma de escribir y en la legibilidad de sus textos.

Entre los papeles de las monjas podemos encontrar misivas que tratan de temas variados y responden a objetivos o funciones diferentes. Generalmente, las cartas privadas, aquellas que más información ofrecen acerca de la intimidad, vida y pensamiento del individuo, suelen ser clasificadas como “cartas familiares”, denominación que no está exenta de debate¹⁰⁵, pero que se suele entender como aquellas epístolas dirigidas a amigos y parientes redactadas en un lenguaje sencillo, directo, natural y espontáneo. Junto a estas, también se pueden encontrar cartas administrativas, que tratan temas de gestión económica o doméstica. Estas últimas, en el caso de las religiosas, se localizan habitualmente en España entre los papeles desamortizados de los conventos, puesto que contienen testimonio de pleitos y trámites referentes a la economía y administración conventual.

Sin embargo, para el caso de las religiosas, Asunción Lavrin (1995), en su estudio de las cartas de sor Sebastiana Josefa de la Santísima Trinidad, estableció la definición de una tipología particular que llamó “cartas espirituales”, diferenciándolas de las anteriores. Así, las cartas espirituales respondían a la estructura formal de una epístola, pero consistían en comunicaciones recurrentes, llevadas a cabo durante un largo periodo de tiempo, con su

¹⁰⁵ Para más información acerca de la teoría de la carta familiar y su evolución a lo largo del tiempo, conviene consultar el siguiente artículo: Antón Pelayo, Javier, (2019), “La teoría de la carta familiar (siglos XV-XIX)” en *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, n.º 37, pp. 95-125.

confesor, y trataban sobre su salud espiritual (Lavrin, 1995: 44). No obstante, en opinión de Mercedes Marcos Sánchez (2014) la denominación de cartas espirituales debería hacer referencia solo a aquellas en las que la monja explica o desarrolla alguna teoría o doctrina de tipo espiritual. La misma Marcos Sánchez (2014), menciona y diferencia otra categoría de cartas escritas desde el convento y dirigidas al director espiritual o confesor: las llamadas “cuentas de conciencia”. Las cuentas de conciencia, en este caso, no responden a la habitual función y definición de la carta como medio de comunicación entre personas separadas por la distancia, sino que van un paso más allá, siendo concretamente “una anotación precisa de pensamientos y estados de ánimo, sobre la que el padre espiritual escudriñará todo lo que de ordinario y de extraordinario haya logrado expresar la religiosa” (Marcos Sánchez, 2014: 280-281). Sin embargo, esta no es una confesión como tal y no está sujeta a secreto, por ello en muchas ocasiones fue mostrada a teólogos (y otras personas menos cualificadas) para consultar sobre su corrección o adecuación (Marcos Sánchez, 2014: 280-281).

Estas definiciones son fundamentales a la hora de analizar las cartas escritas por las religiosas, ya que cada una de ellas vendrá determinada por una serie de normas propias. Escribiendo a su director de conciencia, la religiosa debe marcar una distancia de respeto, cumplir una serie de normas y fórmulas de cortesía y proceder en su expresión con cierta prudencia. El registro del lenguaje, además, acostumbra a ser mucho más formal y el uso de la retórica y recursos lingüísticos puede ser más acusado. Por otra parte, las cartas que se dirigen a amigos y familiares a los que no deben rendir cuentas de conciencia son, por lo general, mucho más flexibles, con una expresión más relajada y un registro no tan formal, pues saben que estos no son los encargados de examinar su espiritualidad.

También es significativo notar uno de los rasgos diferenciadores de las cartas de las monjas inglesas. Por las circunstancias que rodean a estas religiosas, las misivas que envían tienden a tener una utilidad mayor que la simple comunicación. Desde 1535 y hasta 1539 aproximadamente, tras la proclamación de Enrique VIII como máximo dirigente de la Iglesia de Inglaterra, los monasterios fueron disueltos. En los años posteriores las normas contra los católicos se fueron radicalizando cada vez con más fuerza. Como consecuencia, aquellas mujeres católicas que deseaban vivir en comunidad una vida devota dedicada a la religión se vieron en la obligación de emigrar, fundando así conventos y comunidades en exclusiva para inglesas a lo largo del continente europeo. Así pues, la correspondencia emitida desde estos conventos servía a un propósito mucho mayor, ya que las cartas fueron utilizadas para

mantenerse informadas de la persecución sobre los católicos en su país de origen, el estado de su familia y las posibles consecuencias que debieran afrontar por su creencia religiosa, pedir ayuda económica en caso de necesitarla o incluso manejar su patrimonio desde el exilio. Por otra parte, también les serviría para continuar persuadiendo a sus familiares en la lucha por mantener la fe católica, resistiendo frente a las persecuciones. Por ello, en este sentido, según Claire Walker (2001), ninguna de estas cartas debería ser clasificada únicamente en la categoría de noticias familiares, ya que cada una de ellas sirvió a un propósito espiritual, personal o práctico específico (p. 170).

Por último, es preciso destacar que las cartas conservadas hoy día se encuentran repartidas en los más variados lugares, pues no existe un lugar específico donde se puedan encontrar estas fuentes organizadas y sistematizadas, a pesar de los esfuerzos llevados a cabo recientemente por diversos proyectos para reunir muestras representativas de correspondencia adscrita a un determinado contexto. Así, para la creación del corpus documental se ha debido recurrir a numerosos lugares: los archivos públicos conservan un gran número de cartas, usualmente no descritas, incluidas en fondos misceláneos o patrimoniales; también gracias a investigaciones llevadas a cabo desde diversos ámbitos del conocimiento, hoy se pueden encontrar epistolarios editados y publicados, muy a menudo en forma de monografías, acompañados de estudios críticos.

La edición y publicación de las cartas de determinadas personas destacadas es, en realidad, una práctica que viene de lejos, que se puede observar, por ejemplo, en la edición de las cartas de santa Teresa, publicadas ya en 1658 y que sirvieron de inspiración y modelo para otras religiosas. Por otra parte, también las biografías póstumas escritas habitualmente por los confesores de las religiosas y otras mujeres devotas, en muchas ocasiones, incluyen cartas, muchas veces de forma fragmentaria, que sirven al autor como documentación y ejemplo ilustrativo de los acontecimientos narrados. También examinando procesos inquisitoriales de mujeres que fueron acusadas de herejía, luteranismo o iluminismo, en ocasiones, se encuentran cartas utilizadas como pruebas. Es el caso, por ejemplo, de las cartas de Francisca de los Apóstoles, procesada por la Inquisición de Toledo entre 1575 y 1578. Finalmente, gracias a la labor de recientes proyectos de investigación llevados a cabo por diversas instituciones académicas a nivel internacional, se ha empezado a sistematizar y

publicar bases de datos de correspondencia que han resultado de gran apoyo a la investigación¹⁰⁶.

3.1.1.2. Autobiografías

Las autobiografías podrían considerarse, a primera vista, los egodocumentos por excelencia, pues en estos textos los autores escriben de su mano la descripción de su individualidad, explorando y expresando el propio “yo” en el acto de escritura. Es justo en la Edad Moderna cuando se empieza a observar una reflexión más acusada de la individualidad gracias a una serie de factores favorables característicos de dicho contexto, como son los cambios religiosos, la extensión de la educación y el desarrollo del Estado como institución moderna. En este sentido, Van Dülmen (2016) señalaba que “la exigencia y el deseo de conocimiento de uno mismo se reflejan en un gran número de bosquejos autobiográficos, así como en la redacción de autobiografías, sobre todo en Inglaterra” (Van Dülmen, 2016: 56).

Conviene, en este sentido, destacar la distinción realizada por James Amelang (2005b) sobre las tradiciones autobiográficas en la península ibérica y su comparación con Inglaterra. En el caso de España, Amelang señala la existencia de dos tradiciones diferentes con características propias: la tradición del Levante (esencialmente Cataluña y Valencia) y la de la zona castellana. En la región levantina los textos tienden a consistir en una expresión individual sobre determinados acontecimientos políticos y públicos, muchas veces en forma de crónicas personales y familiares; mientras que en Castilla suelen popularizarse con más fuerza las crónicas de viajes y muy especialmente los escritos autobiográficos y espirituales bajo la inspiración y modelo de santa Teresa. Uniéndose ambas tradiciones, dan como resultado una amplia gama y variedad de textos autobiográficos, lo cual es equiparable al territorio inglés, donde existía también una gran diversidad de escritos, donde se podían encontrar “tanto las formas de escritura familiares y políticas encontradas en Cataluña, como los diarios y autobiografías espirituales y más introspectivos que eran la especialidad de Castilla” (Amelang, 2005b: 70). No obstante, también existen diferencias entre ambos países, ya que en Inglaterra los diarios políticos suelen ser el resultado de la actividad política y parlamentaria y hacen referencia a ello en forma de diarios parlamentarios, mientras que en Cataluña son textos más próximos a la opinión pública local. Por otra parte, también resulta interesante señalar que las diferencias religiosas entre ambos países provocaron

¹⁰⁶ Para ampliar la información sobre este aspecto, consultar el apartado “Estado de la Cuestión”.

contrastes evidentes en las tradiciones autobiográficas de tipo espiritual. “La autobiografía espiritual en España estaba mucho más estrechamente identificada con la autoría femenina que en el caso de Inglaterra, donde prevalecieron itinerarios espirituales tanto masculinos como no místicos” (Amelang, 2005b: 71). En este sentido, Joan Curbet (2012) señalaba la necesidad que todavía hoy existe de acabar de entender y explorar la “multiplicidad y diversidad” de los textos de tipo autobiográfico escritos por mujeres inglesas de principios de la Edad Moderna, sobre todo en cuanto a los textos religiosos se refiere (p. 244).

Al contrario que las cartas, los textos autobiográficos son concebidos desde un primer momento con una cierta voluntad literaria, pues se suelen redactar para ser leídos por una o varias personas, e incluso, en ocasiones, para ser editados y difundidos. En su creación, el autor reflexiona sobre la propia trayectoria vital, decisiones tomadas y acontecimientos vividos, para presentar una visión propia y, evidentemente subjetiva, de uno mismo que se da a conocer a un público no especificado.

En la misma definición del género de autobiografía es donde se puede encontrar una de las principales características que diferencian las autobiografías al uso de las vidas de religiosas pues, en la mayoría de las ocasiones, estas no se crean por una voluntad personal de darse a conocer y reivindicar la propia trayectoria vital, sino como resultado de la obediencia a un mandato de sus superiores en la jerarquía eclesiástica: los confesores. En la propia motivación del confesor, además, suele existir un elemento de suspicacia o desconfianza respecto al sentir espiritual de la religiosa, por lo que ordena dicha redacción con el objetivo de poder examinar y discernir su auténtica espiritualidad. En consecuencia, la misma composición del texto estará influida por la prudencia, procurando expresar con un gran cuidado lo que habrían visto y sentido, ya que sabían que cada palabra sería sometida a un riguroso examen. Sin embargo, como se ha señalado anteriormente, otra de las motivaciones posibles del confesor para ordenar la redacción de su vida también podía ser resaltar el camino espiritual de una religiosa que destacaba por su ortodoxia y cuya vida y virtudes eran susceptibles de convertirse en ejemplos a imitar por el resto de las monjas y mujeres de la sociedad. Por lo tanto, a la hora de analizar este tipo de textos, es importante comprender la verdadera motivación que existe tras su redacción para poder conocer los condicionantes que la autora pudiera haber tenido a la hora de expresarse y plantear siempre en la lectura de dichos textos un distanciamiento científico con respecto a la narración.

Puesto que los escritos mencionados se realizan por una motivación externa y no como ejercicio de expresión creativa, “el término crítico ‘autobiografía por mandato’ ha reemplazado en gran medida a ‘autobiografía espiritual’, una opción que subraya la noción de la escritura conventual como un discurso impuesto” (Weber, 2005: 78). En este sentido es necesario destacar las diferentes terminologías utilizadas a la hora de describir y nombrar a los egodocumentos de las monjas de inicios de la modernidad.

James Amelang (2006), citando a Philippe Lejeune (1989), explicaba que una autobiografía consiste en “una narración retrospectiva en prosa escrita por una persona real sobre su propia existencia, concentrándose en su vida individual y particularmente en la historia de su personalidad” (Amelang, 2006: 145-146). Por ello, en lo que respecta a la literatura conventual, se tiende a diferenciar entre autobiografías como tal, vidas espirituales, cuentas de conciencia o relatos de favores. Estos relatos escritos por las religiosas podían encontrarse tanto exentos, es decir, como documentos individuales; o formando parte de otros textos más amplios, como hagiografías, biografías escritas por terceros o crónicas conventuales, entre otros.

Los textos más similares a lo que se ha definido como “autobiografía” son aquellos que narran los acontecimientos de la vida de la escritora desde su infancia, pasando por el despertar de su vocación religiosa, sus conflictos y vicisitudes, sus reflexiones acerca de los pasos a seguir y el enfrentamiento a los problemas, gracias a la ayuda de Dios y a su Fe. Este sería el modelo seguido sobre todo a partir de la *Vida* de santa Teresa, publicado por vez primera en 1588. La imitación de la vida y escritos de Teresa de Jesús fueron claves desde finales del XVI y durante el XVII en el desarrollo de los documentos sobre las propias trayectorias vitales de las religiosas. Fue, en definitiva, el texto de referencia y modelo para el resto de las escritoras religiosas que le siguieron (Alabrús 2019, Castillo, 2014, Ahumada, 2011). Como explicaba James Amelang (1990):

“Sería difícil pecar de exageración al hablar de la importancia del ejemplo de Santa Teresa en la historia religiosa de las mujeres españolas, durante los siglos XVI y XVII. [...] Teresa vino a simbolizar una búsqueda singularmente intensa del auto-descubrimiento. [...] es sobre todo como escritora y reveladora de experiencias personales a través de su autobiografía, como más directamente influyó en la vida de estas cuatro mujeres” (p. 201).

Por otra parte, se consideran “vidas espirituales” los textos que hacen referencia al pensamiento y crecimiento espiritual de la religiosa. En estas vidas, también se podrían incluir muy a menudo los llamados “relatos de favores o mercedes” recibidos por las monjas de parte de Dios. Estas mercedes recibidas pueden ser “inteligencias”, es decir, una comprensión infusa de los misterios de la Iglesia; o “revelaciones”, ya sea en forma de visiones o incluso de experiencias espirituales en las que sufrían episodios de éxtasis o pérdida de conciencia, durante los cuales recibían comunicaciones de la corte celestial, ya fuera Jesús, María, los ángeles o los santos; eran capaces de ver o comprender episodios bíblicos, especialmente escenas de la Pasión de Cristo, o conocer el estado del alma de los difuntos (Poutrin, 2018). Los favores recibidos también se incluyen muy a menudo en los relatos autobiográficos de sus vidas (no solo los de tipo espiritual).

Por último, los textos calificados como “cuentas de conciencia” designan, según Isabelle Poutrin (2018), “toda exposición de los estados interiores de la autora” (p. 117). Por consiguiente, como se puede observar, los textos mencionados presentan algunas características comunes y otras que los diferencian, pero que en muchas ocasiones se entremezclan. Así, la clasificación presenta dificultades bien por no existir un consenso de categorización uniforme, bien por la variedad de elementos similares que presentan entre ellos. Este es uno de los motivos por los que investigadores como Poutrin (2018) se inclinan más por utilizar la expresión genérica de “egodocumento” para referirse a dichos textos, ya que cada narración sobre la vida de la religiosa puede presentar tan variadas motivaciones y condicionantes como mujeres escribieron.

No obstante, si hay una característica común a la práctica totalidad de los textos mencionados es que fueron encargados por un confesor. Como se ha señalado, la importancia de esta figura es fundamental en el desarrollo de la literatura propia de los conventos modernos, pues es, al menos en apariencia, quien propicia el mismo con sus ordenanzas. Lo cierto es que todas las religiosas en sus textos achacan a su confesor la decisión de escribir. De esta manera, aun siendo responsables de sus escritos, no lo son de una manera directa de la decisión de plasmarlo para el conocimiento de terceros. Es una forma, por tanto, de expresar la autorización con la que cuentan para poder escribir ya que, según las normas de la Iglesia, las mujeres no podían participar del discurso teológico, pues no podían comprender ni

enseñar materias relacionadas con la espiritualidad¹⁰⁷. Esta prohibición explícita de la Iglesia a las mujeres se une a una necesidad de demostrar una serie de virtudes propiamente cristianas que incluyen la humildad y la sumisión. Por todo ello, la expresión de la obediencia al mandato del confesor era un paso necesario para cualquier texto escrito por parte de una mujer, de manera que quedara patente esa subordinación propia de su sexo y posición. La paradoja es que el confesor ordenaba a la religiosa escribir sobre su espiritualidad para poder evaluarla, siendo un modo de someter su vida y pensamientos a examen; y, sin embargo, esta orden se convertía en una suerte de autorización que en cierta forma daba la suficiente libertad a una mujer para poder escribir, algo que, en cualquier otra circunstancia tendría prohibido. Como ilustra Alison Weber (2013), recordando las palabras de James Amelang (2005a): “however, at times, ironically ‘what originally pretended to be an instrument of spiritual control for confessors ... ended up ‘authorizing’ women to speak for themselves and for others ...” (Weber, 2013: 36).

Sin embargo, dependía siempre de la voluntad y disposición de la religiosa el tomar esta orden como una autorización en su propio beneficio, como salvoconducto para su propia expresión o, bien al contrario, representar una verdadera fuente de angustia y ansiedad ante el miedo a ser juzgada por transgredir las normas y prohibiciones eclesiásticas. Por ello, es habitual encontrar en los egodocumentos conventuales esta dualidad en la expresión de las monjas, que procuran demostrar una gran humildad y obediencia al clero, e incluso sentimientos de verdadera angustia, al mismo tiempo que expresan sus pensamientos más íntimos. Así también es común el uso de recursos literarios, discursivos, especialmente de la retórica, para tratar de solventar esas contradicciones y dilemas presentados por el mismo acto de escribir (Weber, 1985, 1996, 2005 y 2013).

En el caso de los territorios de la monarquía hispánica el miedo suscitado por el juicio del confesor es consecuencia directa de la existencia del Santo Oficio. En particular durante el tiempo de la Contrarreforma, los inquisidores vigilaban de forma muy estrecha todas las posibles transgresiones de la fe. Por ello, una mujer escribiendo sobre espiritualidad sería susceptible de un concienzudo examen para dilucidar la ortodoxia de sus afirmaciones. Esta

¹⁰⁷ Para justificar esta prohibición de las mujeres a participar de las enseñanzas teológicas era común que se citara un pasaje del Nuevo Testamento, en concreto de San Pablo a los Corintios (1 Corintios 14: 34-35): “34 Las mujeres guarden silencio en la iglesia, pues no les está permitido hablar sino que estén sumisas, como lo establece la ley. 35 Y si quieren saber algo, que se lo pregunten en casa a sus esposos; porque es indecoroso que una mujer hable en la iglesia”.

situación añadiría una importante presión en las religiosas que tendría como consecuencia en muchas ocasiones, una gran autocensura. En concreto, las mujeres que manifiestan haber tenido visiones místicas o revelaciones divinas eran las más sospechosas de haber cometido herejía y podían ser fácilmente acusadas de alumbradas o falsas ilusas y, por ello, “corrían con frecuencia peligros considerables” (Amelang, 1990: 200). Por tanto, como indica Alabrús (2019), “la espontaneidad de la autobiografía es menor que la de los epistolarios. Hay tanto recato que se oculta la realidad.” (p. 157).

A todo lo anterior hay que sumar que los textos a los que hacemos referencia suelen sufrir numerosas fases en el mismo proceso de creación que habrá que tener en cuenta en el momento del estudio. Los textos podían haberse escrito a lo largo de varios años, con los consecuentes cambios de perspectiva en la vida de la autora; es posible que estuvieran un tiempo sin escribir para retomarlo años después; que la redacción se viera interrumpida por largas enfermedades; que se quemara por mandato del confesor y que se debiera volver a escribir; que intervinieran otras manos, como en el caso de religiosas que dictan su autobiografía a una compañera de la comunidad; o que los textos sufrieran correcciones de sus propios directores espirituales. En definitiva, numerosas fases y vicisitudes que, de nuevo, restan espontaneidad al escrito final.

Es justo la quema de documentos uno de los problemas que colaboran a la mala conservación o trascendencia de las autobiografías. El confesor, en ocasiones, ordenaba quemar los escritos de sus confesadas, pero el motivo de esta petición no tenía por qué ser la incorrección o poca ortodoxia de los textos. Lo que los directores espirituales estaban solicitando en realidad era una prueba de sumisión, asegurándose de que eran obedientes a su autoridad y doblegaban su orgullo ante ella (Gras, 2013: 312). Eran, en esencia, pruebas de virtud que demostraban su humildad. Un ejemplo ilustrativo es el de Mariana de Jesús, franciscana descalza en el convento de San Antonio de Trujillo.

Por último, estas vidas de monjas fueron de una enorme relevancia para los procesos de beatificación iniciados tras la muerte de aquellas mujeres que se habrían considerado ya en vida dignas representantes de las virtudes cristianas. Puesto que habían sido elegidas por Dios, quien les habría favorecido con mercedes y revelaciones, la memoria de estas mujeres supondría toda una ventaja a la hora de conseguir su nombramiento como venerables o santas. Por ello, en muchas ocasiones se conservan estos textos, a veces en forma de

pequeños fragmentos imbricados dentro de las hagiografías escritas póstumamente por diferentes prelados. La popularidad de estas religiosas convendría de manera significativa a los conventos, como se ha señalado antes, tanto en los territorios de la península ibérica como en los conventos de inglesas católicas exiliadas en Francia y Flandes, ya que atraería todo tipo de donaciones, peregrinaciones y recursos de parte de los devotos.

Dentro de la categoría de egodocumentos autobiográficos existen también los diarios. Si bien las autobiografías (o relatos de vidas) y los diarios son textos que nacen con propósitos diferentes (y por tanto también lo son sus rasgos definatorios), no se puede olvidar la importante existencia de este último tipo de egodocumento en la sociedad inglesa de finales del XVI y el XVII. En concreto hacemos referencia a los diarios espirituales de los anglicanos ingleses que, según Tom Webster (1996), aparecieron a mediados del reinado de Isabel I como un reconocido elemento de práctica devocional dentro de un contexto propio de cambios y experimentación religiosa de tendencia calvinista que provocó el desarrollo de un nuevo sistema de disciplina personal (p. 36).

Estos diarios espirituales, que se han llegado a tratar como subgénero de la autobiografía, son, en cierta forma, resultado de la supresión de la figura del confesor y la necesidad de llevar a cabo un auto examen ante la falta de un director que les guíe. Este factor, de hecho, está íntimamente relacionado con la teoría de la predestinación propia de algunas Iglesias protestantes y de ese calvinismo experimental mencionado por Webster (1996). Puesto que los creyentes ya han nacido predestinados a la salvación o a la condena y no hay nada que puedan hacer para cambiar ese destino, no necesitan trabajar por ello como sí hacían los católicos. Sin embargo, los individuos no tienen forma de saber si han sido elegidos para la salvación o no, por lo que deberán examinar en su vida los signos que revelen favores divinos y asegurarse de que han llevado la conducta propia de un cristiano. Para ello, el examen y reflexión sobre la propia vida es de gran utilidad. En consecuencia, surgen los diarios espirituales, escritos tanto por hombres como por mujeres. Aunque no son muchos los ejemplos de diarios femeninos que han sobrevivido hasta nuestros días, es común oír hablar de su existencia en los sermones fúnebres pronunciados por los clérigos que, a veces, eran publicados y en los cuales se dan detalles biográficos sobre la vida de la difunta¹⁰⁸. En estos

¹⁰⁸ Sobre los sermones fúnebres en la Inglaterra del XVI-XVII, Antonella Cagnolati (2017), destaca su popularidad a causa de la necesidad de crear y difundir modelos de cristianismo y comportamiento ante la total eliminación de los santos tras la Reforma. Por ello, entre otras razones, estos sermones en los que se narra la biografía de la difunta desde una perspectiva piadosa se popularizan e incluso llegan a ser publicados. Se

sermone se menciona a menudo que la mujer, cuyas aptitudes la acercaban al camino de la salvación, mantenía un diario (Botonaki, 1999). Estos diarios son en cierta forma reflexiones propias y en cierta forma conversaciones íntimas con Dios, por ello es también un material que resulta relevante para estudiar y conocer la espiritualidad de la época.

Otros ejemplos de relatos autobiográficos que se pueden encontrar de mujeres inglesas de los primeros siglos de la modernidad son mencionados por Joan Curbet (2010) en su descripción del relato titulado *This is a Short Relation* (1662), de las cuáqueras Katharine Evans y Sarah Cheevers, en el que comenta el subgénero al que pertenece esta obra, memorias de prisión, junto a la existencia de otros textos también autobiográficos como testimonios *in articulo mortis* y relatos de conversiones, que constituyen muchos de los textos que se conservan de las primeras escritoras cuáqueras (Curbet, 2010: 246).

En conclusión, aunque es necesario tener en cuenta los numerosos condicionantes propios de las características formales y particulares de la literatura autobiográfica religiosa femenina para poder aplicar los filtros correspondientes en un análisis crítico, es evidente que estos textos no dejan de ser una expresión individual sobre su propia persona, una reflexión sobre el “yo” de la autora, por lo que su valor como testimonio y expresión del mundo interior de esta es incuestionable. Como consecuencia, para muchos investigadores estos textos tienen una función determinada. En palabras de Rosa María Alabrús (2017): “la autobiografía es una magnífica fuente, pero no para conocer la vida de las monjas, sino su imaginario y, sobre todo, la función de su narración: la construcción del arquetipo de santidad” (p. 158-159).

3.1.2. Criterios de selección

Para poder llevar a cabo la investigación es necesario acotar el amplio espectro de textos presentados por lo inabarcable de su volumen y para poder perfilar con mayor precisión los resultados obtenidos. Por ello, se han aplicado una serie de criterios básicos de selección que hacen referencia a las características intrínsecas y contextuales del texto.

Los textos elegidos han sido siempre de autoría femenina, para poder realizar con esta investigación una aportación a la historia de este grupo de población, que todavía no goza

descubre así en estos sermones una doble funcionalidad “por una parte, existía la voluntad de recordar los méritos y las virtudes de la fallecida, y por otra, se destacaba el gran valor religioso de la vida de la difunta, hasta convertirla en *exemplum* de fe y de devoción cristiana” (Cagnolati, 2017: 16).

del nivel de desarrollo historiográfico equivalente al sector masculino. Puesto que la población femenina es amplia y variada, y debido al tema, eminentemente religioso y espiritual del que es objeto esta investigación, los escritos analizados son aquellos que han sido realizados por mujeres religiosas, devotas o beatas tanto católicas como de cualquier otra creencia identificativa dentro del ámbito del cristianismo. Conviene aclarar aquí que el término beata hace referencia a “mujeres que no llegaban a profesar en un convento, pero consagraban su vida de igual forma a la religión, creando en sus casas centros de devoción donde acuden gentes en busca de sus favores religiosos, milagros, etc.” (Torres, 1991: 31). Por tanto, la investigación no se ha limitado a las mujeres encerradas tras las rejas en los conventos de clausura, sino que también incluye aquellas que vivieron la religión de una manera particular y propia, e incluso a aquellas cuyas vidas, aun siendo seglares, se vieron afectadas por los cambios religiosos de su contexto.

La procedencia o lugar de origen de las mujeres cuyos textos se han analizado es España (territorios de la monarquía española) e Inglaterra, para poder llevar a cabo el estudio comparativo propuesto entre ambas tradiciones religiosas. Cabe señalar que, por cuestiones evidentes derivadas del contexto histórico, las monjas inglesas que se localizan a partir de 1535-1539, periodo de la disolución de los conventos y monasterios en Inglaterra, se encuentran dispersas por la geografía europea, sobre todo hacia finales del siglo XVI y principios del XVII. No obstante, el factor determinante para ser admitidas como fuentes, aunque vivan fuera del país, es que estas mujeres son nativas inglesas.

Por su parte, la cronología establecida es la que abarca el periodo al que nos hemos referido con anterioridad, es decir, el siglo XVI e inicios del XVII, en concreto el primer tercio de dicho siglo. El objetivo ha sido centrar el periodo cronológico en aquel que resulta más próximo a los primeros cambios religiosos que se describen en la llamada Reforma y Contrarreforma europea: desde las primeras reacciones a los conflictos internos y consiguiente división de la Iglesia, hasta las repercusiones inmediatamente posteriores a las imposiciones tridentinas.

En cuanto a la tipología textual, es necesario realizar la diferenciación entre los diversos tipos de correspondencia. A pesar de que podrían existir tantas cartas como personas escribieron, el arte epistolar las suele dividir en dos tipos o concepciones básicas: la carta

erudita y la carta familiar¹⁰⁹. En el primer caso, la carta erudita, hace referencia a un tipo de carta retórica de contenido más bien científico, filosófico o teológico, muy a menudo escritas en latín, que en muchas ocasiones se “asemejan a memoriales y a tratados eruditos” (Van Dülmen, 2016: 113). Sería el caso, por ejemplo, de las cartas humanistas de Erasmo. Sin embargo, lo que entendemos por carta familiar, es una carta privada que, escrita en un lenguaje sencillo, se dirige a conocidos o parientes para transmitir mensajes y mantener el contacto. En este sentido, una de las mejores definiciones de las tipologías de la correspondencia durante los primeros siglos de la modernidad la dio Pedro Martín Baños (2005a), que indicaba:

“La concepción retórica, incardinada en la médula misma del sistema escolar, recoge la tradición medieval del *ars dictaminis* y la actualiza, proporcionando al género la coherencia y sistematicidad de los preceptos retóricos. La concepción familiar, por su parte, recupera la visión clásica de una carta sencilla, natural y espontánea, capaz de reunir a los amigos ausentes en una suerte de charla placentera y desenfadada.” (p. 26).

Con el objetivo de poder profundizar en los pensamientos y sentir personal e íntimo de las personas, en la investigación se ha dado prioridad a la carta privada o familiar. Si bien es cierto que, como se ha señalado antes, la correspondencia conventual tiene también rasgos propios que provocan la creación de subdivisiones dentro del ámbito de la correspondencia privada. Por ello, en el caso de la correspondencia enviada desde el convento, se ha tenido presente la diferenciación entre cartas puramente familiares –que tratan temas variados relacionados a menudo con la cotidianidad y/o las emociones, en lenguaje sencillo e informal y se envían a conocidos, amigos o familiares–, las cartas espirituales y las cuentas de conciencia –habitualmente enviadas a sus directores espirituales o confesores, con un lenguaje espontáneo pero más formal y un contenido también variado pero que suele hacer referencia a temas religiosos–.

Por otro lado, como también se ha señalado en la descripción de sus características formales, los textos autobiográficos pueden ser diversos. En este caso, se ha prestado atención sobre todo a aquellas vidas redactadas con más similitud a lo que hoy se entiende por autobiografía, es decir, aquellas que siguen el modelo teresiano en el que se narran las vicisitudes y experiencias de la autora y, en definitiva, su trayectoria vital. Se ha dado preferencia a

¹⁰⁹ Las dos tipologías principales de cartas, retórica y familiar y sus características han sido ampliamente analizadas por Pedro Martín Baños, el cual además añade una tercera tipología que surgiría en el siglo XVI: la carta cortesana, que surgiría como consecuencia de las costumbres propias de la corte Moderna.

aquellos textos escritos por la propia autora, es decir, autógrafos, antes que los dictados a terceras personas, procurando de esta manera que hayan sido las menos manos posibles las que intervinieron en la redacción final.

Por último, en la investigación se han utilizado fuentes de archivo en la medida de lo posible, pero no se han desdeñado las ediciones transcritas. Esto ha sido posible gracias a que el estudio se centra en el contenido de los documentos, más que en sus características externas formales. Las ediciones y publicaciones de los textos originales han sido de especial utilidad, ya que han facilitado poder reunir una gran diversidad de fuentes que, de lo contrario, habrían sido casi imposibles de congregarse. Cabe destacar que las ediciones, sobre todo las más recientes, suelen contar, además de la transcripción literal del texto, con una descripción de los documentos originales y la especificación de los criterios de transcripción. De esta forma se ha podido completar una imagen depurada de la fuente original, aun sin tenerla entre manos.

En definitiva, los criterios aplicados hacen referencia por un lado a la autoría: mujeres religiosas y devotas, españolas o inglesas, que escribieron durante el siglo XVI y principios del XVII; y por otro al formato y contenido: correspondencia privada y autobiografías. Al haber perfilado de esta forma el objetivo de la investigación, y haber definido un corpus documental de características específicas, es importante preestablecer que el resultado de la misma no hace referencia al conjunto de la sociedad. Por tanto, las conclusiones a las que se ha llegado no serán representativas del total de la población, sino de un sector delimitado de la misma, que siempre podrá mostrar rasgos comunes con su contexto, pero también características específicas. De esta forma, se pretende arrojar algo de luz sobre las nociones existentes en lo relativo a las mentalidades de la sociedad en los comienzos de la Edad Moderna, a través de la ampliación de conocimientos de un sector poblacional concreto.

3.2. Archivos

La metodología de estudio ha seguido la línea de la investigación documental y archivística. La mayor dificultad para el estudio de estas fuentes primarias es, como se ha señalado, la gran variedad de lugares en los que los textos se pueden encontrar. Si bien las autobiografías, por su carácter literario son más fáciles de localizar, ya que cuentan con referencias bibliográficas y publicaciones diversas; no sucede así con la correspondencia, pues pocas veces existe una organización y clasificación clara y unificada de la misma en los archivos.

La búsqueda de esta documentación, por tanto, ha supuesto una mayor complejidad y, en consecuencia, ha requerido más atención y dedicación de recursos.

Hay que destacar también que, al contrario de lo que ocurre a partir del siglo XVIII, la correspondencia conservada del periodo estudiado es más bien escasa. Los motivos de esta falta de fuentes son variados, entre ellos la cuestión ya expuesta sobre lo efímero de su función. Al mismo tiempo, tratándose de documentos de carácter tan personal e íntimo, tras la muerte del propietario de las cartas (ya sea emisor o receptor) su significación e importancia queda diluida y, en consecuencia, se produciría una clara falta de interés por parte de descendientes y herederos en la conservación de dichos papeles. Suele ocurrir que, solo en el caso de que el autor de las misivas haya gozado de cierta relevancia durante su vida, se presta atención a la conservación de su documentación personal. El nombre y autógrafo de personas cuyas vidas han trascendido, como por ejemplo santos o estadistas, siempre será más valorado por quienes tienen la ocasión de localizar y poseer sus papeles.

También cabe señalar que, puesto que las cartas son la única forma de comunicación a distancia durante el periodo, la cantidad de misivas enviadas o recibidas a lo largo de la vida de una persona sería ingente. En el caso de santa Teresa, si bien se han conservado unas 500 cartas, se calcula que podría haber llegado a escribir unas 15.000 a lo largo de toda su vida (Alabrús, 2019: 143). Por tanto, en la conservación de la correspondencia no solo influye la relevancia del autor, sino también el criterio de selección que se hubiera llevado a cabo en el caso de que las cartas hubieran sobrevivido. A todo ello se suman las dificultades presentadas en la preservación del soporte papel a lo largo de tantos siglos en archivos personales, sin las condiciones o conocimientos adecuados de conservación preventiva.

Sin embargo, aun cuando la correspondencia sí ha conseguido sobrevivir hasta la actualidad, uno de los obstáculos más complicados de superar para el estudio de las fuentes propuestas es el acceso a las mismas. Puesto que los textos que se propone analizar son mayoritariamente creados por mujeres religiosas, es necesario notar que el lugar de conservación de estos documentos coincide muy a menudo con el lugar de origen: el convento. Debido a la larga tradición conventual que existe en las comunidades de herencia católica, la cual ha sobrevivido hasta día de hoy, es común que los documentos pertenecientes a archivos conventuales continúen en la actualidad siendo conservados en los mismos. Incluso en el caso de que el convento original haya sido suprimido o no haya sobrevivido al paso del tiempo, es común que los fondos se traspasen a otro convento o

monasterio de la misma orden. Dado que todas las órdenes religiosas tras Trento se convierten en órdenes de clausura, el acceso a dichos espacios es, cuanto menos, arduo. La realidad es que no se suele permitir el paso a personas externas a la comunidad, pues las religiosas continúan intentando mantenerse alejadas de laicos y civiles, cuyas investigaciones suelen recibir con cierto recelo. En cualquier caso, lo cierto es que los archivos eclesiásticos son de titularidad privada¹¹⁰, por lo que son sus custodios los encargados de permitir o no el acceso y estudio de los mismos.

A ello se suma que, en la mayoría de las ocasiones, la conservación de las cartas suele estar relacionada de forma directa con la veneración a determinada mujer, venerable o santa, conocida no solo en el espacio conventual sino por toda la comunidad de creyentes, por lo que los documentos se encuentran muchas veces repartidos por toda la geografía (conservados a modo de testimonio o reliquia). Investigadores como Antonio Castillo (2014) han resaltado y resumido bien los inconvenientes y problemas para el estudio de la correspondencia conventual: “la dificultad que entraña el acceso a dichos espacios, especialmente a los conventos de clausura, así como la frecuente dispersión de dichos fondos por la geografía monástica de cada orden y en otros acervos, en buena parte debido a la veneración hacia sus autoras, sumada a las pérdidas acontecidas por muy variados motivos” (Castillo, 2014: 148).

Ante los obstáculos presentados para el acceso a los archivos donde se custodia la mayoría de las fuentes primarias relevantes para este estudio, la investigación se ha debido completar con la búsqueda de fondos y documentos en archivos públicos. Dentro de estos archivos, los fondos que han arrojado resultados más interesantes han sido los patrimoniales, es decir, aquellas colecciones de documentos pertenecientes a familias burguesas o nobles cuyo patrimonio requería una gestión documental amplia y que, con suerte, han mantenido hasta día de hoy, habiendo sido transferidos a un archivo público para su custodia y conservación, que sí permite el acceso a los mismos.

3.2.1. Archivos conventuales

El Concilio de Trento, marcará el comienzo de una primera organización de los archivos eclesiásticos, gracias a la regulación oficial de los procedimientos y actividades de las

¹¹⁰ “Los archivos actuales de la Iglesia son de propiedad privada, son archivos privados, aunque se hallan incursos en el Patrimonio Cultural Español” (Diego, 2000: 345).

diversas instituciones de la Iglesia. Esta primera política de ordenación archivística destaca muy especialmente en los conventuales, parroquiales¹¹¹ y diocesanos. En España estas normas se impondrán con relativa rapidez, el 12 de julio de 1564 por la Real Cédula dada por Felipe II. Sin embargo, el Concilio de Trento resultó ser el marco normativo general en el que se fueron insertando con posterioridad las diversas órdenes regulatorias concretas, que se irían dando a lo largo de los siguientes años.

Dada la complejidad y regulación de funciones y figuras como visitantes, confesores, reglas o constituciones, entre otros, la cantidad de documentación creada se multiplicará y su conservación y almacenamiento deberá ser sistematizado para facilitar su utilización. Como indicaba María Luisa García Valverde (2016):

“La importancia de Trento radica no tanto en ser el generador de nuevos tipos documentales, sino que es a partir de este momento, cuando se sistematizan y se hace obligatorio su realización y conservación por parte de la comunidad, produciendo un aumento en la producción documental no solo a nivel cuantitativo, es decir, en cuanto volumen, sino también a nivel cualitativo, en cuanto a complejidad documental” (p. 131).

Más tarde, en 1588, Sixto V promovió la regulación de los archivos y aprobará los Estatutos y Reglamento de los Archivos Eclesiásticos que ya se puede considerar “una verdadera doctrina de organización y práctica archivísticas” (Diego, 2000: 342). A partir de ese momento y a lo largo de la historia, los archivos eclesiales han ido regulando sus funciones y normas en diversas ocasiones hasta llegar a la actualidad.

En consecuencia, cada orden debió adaptarse a las regulaciones impuestas desde Trento y a las posteriores normativas, lo cual se vio reflejado en sus constituciones. Estas regulaciones, por tanto, se podrán observar especialmente en las ordenaciones y cambios aprobados entre finales del XVI e inicios del XVII, que incluso normalizan en las mismas constituciones la figura y función del archivero o archivera.

¹¹¹ El Concilio de Trento no dictó de forma específica normas regulatorias para los archivos, pero sí que estableció y propició la creación de documentos como consecuencia de las funciones derivadas del ejercicio de ciertos cargos, así como la obligatoriedad de su conservación. Por ejemplo, se dictaminó que los párrocos y vicarios deberían anotar y custodiar los documentos necesarios “para dejar constancia del ejercicio de su ministerio más concretamente, de la impartición de los sacramentos del bautismo y el matrimonio, de las defunciones y del cumplimiento pascual; asimismo, se les exigía llevar una estricta contabilidad de las rentas que permitían el sostenimiento de la parroquia.” (García Pérez, 2009: 3).

Desde entonces, los archivos conventuales conservan documentación que se puede agrupar en tres grandes grupos temáticos según María Luisa García Valverde (2016): los que hacen referencia al control de las visitas (como documentos de visitantes y libros de visitas); los que hacen referencia a la economía conventual (ya sea documentación sobre dotes, cesiones, donaciones, ventas, herencias etc.) y la que hace referencia al régimen o funcionamiento interno de los mismos (libro de profesiones, regulación de la elección de cargos, documentos sobre la clausura y su normativa etc.). De gran importancia es la documentación relativa a la economía del convento, conservada con especial celo y cuidado, pues de esos papeles y escrituras dependía la buena marcha del convento en momentos de crisis o la presentación de pruebas ante determinados pleitos. Gracias a la documentación conservada, era posible justificar las rentas y propiedades de las que el convento podía disfrutar o a las que tenía derecho (Cruz Herranz, 2016).

Sin embargo, la documentación depositada en los archivos monásticos y conventuales es muy variada, e incluye una gran cantidad de escritos que hacen referencia a la vida del convento y de sus moradoras, como señala Atienza (2019) citando a Gabriella Zarri (2014), entre ellos: “los obituarios y necrologios, las biografías, hagiografías y autobiografías, las crónicas monásticas y los libros de recuerdos, los sermones e instrucciones, libros espirituales y libros profanos y cartas” (Atienza, 2019: 14). Esta documentación referente a las mismas mujeres que habitan el convento resulta interesante en estudios históricos sobre vida cotidiana, ya que aporta información acerca del día a día de las religiosas, de sus intereses, de sus actividades, de las lecturas que consideraban relevantes o de los problemas surgidos y acontecimientos vividos a lo largo de los años de su historia. Esta información se podrá leer principalmente en las crónicas de las órdenes religiosas, que aparecen y se generalizan sobre todo a partir de finales del XVI (Cruz Herranz, 2016: 211-212), y que consisten en diversas manifestaciones de la historia y vicisitudes vividas por un convento, para cuya redacción se utilizarán las fuentes primarias y originales que se conservaban en el mismo archivo. Mercedes Gras Casanova (2013) describía así la información que se puede hallar en las crónicas de las comunidades del Carmelo descalzo femenino:

“els periples fundacionals; les fundacions pròpiament dites; les històries contingudes en els llibres majors, que fan l'exposició cronològica de les principals fites comunitàries; l'enfilall de biografies de religioses de cada convent, començant per les biografies de les fundadores;

la relació de guerres i catàstrofes que han alterat la vida comunitària, i provocat l'exclaustració de les religioses i danys al convent.” (p. 306).

En definitiva, las crónicas que se conservan en los archivos suponen una fuente de especial relevancia para el estudio histórico de las comunidades femeninas en su vida diaria. Sin embargo, tras las diversas vicisitudes vividas por los monasterios y órdenes a lo largo de los siglos modernos y contemporáneos, la realidad de los archivos conventuales en la actualidad es en gran parte inexacta y desorganizada. Los conventos y sus archivos han sufrido las consecuencias de catástrofes naturales, supresiones, desamortizaciones y continuas guerras, que han provocado una gran desorganización interna, disgregación y pérdidas sucesivas de documentos. Un buen ejemplo de ello sería el monasterio de clarisas de Elche, cuyo archivo sufrió grandes daños a causa de una inundación en el siglo XIX y, posteriormente, saqueos durante la Guerra Civil, al igual que el monasterio de la Santa Faz en Alicante, que tuvo que sobrevivir tras saqueos e incendios ocasionados durante dicha Guerra. Las pérdidas ocasionadas en los archivos a causa de todos estos acontecimientos fueron de gran alcance.

En muchas ocasiones los monasterios de los que tenemos noticia (al igual que sucede con otras instituciones eclesiásticas) no han sobrevivido hasta nuestros días, pues se acabaron extinguiendo por diversos motivos. En estos casos, la documentación suele ir a parar a los archivos capitulares o diocesanos, a los que se incorporan los documentos de aquellas instituciones extintas. “Estos archivos, que han de conservarse independientes, han de tener sus inventarios propios, separados de los generales del Archivo diocesano” (Diego, 2000: 353).

En Inglaterra la coyuntura ocasionada tras la supresión de conventos y cesión de propiedades provocó que la mayoría de las comunidades se extinguieran sin reciclarse, de manera que la disolución es total tanto de la comunidad como de su archivo. Estos documentos pueden hallarse dispersos por el territorio en archivos públicos y privados, pero su conservación íntegra es poco común. Por otro lado, las comunidades que se exiliaron y aquellas que fundaron nuevos conventos a partir de finales del XVI sí han tenido la oportunidad de sobrevivir, aplicando las mismas normas de almacenamiento y organización que ordenaba la Iglesia Católica. La peculiaridad de algunas de estas comunidades es su movilidad, ya que congregaciones como la de Syon Abbey fueron cambiando de sede hasta poder volver

finalmente a Inglaterra en un tiempo de mayor tolerancia¹¹². Por lo tanto, es fundamental conocer la historia, origen y movimientos de dichas comunidades para poder localizar sus archivos.

En España, el mayor movimiento y disgregación de archivos se dio años después, con las sucesivas desamortizaciones del siglo XIX, que acabó con la documentación monástica yendo a parar a archivos públicos y bibliotecas repartidos por toda la geografía española, como por ejemplo: el Archivo de la Corona de Aragón, el Archivo Real y General de Navarra, la Biblioteca Nacional, el Archivo del Reino de Valencia, y del Reino de Mallorca, archivos histórico provinciales, y, muy especialmente, el Archivo Histórico Nacional, cuya sección sobre “Clero” contiene “el mayor volumen de documentación eclesiástica de España, procedente, sobre todo, de las Órdenes religiosas” (Diego, 2000: 345). Sin embargo, a pesar del gran volumen de documentación conservada en este archivo, puesto que la casuística de su recolección fue fruto de las desamortizaciones, la gran mayoría es de tipo económico y administrativo. Los legajos conservados provenientes de conventos y monasterios suelen contener documentación relativa a la economía de la institución y su gestión: rentas, patrimonio, heredades, pleitos económicos y judiciales, y la documentación relativa a sus posesiones y derechos. Si bien es cierto que esta ingente documentación todavía no ha sido estudiada y catalogada en su totalidad y, por consiguiente, puede guardar muchas sorpresas.

En conclusión, para poder llevar a cabo la investigación se recurrió en un principio a los fondos de archivos conventuales, con poco éxito en lo que se refiere a las comunidades todavía existentes hoy en día. Se hicieron esfuerzos infructuosos por revisar la documentación de los siguientes conventos: Monasterio de Santa Clara de Elche, Convento de San José de Salamanca, Monasterio de Pedralbes, Monasterio de Sant Domènec en Sant Cugat, Real Monasterio de Nuestra Señora del Montesión, Monasterio de Santa Caterina de Siena en Valencia.

¹¹² La comunidad de Syon se exiliaría primero a los Países Bajos y tras diversos acontecimientos y problemas, llegaría a Lisboa, donde se establecería hasta 1861, cuando consiguió volver a Inglaterra. La realidad es que esta es la única comunidad inglesa que ha sobrevivido sin desintegrarse desde tiempos anteriores a la Reforma de Enrique VIII. Sin embargo, tras años de supervivencia, en 2011 la comunidad acabaría por extinguirse debido al bajo número de vocaciones. Su archivo desde entonces se ha transferido a los fondos especiales de la Universidad de Exeter (*The University of Exeter Special Collections*) para su conservación, estudio y consulta pública.

No obstante, gracias a algunos censos y guías publicados, se ha podido repasar la documentación de los archivos conservados en algunas de estas instituciones, de manera que se han ido eliminando al no dar los correspondientes frutos en la búsqueda de misivas personales¹¹³. Se ha investigado de esta manera archivos diocesanos como el de Malinas (Bélgica)¹¹⁴, el de Toledo o el de Orihuela, el archivo episcopal de Vic, los manuscritos de la biblioteca del Monasterio de Montserrat, los documentos conservados en Santa Maria de Valldonzella, el Archivo de Sant Antoni y Santa Clara de Barcelona; el Real Monasterio y Convento de la Puridad de Valencia; Santa María de Vallbona, Santa Clara la Real de Toledo, la Biblioteca de Carmelitas descalzos de Cataluña y Baleares, el archivo de Syon Abbey (conservado en los archivos de la Universidad de Exeter) y, gracias al SAF (Servei d'Arxius de la Federació Catalana de Monges Benedictines), también se ha podido eliminar Sant Pere de les Puel·les de Barcelona, Sant Daniel de Girona i Santa Clara de Barcelona.

3.2.2. Fondos patrimoniales

Debido a los motivos citados acerca de las dificultades que conlleva el estudio de documentos conservados en los conventos, se ha recurrido también a fondos hallados y conservados en archivos y bibliotecas públicas.

Si bien las autobiografías y diarios personales son más sencillos de localizar, pues suelen estar catalogados y diferenciados del resto de documentos y hallados sobre todo en bibliotecas debido a su carácter más bien literario, no ocurre así con la correspondencia personal. Esta documentación suele pasar desapercibida en muchas ocasiones, pues acostumbra a encontrarse dentro de legajos que abarcan una gran cantidad de papeles personales. Por norma general, tan solo aquella correspondencia propia de personajes de cierta relevancia ha sido apartada, destacada y custodiada con atención, para su estudio y publicación. Sucede así en los casos de la correspondencia de personajes como Thomas Cromwell, Enrique VIII, Ignacio de Loyola o Gregorio Mayans, entre otros. No obstante, es evidente que las cartas, como medio de comunicación por excelencia, fueron producidas de forma incalculable por una gran variedad de personas, ya fueran cortesanos, burgueses, miembros de la pequeña nobleza e incluso gente del pueblo llano como comerciantes,

¹¹³ Cabe destacar que la investigación se ha delimitado a los criterios de selección arriba mencionados, por lo que en algunos de los archivos listados sí puede existir correspondencia que no corresponda con dichos criterios.

¹¹⁴ Aartsbisschoppelijk Archief Mechelen (Archivo del arzobispado de Malinas o AAM).

artesanos o campesinos. En el caso de estos últimos, ante la falta general de alfabetización, las cartas se escribirían a través de un dictado realizado a los escribientes de cartas, servicio ofrecido en las ciudades a cambio de dinero (Castillo, 2011: 33).

En cualquier caso, es posible encontrar correspondencia de diversas personas y familias cuyos fondos han sido transferidos a los archivos públicos. A la hora de investigar la documentación de un archivo es importante conocer la diferencia fundamental entre los fondos y las colecciones para poder abordar la investigación de una manera más precisa. Según la Norma Internacional General de Descripción Archivística, un fondo es un “conjunto de documentos, con independencia de su tipo documental o soporte, producidos orgánicamente y/o acumulados y utilizados por una persona física, familia o entidad en el transcurso de sus actividades y funciones como productor” (ISAD (G), 2000: 17); mientras que una colección es un conjunto documental artificial, cuyos documentos son “acumulados sobre la base de alguna característica común sin tener en cuenta su procedencia” (ISAD (G), 2000: 16). Se puede observar que la principal diferencia entre fondos y colecciones radica en su procedencia, como indicaba Assumpció Estivill Rius (2008). Los fondos constan de una gran variedad documental, pero han sido reunidos por un mismo origen (ya sea individuo, familia o institución), sin embargo, las colecciones son conjuntos artificiales que pueden tener diversas procedencias, pero cuyo elemento unificador suele ser una característica común, bien sea de temática, soporte, tipología documental, etc. Por ello, a la hora de encontrar las fuentes deseadas se ha recurrido a los fondos conservados en los archivos, pues estos tienden a almacenar una gran variedad documental, entre la que podemos encontrar cartas.

Para localizar la fuente necesaria para esta investigación, se ha dado preferencia a los archivos de tipo privado, frente a los puramente institucionales, ya que los primeros, en general, contendrán documentos que expresen más espontaneidad y ofrezcan mayor diversidad que los producidos por las administraciones e instituciones como fruto de sus actividades públicas. Cuando hablamos de archivos privados nos referimos a fondos personales y familiares, es decir, producidos por la sociedad civil (Fernández Trabal, 2009: 19).

Los fondos personales habrán sido recogidos por un individuo, siendo por lo general de contenido bastante heterogéneo ya que no presentan una unificación tipológica. Los criterios de reunión y organización del fondo son los propios de la misma persona que los creó y, por

tanto, únicos. Muchos de los fondos personales conservados en los archivos son del siglo XIX o posteriores. Con anterioridad a esa fecha, es más habitual encontrar los papeles de los individuos insertados dentro de los llamados fondos familiares o patrimoniales, que se diferencian del anterior por ser el resultado de la acumulación de documentación emanada por un conjunto de individuos relacionados por lazos de parentesco:

“S’entén per fons familiar i patrimonial el conjunt de documents, en qualsevol mena de suport, produït per una família o llinatge, que són el resultat de les activitats personals i públiques dels seus membres, de l’administració dels seus béns i de l’exercici de potestats jurisdiccionals” (Fernández Trabal, 2009: 21).

Los archivos familiares se han reunido a lo largo de un amplio espacio de tiempo, como resultado de las distintas actividades cotidianas, públicas y privadas de los diversos miembros de un determinado clan familiar. Estos fondos suelen contener una gran diversidad de documentos, pues depende del criterio de cada individuo el conservar unos escritos u otros, pero es cierto que tienen ciertas características comunes que pueden servir para una clasificación a grandes rasgos. Entre todos los papeles y legajos, suelen predominar documentos que hacen referencia a la conformación del patrimonio familiar y a su gestión (Amor López, 2015: 97). La variada tipología documental propia de los fondos patrimoniales ha sido enumerada por Josep Fernández Trabal (2009). En un principio la documentación se podría dividir en dos grandes grupos, el primero haría referencia a la propiedad de la tierra, donde se incluirían, entre otros, títulos de propiedad, compras, censos, transacciones, cartas de gracia, inscripciones de registro, transmisiones de patrimonio (por herencia, matrimonio u otros) o contratos. Un segundo grupo sería la que se refiere al ejercicio de los oficios, como hojas de contabilidad, correspondencia de negocios, etc. Sin embargo, en estos fondos también se pueden encontrar testamentos, documentación de carácter judicial –como pleitos, sentencias, alegaciones jurídicas–; y, además, otra de carácter más personal, que hace referencia a la familia y a los individuos que la componen –como memoriales, diarios, crónicas, genealogías, libros devocionales, autobiografías y, también, correspondencia– (Fernández Trabal, 2009: 22 y 23). Es en esta última posibilidad en la que nos hemos centrado a la hora de realizar la búsqueda en los archivos patrimoniales y nobiliarios, la existencia de correspondencia. No obstante, a pesar de que la documentación en estos fondos, dado su amplio contenido y variedad de tipologías, podría ser muy abundante, la realidad es que no siempre es así, ya que “las herencias, desmoronamiento de fortunas y toda

clase de avatares familiares o diversas circunstancias han destruido y disgregado muchos de ellos” (Contel Barea, 1994: 398).

Las desafortunadas vicisitudes vividas por las familias propietarias y creadoras de estos archivos no son los únicos impedimentos que se presentan a la hora de analizarlos, pues, en muchas ocasiones, todavía se encuentran en manos privadas (ya sea en manos de los herederos del clan familiar o en manos de coleccionistas privados). Es por ello por lo que el conocimiento de su documentación e incluso a veces de su mera existencia es complicado, y aun en caso de conocerse, el acceso a dicho archivo suele estar restringido. Incluso en el caso de que estos fondos hayan sido cedidos, comprados o expropiados por una institución pública, ya sea archivo o biblioteca, no siempre es fácil reconocer y estudiar los documentos, pues puede suceder que no dispongan de instrumentos de descripción adecuados o una catalogación precisa. Un ejemplo evidente de esta falta de descripción es el caso del fondo Osuna, almacenado en el Archivo Histórico de la Nobleza¹¹⁵, en Toledo. Este fondo reúne la documentación de algunas de las familias más importantes para la historia de España, como pueden ser los duques de Arcos, los duques de Gandía, de Béjar, del Infantado o de Medina de Rioseco. El fondo en su totalidad fue depositado en el Archivo Histórico Nacional en 1917 y adquirido en 1927 (Carrasco Martínez, 1993: 266) tras haber sido gestionado y organizado para su venta por la Comisión de Obligacionistas de la Casa de Osuna, quienes separaron los documentos de mayor interés para su tasación y venta. Muchos de estos documentos eran cartas, por lo que crearon de esta manera una colección facticia dentro del mismo fondo, cuyo contenido era exclusivamente correspondencia. Esta colección consta de más de 11.000 cartas agrupadas en unas 631 cajas. Un contenido de enormes proporciones que, a pesar de llevar varios años entre los fondos del AHNOB, no ha sido descrito en su totalidad. Solo el 10% de esta colección ha sido descrito y tan solo un 6% de las cartas han sido digitalizadas.

Otro archivo que también reúne fondos patrimoniales y nobiliarios de gran relevancia es el Archivo Nacional de Cataluña (ANC). En esta institución se conserva el fondo llamado Arxiu del Palau-Requesens, que conserva una documentación muy rica y variada procedente de diversas familias nobles emparentadas entre ellas como son, por ejemplo, los Condes de Oliva, los Barones de Vallmoll, los Marqueses de los Vélez y condes de Benavente, la

¹¹⁵ En Archivo Histórico de la Nobleza (AHNOB) se encuentra en Toledo y fue creado en 1993 a partir de la Sección Nobleza del Archivo Histórico Nacional. En este archivo se conserva, cataloga y pone a disposición de los investigadores la documentación de carácter nobiliario producida por diversas familias.

familia Requesens, el linaje Joan, los linajes Gralla, Sebastida-Hostalric i Torralba o los Marqueses del Zenete o de Martorell, entre otros, además de documentos reales y pontificios, y otros manuscritos, pergaminos y sellos. Entre este amplio fondo se encuentra un gran número de cartas, pertenecientes a cada familia y linaje. El archivero del fondo en su localización original, Gerónimo Sebastiá y Pujadas, se encargó en su día de catalogar y describir los 117 primeros legajos, instrumento que ha resultado de gran ayuda en la investigación, pues se han podido extraer de estos fondos una serie de cartas escritas por diversas religiosas dirigidas a las señoras principales del linaje Requesens y Roís de Liori. Solo del epistolario de Hipòlita Roís de Liori se han conservado 872 cartas (Ahumada, 2001), muchas de ellas entre esta y su hija Estefanía de Requesens. La relevancia de este fondo ha sido destacada por Eulàlia de Ahumada¹¹⁶, al que ha dedicado buena parte de su investigación, habiendo editado un considerable número de cartas en su obra *Epistolari d'Hipòlita Roís de Liori i d'Estefania de Requesens (segle XVI)* (Ahumada, 2003).

Por otra parte, también el Archivo Corona d'Aragó (ACA) guarda entre sus paredes interesantes fondos, como el archivo patrimonial de los Sentmenat. Dentro de este fondo, se encuentra el epistolario de la familia Gassol, inédito todavía y pendiente de publicación, entre cuyos papeles se puede leer el epistolario familiar de Joana Gassol (Zaragoza Gómez, 2016), por matrimonio Joana Bardaji o Bardaixí. Joana tuvo que sacar adelante a su familia tras la muerte de su marido, Agustí Bardaixí, por lo que su epistolario de tipo familiar (la mayoría de las cartas se dirigen a su hermano Joan Gassol), reviste un gran interés para la historia de la vida familiar y cotidiana de una mujer viuda a finales del XVI e inicios del XVII. En las 48 cartas conservadas de Joana, escritas en catalán a su hermano¹¹⁷ entre 1593 y 1602, generalmente desde Tremp, se puede leer sobre las dificultades de su vida como viuda (el epistolario empieza con el anuncio de la muerte de su marido), las deudas dejadas

¹¹⁶ Otros investigadores que también han dedicado parte de sus investigaciones a estudiar algunas secciones de este mismo fondo, publicando varias de las cartas extraídas del mismo son: March, J.M. (1941) *Niñez y juventud de Felipe II. Documentos inéditos sobre su educación civil, literaria y religiosa y su iniciación al gobierno (1527-1547)*, Madrid, Ministerio de Asuntos Exteriores (2 vols.); Cahner M. (1977) *Epistolari del renaixement*, València, Classics Albatros, II vol.; Guisado, M. (1985) *L'epistolari d'Estefania de Requesens*, Tesina de licenciatura de la Universitat Autònoma de Barcelona. No obstante, es Eulàlia de Ahumada la que más esfuerzos ha realizado en los últimos años, ampliando además el estudio de las cartas con una biografía detallada de la propia Hipòlita Roís de Liori (2004). Recientemente ha publicado también la obra *Quatre dones del setze* (2022) en la que relata de forma novelada la información recogida sobre varias de las mujeres que aparecen en el fondo como autoras.

¹¹⁷ Su hermano Joan, al servicio del rey, suele recibir las cartas en Madrid o Valladolid. Algunas ideas o resúmenes de sus respuestas, escritas en castellano, se pueden leer muchas veces como apuntes breves en el dorso de las mismas cartas de Joana.

por su esposo y las cargas de la casa, la preocupación por el futuro y búsqueda de colocación de sus hijos, etc.

Además de los arriba mencionados, otros archivos y fondos consultados mediante catálogos, inventarios y diferentes instrumentos de descripción publicados han sido, entre otros, el Archivo Histórico Nacional; Arxiu Municipal de Girona; The British Library; Biblioteca de la Universidad de Valencia; Archivo Histórico Provincial de Alicante; Archivo Histórico Municipal de Elche, Archivo Histórico Municipal de Alicante; Archivo del Reino de Valencia; Biblioteca de la Universidad de Barcelona; University of Leeds; Yale University; Westminster Diocesan Archives o los National Archives.

También, gracias a las nuevas tecnologías de la información y las herramientas puestas a disposición del usuario, se han podido consultar una gran cantidad de archivos reunidos en bases de datos unificadas, como por ejemplo el buscador *Arxius en Línia de Catalunya*, puesto en marcha por el departamento de Cultura de la Generalitat de Catalunya, que abarca un total de 51 archivos comunitarios, comarcales, provinciales y municipales del territorio catalán. También se ha utilizado la herramienta *SAVEX GVA*, de la Generalitat Valenciana, que agrupa 13 archivos entre provinciales, municipales e institucionales de la Comunidad Valenciana.

3.2.3. Fuentes editadas y bases de datos

Dada la dispersión de fondos, la variedad de orígenes y la frecuente falta de descripción de algunos archivos, para la realización de esta investigación han sido fundamentales los documentos editados y publicados, bien sea en ediciones librarias o bien en bases de datos accesibles de manera pública.

Los avances recientes que se han hecho en materia de tecnología e información y también los diversos proyectos científicos que se han puesto en marcha desde instituciones académicas reconocidas en los últimos tiempos, han permitido crear bases de datos online que recogen, reproducen y ponen a disposición de los investigadores diversos documentos a los que, de otra forma, sería complicado acceder. Estos fondos o recopilaciones de documentos se crean a partir de las necesidades de ciertos proyectos de investigación o del trabajo concreto de una institución, por lo que suelen constituir colecciones facticias que se recogen con un determinado propósito.

Un buen ejemplo de esfuerzo de recopilación archivística y documental es el llevado a cabo por Manuel Serrano y Sanz en su obra *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, escrita entre 1893 y 1895. En los dos volúmenes de este trabajo se ofrece una lista de mujeres, organizada por orden alfabético, que son autoras de algún tipo de escrito. El autor llegó a incluir algunos fragmentos relevantes de las obras escritas por las mujeres listadas. El nivel de investigación que produjo esta obra fue tan detallado y exhaustivo que aun hoy en día sigue siendo utilizado como material básico de consulta por los investigadores.

Por otro lado, existen también los catálogos y ediciones online, como por ejemplo el ya mencionado servicio ofrecido por la biblioteca digital *British History Online*, puesta en marcha por el *Institute of Historical Research* y el *History of Parliament Trust* en 2003, que ha conseguido digitalizar un gran volumen de obras históricas y documentos relevantes para la investigación de la historia británica y de gran utilidad para la investigación. Entre todos ellos, destaca la digitalización de la obra titulada *Letters and Papers, Foreign and Domestic, of the Reign of Henry VIII: preserved in the Public Record Office, the British Museum, and elsewhere in England*, citado habitualmente con la abreviación L&P. Esta obra consistió en la recopilación entre 1862 y 1932 de toda la documentación posible referente al reinado de Enrique VIII (1509-1547) que se encontraba en el *National Archives* y la actual *British Library*. Entre los documentos que se encuentran en estos volúmenes existe desde correspondencia personal del propio rey, a documentación procedente de sus súbditos y cortesanos, producida en el transcurso del reinado, generalmente como resultado del ejercicio de sus cargos. En cualquier caso, es una herramienta de primer orden para conocer las vicisitudes y diversos acontecimientos del reinado de Enrique VIII, un monarca que marcó el siglo XVI y la historia posterior de Inglaterra con su decisión de separarse del papa de Roma y convertirse en el líder de la Iglesia en su país. Sin embargo, esta biblioteca digital reúne y ofrece más documentación, muchas veces procedente de la época moderna, como son los llamados *Cecil Papers*, pertenecientes a dos de los hombres más influyentes del siglo XVI y XVII en Inglaterra: William Cecil, primer barón de Burghley (1520-1598) y su hijo Robert, primer conde de Salisbury (1563-1612). En total, esta biblioteca pone a disposición del usuario 1280 volúmenes que continúan ampliando.

Por otra parte, el proyecto *The Reception and Circulation of Early Modern Women's Writing, 1550-1700* (abreviado: RECIRC), mencionado anteriormente, pone a disposición

del investigador toda una serie de datos en red (relacionados entre ellos) sobre el impacto y circulación de escritos de mujeres de habla inglesa en la Edad Moderna (entre 1550 y 1700). Esta base de datos bajo la dirección de Marie-Louise Coolahan junto a otros investigadores de la National University of Ireland Galway, es una buena fuente de información que ayuda a comprender la circulación y recepción de escritos, sobre todo correspondencia, colaborando a ampliar el conocimiento sobre las comunicaciones durante estos siglos de la Edad Moderna. Otro proyecto consultable online relevante en esta investigación ha sido el *P.S. Post Scriptum: Archivo Digital de Escritura Cotidiana en Portugal y España en la Edad Moderna* dirigido y coordinado por Rita Marquilhas, de la Universidad de Lisboa. Gracias a esta base de datos se pueden consultar cartas escritas en español y portugués durante la Edad Moderna. El análisis realizado por los investigadores para este archivo digital es muy exhaustivo, creando buenos registros y análisis paleográficos, útiles para investigadores desde diversos campos.

También la colección reunida por la Bodleian Library y la Universidad de Oxford, llamada *Early Modern Letters Online* (abreviado: EMLO), ha resultado de gran ayuda en la investigación, ya que su propósito es precisamente reunir información sobre misivas conservadas en diversos archivos. De esta forma se ofrece información acerca de las comunicaciones y la escritura epistolar en la primera Edad Moderna, junto a la descripción básica de las cartas (autor/a, datación cronológica y tópica, lengua, etc.) y las referencias pertinentes para localizar las fuentes. Cabe destacar que el proyecto se encuentra todavía en pleno desarrollo y ampliación de su base de datos, aunque en la actualidad ya cuenta con bastante información, consultable a través de su portal web.

En el ámbito catalán también se ha desarrollado un trabajo de notable calidad y utilidad a través de la *Base de dades de Manuscrits Catalans de l'Edat Moderna* (abreviado: MCEM) del Institut d'Estudis Catalans. Este proyecto es la continuación de otro anterior, llamado *Repertori de manuscrits catalans (1474-1714)*, que se concretó en la publicación de los resultados de la investigación en 5 volúmenes físicos. Sin embargo, debido al avance de los tiempos y las tecnologías, y a la voluntad de facilitar la difusión y actualización de los datos, se creó esta base de datos digital de acceso público (publicada a finales del 2011). El proyecto, que en principio solo abarcaba hasta principios del XVIII, se amplió para dar cabida a documentos también escritos a lo largo de este siglo. Los documentos que se pueden observar en la base de datos proceden de diferentes campos culturales, dejando de lado los

documentos de tipo administrativo o legislativo. De esta manera, se puede observar un buen testimonio del ambiente cultural en los lugares de habla catalana de la antigua Corona de Aragón. La base detalla elementos descriptivos de manuscritos o conjuntos de manuscritos mediante una información ordenada en diferentes campos, como por ejemplo su origen, el lugar donde se conserva en la actualidad, la fecha, autor, lengua o soporte, entre otros. Así, los documentos listados aquí proporcionan una información muy relevante al investigador actual.

En cuanto a la correspondencia editada de los siglos que abarcan este estudio, uno de los mayores esfuerzos realizados para publicar las cartas de diversos personajes, es el llevado a cabo por el *Archivum Romanum Societatis Iesu* (abreviado: ARSI), es decir, el archivo central de la Compañía de Jesús en Roma. El archivo arranca casi desde la fundación de la compañía. “De hecho, las anotaciones de archivo para cartas y copias empiezan ya en 1538, mientras que el registro de cartas que llegaban o eran enviadas comienza en 1545” (Martínez Rojas, 2002: 361). Pues bien, algunos de los fondos de este archivo, sobre todo los que hacen referencia a los personajes más relevantes de la Compañía, han sido publicados poco a poco en los llamados *Monumenta Historica Societatis Iesu*, que recientemente también han sido digitalizados. En esta colección se encuentran recogidos en varios volúmenes los epistolarios de San Ignacio de Loyola, Diego Laínez o San Francisco de Borja, entre otros. Son documentos de vital importancia para la historia de la Compañía y de la religión católica.

Por su parte, también han sido editadas las cartas de personajes como Calvino, de Thomas Cromwell, Thomas More o Lutero. Todos ellos personas que marcaron los acontecimientos de gran parte del siglo XVI y épocas posteriores, gracias a las repercusiones de sus acciones. Además, otros epistolarios de la misma época que también ofrecen información sobre el periodo son los de familias de cierta relevancia e influencia como la familia Lisle o la familia Johnson¹¹⁸.

Como resulta evidente, la mayoría de los documentos y epistolarios publicados pertenecen a santos, monarcas, gobernantes y hombres de estado, personas sobre las que ha caído el peso de la mayor parte de las investigaciones históricas a lo largo de los últimos tiempos. Sin embargo, también existen publicaciones que han editado epistolarios femeninos, incluso algunos de ellos, de mujeres religiosas, sobre todo de santas, beatas y fundadoras. Es el caso

¹¹⁸ Byrne, Muriel St. Clare (Ed.), (1981) *The Lisle Letters*, 6 Vols., University of Chicago Press; Winchester, B. (1953), *The Johnson Letters, 1542-1552*, London: University of London.

de la publicación, ya en siglo XVII, de las cartas de santa Teresa (la trascendencia del personaje, junto a su rápida beatificación tras su muerte colaboraron en esa temprana publicación de sus cartas); la fundadora de las agustinas recoletas de Mariana de San José; la carmelita descalza y también fundadora Ana de Jesús; Mariana de Jesús, franciscana descalza; sor Isabel de los Ángeles, carmelita descalza; la también carmelita Cecilia del Nacimiento; la beata Luisa de Carvajal y Mendoza; también mujeres como lady Anne Bacon; Arbella Stuart; lady Falkland o Elizabeth Russell, entre otras¹¹⁹.

También es necesario mencionar las obras recopilatorias de cartas que se han venido publicando desde el siglo XVIII y especialmente el XIX, sobre todo en Inglaterra. Existen así volúmenes que recogen cartas variadas, de diversas procedencias y escritas por diferentes autores, que se aglutinan por algún denominador común, por ejemplo, que hagan referencia a la disolución de los conventos en Inglaterra o que hayan sido escritas por personajes de cierta relevancia social. Este sería el caso de obras como: *A collection of letters from the original manuscripts of many princes, great personages and statesmen* (Howard, 1753); *Three chapters of letters relating to the suppression of monasteries* (Wright, 1843); *Letters of royal and illustrious ladies of Great Britain: from the commencement of twelfth century to the close of the Reign of Queen Mary* (Everett Green, 1846) o *Original letters, illustrative of English History, including numerous royal letters, from Autographs in the British Museum, the State Paper Office, and one or two other collections* (Ellis, 1824-1827).

Por último, en este apartado de documentación editada, no se puede dejar de mencionar el género de las llamadas Vidas de monjas, biografías ejemplares escritas por clérigos, muchas veces tiempo después de la muerte de la propia mujer biografiada. Estos textos suelen contar con estructuras características repetidas y, en la mayoría de las ocasiones, se redactan para

¹¹⁹ Santa Teresa (1658), *Cartas de la Seráfica y Mística Doctora Santa Teresa de Jesús. Recogidas por orden del padre Diego de la Presentación*, En Zaragoza: por Diego Dormer; Mariana de San José (2014) *Obras completas de la Madre Mariana de San José revisión, introducción y notas de Jesús Díez Rastrilla*, Madrid: Biblioteca Autores Cristianos; Torres, Concepción (1995), *Ana de Jesús. Cartas (1590-1621). Religiosidad y vida cotidiana en la clausura femenina del Siglo de Oro*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca; De la Cámara Maneiro, M^aA. (2019), *Estudio sobre la Vida de sor Mariana de Jesús* (Trabajo de Fin de Máster), Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid; Isabel de los Ángeles (O.C.D.), (1963) *Cartas de la M. Isabel de los Ángeles, O.c.d. (1565-1644)*. Ed.: Pierre Serouet. Burgos: Monte Carmelo; Cecilia del Nacimiento (1971), *Obras completas de la Madre Cecilia del Nacimiento*, edición llevada a cabo por el padre José María Díaz Cerón, Madrid: Editorial espiritualidad; Carvajal y Mendoza, Luisa de, (1999) *Epistolario de Luisa de Carvajal y Mendoza*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes; Anne Bacon (2014), *The Letters of Lady Anne Bacon*, ed. Gemma Allen, Camden Fifth Series, Volume 44 (Cambridge: CUP); Steen, Sara Jayne (ed.) (1994), *The letters of Lady Arbella Stuart*, New York, Oxford: Oxford University Press; Heather Wolfe (ed.) (2001) *Elizabeth Cary, Lady Falkland : life and letters*, Cambridge: RTM Publication; Farber, E.(1977) *The letters of Lady Elizabeth Russell (1540-1609)*, (Ph.D. diss., Columbia U.).

ayudar a difundir la idea de santidad de cierta mujer, cuyo caso se encontraba en pleno proceso de beatificación. Para escribir estos textos biográficos, similares a las hagiografías, los prelados se servían de documentación escrita de la mano de la propia monja conservada en el mismo convento donde había vivido y muerto, e incluso, muchas veces, incluían fragmentos de estos textos en la redacción final. De esta forma han podido llegar hasta nosotros cartas, poesías o incluso fragmentos autobiográficos de mujeres¹²⁰ como Hipólita de Rocabertí (1551-1624), cuya biografía fue escrita por Antonio de Lorea (1679), Mariana de San Simeón (1569-1631), con texto escrito por José Carrasco (1746) (Zaragoza Gómez, 2016) o Mariana de Jesús (1555-1635), cuya vida fue redactada por una monja anónima entre 1650 y 1672 (Cámara, 2019: 5).

Gracias al esfuerzo realizado por numerosos investigadores, instituciones y grupos académicos, en la actualidad es posible reunir para un estudio transversal a diversas personas cuyos documentos se encuentran dispersos por todo el mundo, pero cuya relevancia tiene un denominador común concreto: mujeres que escriben sobre su propia vida.

3.3. Metodología de estudio

Debido a la técnica de análisis empleada, el presente estudio se puede considerar como un trabajo de tipo cualitativo, ya que consiste esencialmente en un análisis de contenido. Se trata de un estudio basado en la investigación de una serie de parámetros observables de los cuales se ofrece una interpretación. En los estudios cualitativos “se trata de captar el núcleo de interés y los elementos clave de la realidad estudiada, facilitándose de esta manera el entendimiento de los significados, los contextos de desarrollo y los procesos” (Tonon, 2011: 2). Por ello, para poder resolver las preguntas planteadas al inicio del estudio, se ha utilizado la técnica de la observación documental, es decir, aquella donde la información utilizada procede del análisis de fuentes preexistentes, de tipo cualitativo, en la que la información

¹²⁰ Interesante, por el buen número de datos aportados, es el análisis de la doctora Verónica Zaragoza que, en su estudio sobre escritoras y poetas femeninas en la modernidad, señalaba que, para la zona catalana “al costat de la magna obra de sor Hipòlita, només hem trobat dues Vides de religioses virtuoses impreses sota la forma d’hagiografia oficial, que han transmès algunes poesies que aquestes van escriure al costat d’altres textos, com ara part de la correspondència epistolar mantinguda amb personalitats eclesiàstiques i amics, tractats de caire didàctic, o, especialment apunts sobre aspectes autobiogràfics. Les vides pertanyen a la Venerable Mariana de Sant Simeó (Dénia, 1571-Múrcia, 1631), agustina descalça, i a la terciària agustina Beatriu Anna Ruiz i Guill (Guardamar de Segura, 1666-1735), la qual, com que era analfabeta, va dictar els seus escrits a un amanuense. A aquestes, caldria sumar-hi les evidències i poesia fragmentària que trobem en algunes hagiografies d’altres religioses, com ara la Venerable Gertrudis d’Anglesola (València, 1641-1727), cistercenca, o una desconeguda Maria de Santa Clara Ferrer Ximeno (Russafa/València, 1737-1784), clarissa coletina.” (Zaragoza Gómez, 2016: 512).

extraída no procede ni se refleja en variables numéricas cuantificables, ni es susceptible de seriación.

Maurice Duverger (1981) enunció en su obra *Métodos de las ciencias sociales*, el método propio de la historia, que él denominaría el “método clásico”, el cual consiste en el análisis profundo del documento. Sin embargo, este análisis no podría evitar obtener resultados subjetivos, propios de la persona que lo interpreta. Aunque los datos o documentos se hayan extraído y procesado de la manera más objetiva posible, deben ser examinados e interpretados por una persona, por lo que su carácter será marcadamente subjetivo. Es por ello por lo que este autor resaltó la ventaja de la utilización del método cuantitativo, propio de las ciencias sociales, para conseguir esa objetividad que le falta al método clásico. Bien es cierto, y es necesario tener en cuenta, que Duverger consideraba que la historia no era una ciencia social autónoma, sino auxiliar del resto de ciencias sociales, por lo que, en su estudio, los métodos propios del resto de ciencias sociales suelen predominar, como pueden ser el análisis jurídico, el análisis psicológico o el análisis de documentos estadísticos.

Duverger señaló también que el método clásico propio de la historia consiste esencialmente en dos tipos de análisis, el interno, que sirve para conocer el contenido (y por tanto subjetivo e interpretable) y el externo que consiste en el análisis del contexto del documento y la resonancia de este. En la presente investigación, ambos análisis son fundamentales, pues es imprescindible entender el contenido del mensaje, al mismo tiempo que se debe tener en cuenta las circunstancias y condicionamientos de su creación, como el efecto pretendido o el destinatario elegido, entre otros, para lograr discernir y comprender la realidad total del documento.

Por otra parte, el análisis cuantitativo, menos utilizado, suele ser aplicado a los análisis de redes. En este sentido, el proyecto RECIRC, arriba mencionado, es uno de los mejores ejemplos. El análisis cuantitativo de redes hace que se puedan extraer algunos conocimientos y percepciones de la realidad de los conventos como, por ejemplo, las personas mencionadas con más asiduidad (lo que en general indica que han tenido algún problema); quiénes son las personas que más escriben o reciben cartas; cómo se gobierna el convento o con quiénes tienen relación, evidenciando hechos como que, a pesar de la clausura, continúan teniendo contacto constante con sus familias. Sin embargo, hay que tener en cuenta que para analizar bien los datos resultantes de los análisis cuantitativos y de redes, es imprescindible combinarlos con un análisis cualitativo de los mismos. Como Bronagh Ann Mcshane (2018)

mencionaba en su estudio realizado con los datos obtenidos del mismo proyecto RECIRC, los métodos de análisis de redes cuantitativos “son más valiosos al ser combinados con una investigación cualitativa y una lectura detallada de las fuentes primarias” (p. 22).

No obstante, los beneficios del análisis cuantitativo en el estudio histórico, y especialmente sobre correspondencia, son limitados, puesto que, aunque se consiga una amplia muestra, no serán ni mucho menos un número representativo del total de cartas escritas por una comunidad de personas. Solo de santa Teresa se conservan unas 500 cartas, pero se considera que escribiría más de 15.000 a lo largo de su vida. Si extrapolamos esos datos a los de todo un convento o comunidad, es evidente que necesitaríamos tener una muestra mucho mayor para poder extraer conclusiones definitivas o concluyentes en un análisis de tipo cuantitativo. Es decir, el problema básico para la aplicación del método cuantitativo en historia es la dificultad en la conservación de documentos y la representatividad de los mismos.

Marie-Claire Grassi (2002), por su parte, expuso una aproximación al análisis metodológico de la correspondencia en su estudio “La lettre en archives: approche methodologique”. En este trabajo, Grassi realiza un análisis seriado y diacrónico de la correspondencia aplicando métodos propios de las ciencias sociales. Para ello, debió reunir una amplia muestra que le permitiera llegar a conclusiones concretas. Además, en su estudio se centró en elementos cuantificables, extraídos sobre todo de aspectos propios de la materialidad de las cartas, para poder así conformar las series de datos. Grassi acabó estudiando un corpus de 1.100 cartas escritas durante de casi dos siglos, con las que pudo comparar la escritura y el desarrollo de la comunicación epistolar a lo largo del tiempo. Pues bien, uno de los aportes metodológicos destacables de su estudio, extraído del método sociológico propio del procesamiento de datos en el análisis de encuestas, es la división que hace de las características descriptivas de las cartas, separándolas en dos variables: las variables explicativas y las variables que se deben explicar. Las primeras, consisten en los datos que se pueden obtener de manera objetiva, de forma similar al análisis externo de Duverger: el sexo del autor, edad, origen, fecha, ocupación, relación entre correspondientes etc. Por el contrario, las variables a explicar son el resultado de las preguntas realizadas al contenido, es decir, el equivalente al análisis interno explicado por Duverger. Para obtener las conclusiones mediante este método, será necesario cruzar ambas variables, pues en su intersección estarán las respuestas a la hipótesis planteada por el investigador.

A diferencia del análisis realizado por Grassi, el presente estudio es de tipo sincrónico, pues se analiza un tema concreto en un tiempo determinado; y comparativo, pues se centra en la investigación de un mismo concepto o realidad sucedida en dos territorios diferentes, durante ese mismo tiempo delimitado.

La estrategia comparativa es un método utilizado para confrontar dos o más realidades, objetos o fenómenos que pertenecen a un mismo género o especie, y que se pone en práctica para enunciar similitudes y diferencias de las que poder extraer una serie de conclusiones, para lo cual hace falta definir antes, y de manera clara, las características, propiedades o atributos que han de ser comparados (Tonon, 2011: 2). Para que la comparación entre dos realidades tenga sentido, debe realizarse entre casos comparables, es decir, que presenten de por sí unas características comunes o análogas, para poder apreciar una continuidad entre las variables; y otras características dispares, cuyo contraste pueda arrojar resultados concluyentes que supongan aportaciones relevantes. Como advierte Duverger (1981), “el peligro del método comparativo consiste en la realización de comparaciones artificiales, basándose en una deformación de los objetos cotejados” (p. 412). Por consiguiente, es necesario no forzar comparaciones que resulten artificiales al no encontrar ningún tipo de analogía común entre ambos elementos. En el caso de esta investigación, se ha procedido a comparar dos territorios diferentes en un mismo espacio temporal. Si bien es cierto que cada lugar afronta sus propias realidades y reacciones a los acontecimientos históricos, no es menos cierto que ambos deben enfrentarse a eventos comunes como son, entre otras cosas, la ruptura de la Iglesia, la irrupción del protestantismo, el desarrollo del estado moderno y la monarquía absolutista, y una sociedad patriarcal en la que se empieza a observar la pujante y creciente importancia de la burguesía.

Por último, cabe mencionar que este estudio se apoya también en la técnica de la microhistoria, pues se especializa en un problema específico que se ha analizado a través de unos pocos casos escogidos por su significación y acotados en un sentido temporal, geográfico y documental. El problema de la observación microhistórica es la representatividad de los casos. En general, el estudio de casos muy concretos y específicos provoca que no se pueda asegurar que las conclusiones extraídas sean extensibles a toda la comunidad o al grupo social al que pertenecen. Sin embargo, en este caso, se ha conseguido una gran diversidad de sujetos, siendo su característica común la pertenencia a determinado grupo social (mujeres), en un tiempo determinado (el siglo XVI y principios del XVII), por

lo que, de encontrarse elementos comunes entre ellas, se podrían llegar a extraer conclusiones más o menos representativas.

Es necesario señalar también que, por los motivos ya mencionados sobre las características intrínsecas de las respectivas tipologías documentales, en el estudio se ha dado un peso mayor al análisis de la correspondencia. Debido a su falta de espontaneidad y a su carácter más literario, la autobiografía presenta una voz filtrada y menos directa que provoca que su proporción en este estudio sea menor. No obstante, se ha considerado de gran importancia incluirlas, pues no dejan de ser la narración personal de la vida de los sujetos estudiados.

Para finalizar, a modo de resumen, el presente estudio es de tipo cualitativo, sincrónico y comparativo, debido a las técnicas y métodos de observación, clasificación y estudio aplicadas.

3.3.1. Parámetros de análisis

Para poder sistematizar el análisis u observación documental se han extraído una serie de parámetros de refuerzo. En primer lugar, puesto que la cronología que abarca el estudio es algo amplia y teniendo en cuenta la cantidad de cambios sucedidos, se ha procedido a diferenciar tres periodos. Dentro de cada uno ellos, diversos sucesos y decisiones políticas, militares y religiosas marcan la vida de la comunidad de creyentes.

Como es evidente, el contenido de las cartas y textos, así como las características de su redacción, se verán afectados por los acontecimientos de su contexto, por lo que, para hacer una comparación adecuada, se debe diferenciar entre los siguientes tres periodos, que se resumen a continuación:

- Primera mitad del siglo XVI. Este periodo, marcado respectivamente por los reinados de Carlos I y Enrique VIII, comienza con un humanismo cristiano imperante y el surgimiento de los primeros problemas entre protestantes y católicos. Poco a poco se aprecia una cierta radicalización, terminando con una Iglesia dividida.
- Segunda mitad del siglo XVI. Periodo caracterizado por los gobiernos de Felipe II en España y de Isabel I en Inglaterra. Durante este tiempo, las decisiones de cada territorio acerca de su confesionalización y las acciones tomadas sobre la comunidad de creyentes son cada vez más definidas. Por un lado, en la monarquía española la Inquisición gana más poder, se establecen las decisiones tridentinas y las primeras fundaciones católicas reformadas; por otro, en Inglaterra, se deciden las normas y

regulaciones de la nueva religión anglicana, se expulsa a los sacerdotes católicos y comienza la guerra entre ambos países.

- Primer tercio del XVII. Con Felipe III en España y Jacobo I en Inglaterra. En este corto periodo se puede apreciar cómo en España comienza una religiosidad barroca resultado de la espiritualidad exaltada de la Contrarreforma, y en Inglaterra, sobre todo tras el Complot de la Pólvora (1605), las posiciones contra católicos se radicalizan dando lugar al exilio definitivo de estos, que empiezan a fundar conventos en el continente.

Además de la definición y diferenciación cronológica, se han establecido una serie de criterios para el análisis de los textos. Estos se dividen entre los criterios de observación externa, que consisten en los datos básicos descriptivos del texto, y los criterios de comprensión interna o de contenido. En este caso, los criterios o variables internos se han estructurado y dividido, creando parámetros organizados por temáticas. La combinación de los datos obtenidos mediante ambas observaciones dará lugar a una interpretación concluyente de la que se extraerán las reflexiones finales.

Las variables o criterios externos de observación son los siguientes:

- Nombre de la autora.
- Nombre del receptor, en caso de haberlo.
- Fecha en que se ha escrito el texto. El parámetro de la fecha enlaza con la división cronológica arriba mencionada ya que, los textos, deben corresponder a uno de esos tres periodos.
- Lugar de origen y destino. Este criterio hace referencia al lugar en el que se ha escrito el texto y, en caso de ser cartas, hacia donde se dirige.
- Orden religiosa de la autora, si esta pertenece a una orden regular.
- Procedencia de la autora. Es decir, el lugar geográfico de origen de la escritora.
- Relación entre emisor/receptor. Esta variable será más relevante en el caso de la correspondencia, pero también aplicable a los textos autobiográficos ya que, como hemos mencionado, muy a menudo se escriben para el confesor.
- Lengua utilizada en la redacción del texto.
- Registro empleado, es decir, si es un registro formal o más informal.
- Tipología. Se debe establecer qué tipo de texto es: carta o autobiografía.

- Categoría. Por último, es necesario definir, dentro de su tipología documental, en qué categoría encaja el texto, como, por ejemplo: cuentas de conciencia, cartas familiares, cartas espirituales, diarios espirituales, autobiografía por mandato, etc.

Por último, se han enumerado una serie de ítems, divididos en categorías o temáticas, que han guiado la observación del contenido, para poder así dar respuesta a las preguntas que nos hemos planteado. Las categorías principales que han ayudado a caracterizar mejor la lectura hacen referencia a la religiosidad de las autoras pudiendo entender así su nivel de conocimiento religioso, sus devociones y la orientación de su espiritualidad; las opiniones políticas que mantienen, lo que demostrará cuáles son sus conocimientos sobre su contexto político social y cuál es su posicionamiento; su parecer sobre la estructura eclesiástica, de manera que se pueda llegar a comprender cuál es su situación dentro de dicha estructura o sus conocimientos y opiniones sobre el curso que vive la Iglesia del momento; las estrategias seguidas por estas mujeres a la hora de escribir sus textos, ya sea movidas por el miedo, por la preocupación, por la sumisión o por la rebeldía; y por último, la idea de sororidad, de manera que se pueda apreciar la existencia de redes de apoyo femeninas. Gracias a estas variables será posible extraer conclusiones adecuadas a través de la lectura y el análisis del contenido.

<p>Religiosidad femenina</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Penitencias realizadas por el sentimiento religioso • Conocimiento de las Escrituras • Ideas sospechosas de herejía: alumbrados/erasmismo/luteranismo • Voluntad de predicar o difundir la palabra de Dios • Expresiones de humildad y/o sumisión • Expresiones de ayuda, consuelo, consejo religioso • Expresiones exaltadas de ortodoxia o religiosidad • Promesas a Dios o a los santos • Rezos y jaculatorias • Mención, petición o envío de exvotos y reliquias
<p>Opiniones políticas¹²¹</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Muestras de preocupación o conocimiento por la situación política/religiosa en su país • Muestras de preocupación o conocimiento por la situación política/religiosa en otro país • Mención de personajes relevantes del gobierno • Manifestaciones de apoyo al rey • Manifestaciones de oposición al rey o crítica de sus políticas • Caracterización de la alteridad, percepción y construcción del “otro”

¹²¹ Será especialmente relevante la información acerca del conocimiento de la autora sobre las políticas adoptadas por sus gobernantes con relación a la Iglesia o la religión. Sin embargo, también conviene tener en cuenta el conocimiento que las religiosas tengan de su entorno o contexto, puesto que transmiten la idea de la permeabilidad (o no) de los conventos.

<p>Opiniones sobre la estructura eclesiástica</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Mención de personajes relevantes para la Iglesia (ya sea católicos o protestantes) • Quejas por las restricciones de los conventos y disposiciones tridentinas • Mención a superiores: confesor, abadesa o priora • Expresiones de deseo de cambio • Manifestaciones de apoyo al papa • Manifestaciones de oposición al papa o crítica de sus acciones • Manifestación de apoyo y/o dependencia del confesor • Manifestación de oposición o crítica al confesor • Críticas por las corrupciones y problemas internos del clero
<p>Estrategias</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Advertencias sobre el peligro de ideas sospechosas de herejía (o poco ortodoxas) • Muestras de autocensura y/o contención expresiva • Peticiones de que la carta sea quemada/destruida • Utilización de la falsa llaneza • Utilización de la retórica para ocultar los verdaderos pensamientos • Muestras de disimulo, reserva o miedo • Manifestación expresa de silencio (elegir no escribir por miedo) • Mensajes orales al portador/mensajero (por miedo a escribirlo)
<p>Sororidad</p>	<ul style="list-style-type: none"> • Evidencias de la existencia de redes femeninas

Figura 2. Criterios utilizados para el estudio.

Como resulta evidente, en los textos no se encuentra toda la información arriba descrita. Es por ello por lo que estos parámetros sirven de guía para dirigir la mirada en la orientación adecuada y así lograr discernir y focalizar los datos que resultan más relevantes al estudio, datos que, de otra manera, tal vez pasarían desapercibidos.

Por último, los resultados del análisis se redactarán en su capítulo correspondiente diferenciando por un lado los asuntos de tipo espiritual, haciendo referencia a las devociones manifestadas y con qué actitudes y sensibilidades desarrollan las mujeres estudiadas su fe y su religión; y por otro, teniendo presente los datos anteriores, los temas y conclusiones relacionados con su manera de relacionarse, posicionarse y desenvolverse en la sociedad.

3.2.2. Inventario del corpus documental

Finalmente, tras la búsqueda archivística y documental, y para poder proceder al análisis metodológico, se ha generado un corpus de estudio propio. Para lograr este inventario se han extraído toda una serie de datos sobre mujeres españolas e inglesas autoras de correspondencia y autobiografías que se puede ver en el Anexo 6. El corpus documental final, cuyo inventario se presenta a continuación, se ha podido confeccionar tras cribar y filtrar esos resultados para ajustarlos a los criterios arriba expuestos.

Autoras de correspondencia:

- Violant de Camós (primera mitad XVI)

Monja clarisa en el Real Monasterio y Convento de la Puridad de Valencia (también conocido como Monasterio de la Concepción, anteriormente de Santa Clara y antes de Santa Isabel). Hija de Juan Antonio de Camós y Lucrecia de Boil. Era hermana de Marc Antoni de Camós, veguer de Barcelona y caballero de la Espuela Dorada desde 1528 (Morales, 1988: 63), casado con Isabel de Requesens, matrimonio del que tuvieron 3 hijos: Francesc de Camós¹²², caballero de la Orden de Santiago (o Sant Jaume de l'Espasa) desde 1528¹²³; Francisca de Camós, monja, y Montserrat de Camós¹²⁴. Esta última, además, planteó ciertos problemas a sus familiares a causa de un pleito por el cual fue expulsada del Monasterio de Jerusalén de Barcelona, en el cual pretendía profesar como monja.

Aparece en 1516 siendo receptora de una carta en la que se le menciona como abadesa del convento (entonces llamado de Santa Clara) en Farfan Navarro, M^a Cruz. (1990) *Real Monasterio y Convento de la Puridad: Catálogo de los fondos existentes en el Archivo el Reino de Valencia*; Valencia: ed. Generalitat Valenciana, p. 275.

Fuentes utilizadas: 15 cartas escritas entre 1526-1536, siendo la mayoría de 1535-1536 (algunas fechas desconocidas). Escribe en catalán a su hermano, a su sobrino, a Hipólita Roís de Liori y a Estefanía de Requesens. Correspondencia localizada en el Archivo Nacional de Cataluña, dentro del fondo Requesens. Fondo núm. 960: UI núm.: 41 - Cod.: UC-321 // UI núm.: 47 - Cod.: UC-414// UI núm.: 44 - Cod.: UC-359. 5 cartas editadas en EpiCAT: <https://epicat.uab.cat/> .

¹²² Francesc de Camós, casado con Eleonor Fivaller (AHPB, notari Francesc Pedralbes, 426/164, s/p. *Testamento de Eleonor Fivaller*), llegó a ser capitán de la villa de Iglesias, Cerdeña, a donde tuvo que trasladarse desde Cataluña con su mujer e hijos. Parece ser que, tras su muerte, su madre Isabel de Requesens y de Camós quedó como tutora y curadora de sus hijos (ACA, Cancillería, Registros, NÚM.4296. fol. 160-161); Marc Antoni, Luis y Ángela de Camós. Esta última se casó con Perot Amat, de Barcelona (AHPB, notari Joan Sala, 452/102. *Testamento de Perot Amat*).

El primogénito, Marc Antoni de Camós y Requesens, también ejerció el cargo de capitán de la villa de Iglesias en Cerdeña, fue autor de *Microcosmia y gobierno universal del hombre cristiano* (1592, 1595) y de *La fuente deseada e institución de la vida honesta* (1598). Tomó los hábitos como agustino tras la muerte de su mujer e hijos.

¹²³ AHN, OM-CABALLEROS_SANTIAGO, Exp.1434.

¹²⁴ Para poder analizar mejor el contexto de Violant, también se han localizado en el mismo fondo dos cartas conservadas de Montserrat de Camós, su sobrina. ANC. Fondo 960. UI núm.: 36 – Cod.: UC-260 y UI núm.: 44 – Cod.: UC-359.

- **Teresa Rajadell (¿?-1553)**

Monja benedictina en el Monasterio de Santa Clara de Barcelona (previamente de la orden de Santa Clara). Aparece ejerciendo los cargos de sacristana en 1532, procuradora en 1538 y priora en 1553 (Ahumada, 2013: 237). Discípula de san Ignacio de Loyola, a quien habría conocido durante su estancia en Cataluña, formó parte de un grupo de monjas que deseaban fundar una nueva orden femenina bajo la dirección y con la regla de la Compañía de Jesús.

Fuentes utilizadas: 7 cartas personales más 6 cartas escritas junto a la priora Jerònima Oluja, escritas entre 1549-1552. Extraídas de *Epistolae Mixtae, ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae* (1898-1901). Madrid, vol. II. Los receptores de sus cartas fueron San Ignacio de Loyola y Juan de Polanco.

- **Margarita Agulló (1536-1600)**

Beata y mística. Nacida en Játiva, rechazó la vida seglar y el matrimonio y se ordenó como terciaria en la Tercera Orden de san Francisco, dedicando su vida a la penitencia y la oración. Vivió en un beaterio en Valencia y su confesor fue Jaime Sanchís, autor de la relación de su vida.

Fuentes utilizadas: 10 cartas sin fecha escritas al arzobispo Juan de Ribera. Editadas en Pascual y Beltrán, Ventura (1921) *La venerable setabense sor Margarita Agullona, terciaria franciscana, su vida y sus escritos por el R. P. Sanchis O.M. con un prólogo del Beato Juan de Ribera*. Játiva: Tip. de la Virgen de la Seo.

- **Francisca de los Apóstoles (1541-final s. XVI)**

Francisca vivió en Toledo como beata, ingresando a los 16 años en la antigua sinagoga Santa María la Blanca, reconvertida en 1550 en “Refugio de la Penitencia para mujeres públicas arrepentidas” (Melián, 2013: 94). En torno a 1573 intentó llevar a cabo la fundación de una nueva orden con un carácter asistencial junto a su hermana Isabel Bautista, la cual partió a Roma en busca de la aprobación de la Santa Sede (que eventualmente no consiguió). También defendió con ahínco la inocencia y necesidad de liberación del arzobispo Bartolomé de Carranza (que estaba siendo procesado por luterano desde 1559), que consideraba el auténtico pastor de Toledo. Sufrió visiones y arrobamientos y criticó abiertamente a la Iglesia en sus cartas. Finalmente, fue procesada por la Inquisición y

condenada por hereje en 1578¹²⁵. De su proceso inquisitorial se han extraído las cartas utilizadas para este estudio.

Fuentes utilizadas: 6 cartas escritas a don Pedro Chacón y a su hermana Isabel Bautista entre 1573-1575. Editadas en: CLUL (Ed.). 2014. P.S. *Post Scriptum. Arquivo Digital de Escrita Quotidiana em Portugal e Espanha na Época Moderna*. [15/10/2020]. URL: <http://ps.clul.ul.pt>. Originales en: Archivo Histórico Nacional / Inquisición / Fondo: Tribunal de Distrito de la Inquisición de Toledo / Referencia archivística: Legajo 113, Expediente 05.

- **Ana de Jesús (1545-1621)**

Ana Lobera Torres, hija de Diego de Lobera y de Francisca de Torres, nacida en Valladolid. Profesó como carmelita descalza en San José de Ávila. En torno a 1588 se vio envuelta en la polémica sobre las constituciones teresianas tras la muerte de santa Teresa, a causa del nuevo provincial Nicolás Doria. Como consecuencia de su defensa de lo que ella consideraba la herencia teresiana¹²⁶, fue castigada, llegando a ser encerrada. Finalmente, en 1604 partirá junto a otras hermanas (como Ana de San Bartolomé, Beatriz de la Concepción o Isabel de los Ángeles) hacia Francia para expandir su orden, fundando numerosos conventos en este país y en Flandes.

Fuentes utilizadas: 54 cartas escritas entre 1590 y 1613 localizadas en su mayoría en el Archivo del Carmelo Descalzo de Bruselas. 53 cartas editadas en Torres, Concepción (1995), *Ana de Jesús. Cartas (1590-1621). Religiosidad y vida cotidiana en la clausura femenina del Siglo de Oro*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca. Una carta editada en: Carvajal y Mendoza, Luisa de, (1965), *Epistolario y Poesías*, ed. de C. M. Abad, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles, p. 462.

- **Catalina de Cristo (ca.1554-1594)**

Llamada en el siglo Catalina de Balmaseda. Hija de Cristóbal de Balmaseda, y Juana de Bustamente y San Martín. Profesó como carmelita descalza en Medina a 2 de junio de 1573 (Rebollo, 2006). Colaboró en las fundaciones de Soria (junto a Teresa de Jesús), Pamplona

¹²⁵ Tras abjurar de *levi*, fue condenada a recibir cien latigazos en público y fue desterrada de Toledo durante 3 años (Melián, 2013 y Giordano 1999).

¹²⁶ Especialmente de las Constituciones de 1581 que Doria quería reformar (Manero, 1991a).

y Barcelona, donde murió en 1594. Dictó ella misma la relación de su vida, a Leonor de la Misericordia.

Fuentes utilizadas: 16 cartas escritas entre 1591-1593. Correspondencia enviada mayoritariamente a Doña Mariana de Córdoba y de Aragón, pero también a Don Bernabé del Mármol y a Doña Ana de la Trinidad. Cartas editadas en: Beltrán Larroya, Gabriel (1990) *Carmelitas Descalzas de Cataluña y Baleares. Documentación histórica: 1588-1988* (Monumenta Historica Carmeli Teresiani, 10), XXXI. Originales conservados en el Convento de San José: Cuaderno II, pp. 129, 131, 133, 135, 147, 151, 127, 149, 143, 145, 137, 139, 145- [olim: C-XVIII-5; fols. 38-50]; y Archivo General de Simancas (AGS), Patronato Eclesiástico, leg. 21, nº. 51.

- **Mariana de Jesús (1555-1635)**

Mariana, de origen humilde e hija de padres madrileños que emigraron a Alemania, volvió a España desde Praga estando al servicio de una dama de la reina Ana de Austria. Parece ser que la reina se negó a otorgarle una dote para profesar en un convento, por lo que ella huyó para profesar como franciscana descalza en el Convento de San Antonio de Trujillo en torno a 1574, donde llegó a ejercer de maestra de novicias durante largo tiempo (Cámara, 2019: 31). Tras ser nombrada abadesa (en torno a 1632), tuvo una serie de problemas y enfrentamientos internos con una facción de monjas que se le oponían, por lo que acabó siendo destituida.

Fuentes utilizadas: 7 cartas escritas en 1633. Editadas en: Cámara Maneiro, M^a Ángeles de la, (2019), *Estudio sobre la Vida de sor Mariana de Jesús* (Trabajo de Fin de Máster), Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid. Cartas localizadas en los fondos de la BNE (estas son copias, no las originales autógrafas): Mss. 7999 (6 cartas) y Mss. 6856 (7 cartas).

- **Luisa de Carvajal y Mendoza (1566/68-1614)**

Luisa de Carvajal nació en Jaraicejo (Cáceres), hija de Francisco de Carvajal y Vargas y doña María de Mendoza y Pacheco (Carvajal, 1965), quedó huérfana alrededor de los 6 años. Tras quedar al cuidado de su tía (doña María Chacón), pasó a vivir en el palacio de Madrid, junto a las Descalzas Reales (junto a la infanta Isabel Clara Eugenia). Pasados 4 años en el palacio, doña María murió, y Luisa pasó a vivir con su tío el marqués de Almazán.

Siendo ya adulta decidió llevar una vida como beata, dedicada a la religión y haciendo votos de pobreza, castidad, obediencia, buscando la perfección y el martirio de ser necesario (Carvajal, 1965), pero no profesó en ninguna orden. En 1605 partió para Inglaterra con la misión de ayudar a los católicos perseguidos. Allí, en Londres, tras superar grandes dificultades (muchas motivadas por su desconocimiento del idioma), visitó las cárceles, recogió reliquias de los mártires que envió a España e intentó predicar y ayudar a los católicos. Junto a unas compañeras intentó fundar su propia orden, la Congregación de la Soberana Virgen María Nuestra Señora, pero fue apresada (y liberada) en dos ocasiones (1608 y 1613) y murió finalmente en 1614.

Fuentes utilizadas: 178 cartas escritas entre 1598-1613 con diversos destinatarios. Las cartas fueron editadas en: Carvajal y Mendoza, Luisa de, (1965), *Epistolario y Poesías*, ed. de C. M. Abad, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles. Los originales se localizan en el Real Monasterio de la Encarnación de Madrid.

- **María de San Alberto (1568-1640)**

María Sobrino Morillas, hermana de Cecilia del Nacimiento, profesó como carmelita descalza en el Convento de la Concepción de Nuestra Señora del Carmen de Valladolid. Existe una biografía de sor María escrita por una monja (anónima) que se encuentra en el convento de Valladolid (Alonso, 1944: 33). Sor María escribe la carta que se ha conservado para intentar persuadir a la madre del caballero militar don Pedro Gabriel, calvinista, de cuál es la fe verdadera.

Fuentes utilizadas: 1 carta sin fechar escrita entre finales XVI y principios XVII. Editada en: Alonso Cortés, Blanca (1944) *Dos monjas vallisoletanas poetisas*, Tesis doctoral, Valladolid Imprenta castellana. Páginas 44-46. Manuscrito original en el Convento de la Concepción del Carmen Descalzo de Valladolid.

- **Cecilia del Nacimiento (1570-1646)**

Cecilia Sobrino Morillas, nacida en Valladolid e hija de Antonio Sobrino y Cecilia de Morillas. Profesó como carmelita descalza en el Convento de la Concepción de Nuestra Señora del Carmen de Valladolid y ejerció como priora y maestra de novicias en el monasterio de San José de Calahorra en La Rioja. Fue autora de numerosas obras teológicas y espirituales, romances, villancicos y poemas, como por ejemplo el *Tratado de la*

transformación del alma en Dios, el Tratado de la unión del alma con Dios, la Exposición teológica sobre la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María o las Relaciones de las Mercedes.

Fuentes utilizadas: 10 cartas escritas a sus hermanos: Juan Sobrino, María de San Alberto y al padre Antonio Sobrino. Redactadas entre 1604 y 1618. Editadas en: Cecilia del Nacimiento (1971), *Obras Completas de la Madre Cecilia del Nacimiento*, edición de Díaz Cerón, José M. Madrid: Editorial de Espiritualidad, pp. 492- 579. Originales: 4 cartas en Ms. 15 del Archivo del Convento de la Concepción del Carmen de Valladolid y 6 en el Manuscrito Valencia-Buenos Aires: proceso de beatificación de P. Fr. Antonio Sobrino. Biblioteca Particular del doctor Roberto Riccio, Buenos Aires.

- **Elizabeth Cressener (1488-1537)**

Monja dominica en Dartford Priory, Kent. Fue priora desde 1489 demostrando buenas dotes de administración con las que tejió una importante red de contactos a su alrededor que le supliría de monjas, novicias, niñas a las que educar, favores etc. El convento adquirió bajo su mando buena reputación como escuela donde educar a las niñas, hijas de familias relevantes (Lee, 2014). Mantuvo comunicación con Thomas Cromwell en la que defendió el modelo de vida dominico. El monasterio fue finalmente disuelto, tras su muerte, en 1539, aparentemente sin oponer resistencia por parte de las religiosas.

Fuentes utilizadas: 3 cartas dirigidas a Thomas Cromwell, escritas entre 1534 y 1536. Editadas en: Everett Green, M.A. (1846) *Letters of royal and illustrious ladies of Great Britain: from the commencement of twelfth century to the close of the Reign of Queen Mary*. Vol. 2. Londres: Henry Colburn. Originales: National Archives: Document Ref.: SP 1/88 f.63; SP 1/112 f.210; SP 1/112 f.211.

- **Katherine Bulkeley (ca.1500-1560)**

Hija de Rowland Bulkeley y Alice Beconsall. Fue monja benedictina en el monasterio de Godstow. Su hermano, Sir Richard Bulkeley, fue un notable cortesano, cliente de Cromwell (Erler, 2016: 67). Katherine fue elegida abadesa en 1535, siendo una de las monjas más jóvenes del monasterio (tenía tan solo 35 años). Ya durante la época de las disoluciones, Katherine escribe a Cromwell posicionándose a favor de las reformas, defendiendo en

concreto las ideas protestantes. Godstow fue disuelto en 1539 y ella pudo obtener una pensión de 50 libras.

Fuentes utilizadas: 6 cartas dirigidas a Thomas Cromwell, escritas entre octubre de 1536 y noviembre de 1538. Editadas en: Erler Mary.C., (2016), *Reading and Writing During the Dissolution: Monks, Friars, and Nuns 1530-1558*, New York: Fordham University, pp. 150-154. Originales en los State Papers de los National Archives (Londres): SP 1/107 f.1; SP 1/129 f.171; SP 1/130 f.33; SP 1/133 f.200; SP 1/139 f.154 y la British Library: Cotton Cleopatra E/IV f.271.

- **Margaret Vernon (1509-1546)**

Monja benedictina que mantenía una cercana amistad con Thomas Cromwell, demostrada por sus comunicaciones epistolares. Fue superiora de los monasterios de Sopwell (ya era priora en 1509), St. Mary de Pré (priora entre 1513 y 1516), Little Marlow (priora hasta la disolución en 1536), y Malling (abadesa de 1536-1538). Tras la disolución de Malling consiguió una pensión de 40 libras. No se tienen muchos datos sobre su vida tras este acontecimiento, excepto que siguió retirando su pensión hasta 1546 (Erler, 2016: 105).

Fuentes utilizadas: 26 cartas escritas a Cromwell entre 1522 y 1538. 7 cartas editadas en: Erler, Mary C. (2013) *Reading and Writing During the Dissolution: Monks, Friars, and Nuns 1530–1558*, Cambridge University Press. Originales: British Library, MS Cotton Cleopatra E/IV f.71// National Archives: SP 1/55 f. 138; SP 1/65 f.36; SP 1/55 f.139; SP 1/65 f. 37; SP 1/65 f.38; SP 1/55 f. 137; SP 1/65 f.35; SP 1/65 f.42; SP 1/65 f.39; SP 1/65 f.43; SP 1/65 f.44; SP 1/142 f.146; SP 1/89 f.65; SP 1/118 f.244; SP 1/131 f.27; SP 1/131 f. 127; SP 1/131 f.191; SP 1/133 f.186; SP 1/138 f.43; SP 1/138 f.44; SP 1/240 f.277; SP 1/129 f.183; SP 1/129 f.184; SP 1/130 f.1; SP 1/242 f.64¹²⁷.

- **Elizabeth Shelley (?-1547)**

Hija de John Shelley, profesó como monja benedictina en el gran monasterio de St. Mary's Winchester (Nunnaminster), que gozaba de una buena distinción entre la sociedad. Fue elegida abadesa en 1527. El convento, gracias a su tamaño y buena reputación se salvó de la disolución en un primer momento, pero fue finamente suprimido el 17 de noviembre de 1539. Se sospecha que posiblemente tras la disolución, algunas pocas ex monjas (al menos

¹²⁷ Las cartas transcritas se pueden encontrar en el Anexo 4.

8 de ellas) continuaron viviendo con sus pensiones en comunidad en el mismo lugar (Paul, 1965: 70).

Fuentes utilizadas: 3 cartas dirigidas a Honor Grenville, Viscountess Lisle escritas entre 1534-1538. Editadas en: St. Clare Byrne, Muriel (1981) *The Lisle letters*, Chicago: University of Chicago Press, Vol. 3: pp. 91-92, 93-94; Vol. 5: 221-222

- **Anne Bacon (1528-1610)**

Dama inglesa de religión anglicana, hija de Sir Anthony Cooke, recibió una esmerada educación en lenguas clásicas. Se casó en 1553 con Sir Nicholas Bacon, que trabajaba al servicio de la reina Isabel. Tuvo dos hijos (Anthony y Francis) a los que se encargó de educar y guiar, especialmente tras la muerte de su padre en 1579. Tradujo del italiano los sermones de Bernardino Ochino y del latín la obra de John Jewel *Apologia Ecclesiae Anglicanae*.

Fuentes utilizadas: 118 cartas escritas entre 1548 y 1600. Editadas en: Anne Bacon (2014), *The Letters of Lady Anne Bacon*. Editado por Gemma Allen. Camden Fifth Series, Volume 44, Cambridge: Cambridge University Press. Originales de numerosas procedencias diversas.

- **Joan Berkeley (1555/6–1616)**

Natural de Gloucestershire, hija de Sir John Berkeley de Beverston Castle, y su mujer Frances Poyntz. En 1580 Berkeley entró en el convento benedictino St-Pierre-les-Dames, de Reims. Tiempo después, con la nueva fundación del convento de Bruselas para monjas inglesas (Assumption of Our Blessed Lady), fue llamada para ejercer de primera abadesa, pues era una monja ya experimentada (al contrario que sus fundadoras que todavía no habían profesado). Ejerció su cargo desde 1599 hasta su muerte en 1616.

Fuentes utilizadas: 2 cartas, escritas en la primera década del siglo XVII. Una escrita a una dama inglesa y otra (en latín) al arzobispo Mathias Hovius. 1 carta original: British Library, Add MS 33588, f. 56: ORIGINAL PAPERS and correspondence relating to the family of Berkeley, Barons Berkeley, by John Smyth of Nibley, author of the Lives of the Berkeleys, edited by Sir J. Maclean, in 1883. 1 carta editada en: RECIRC. Joanna Berkeley [in Brussels] to Mathias Hovius, April 1609. [Visitado en 5/11/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/1136>]. Original procedente del: Archief van het aartsbisdom Mechelen, Mechelen, Belgium, Doos 1, Map 2, unfoliated.

- **Mary Percy (1570-1642)**

Hija de Thomas Percy, séptimo conde de Northumberland y de Anne Somerset. Su padre, católico, fue ejecutado a consecuencia de su participación en la rebelión del norte de 1569. Tras huir a Flandes, Mary se convenció de fundar un monasterio benedictino para mujeres inglesas (el primero de su clase). Junto a Dorothy y Gertrude Arundell fundaron el convento de Bruselas dedicado a la Asunción de Nuestra Señora (Assumption of Our Blessed Lady) en 1599. Una vez fundado, tuvo que tomar los hábitos y profesar en 1600. Fue abadesa del convento, en Bruselas, desde 1616 hasta su muerte. Durante su mandato hubo de lidiar con grandes disputas internas, dividiéndose el convento en dos facciones y sufriendo largos años de conflictos.

Fuentes utilizadas: 20 cartas escritas entre 1621 y 1638. 13 cartas editadas en la web del proyecto RECIRC: <https://recirc.nuigalway.ie/>. Originales en: Archief van het aartsbisdom Mechelen, Mechelen, Belgium, Regulieren Brussel, Engelse Nonnen, Doos 12/2, unfoliat. 2 cartas originales: National Archives SP 77/19/228 y SP/77/27/195. 5 cartas de la Collection Chifflet. Volumen 97: "Papiers pour la vie de l'infante Isabelle". Biblioteca Municipal de Besançon. Editadas en: Arblaster, Paul (1996-7), "The infanta and the English Benedictine nuns: Mary Percy's memories in 1634", en *Recusant History*, 23, pp. 518-524.

- **Marie Vavasour (1599-1676)**

Hija de William Vavasour Esq. de Hazlewood (Yorks) y Anne Manners. Su padre, tras ser perseguido por católico en Inglaterra, acabó profesando como terciario de la orden franciscana. Varios de sus hermanos y hermanas también entraron en religión en diferentes órdenes. Ella recibió el hábito en octubre de 1615, profesando un año después, en octubre de 1616 con 17 años. Monja benedictina en el monasterio de Bruselas Assumption of Our Blessed Lady. Allí, a lo largo de los años 20 y principios de los 30, se vio envuelta en un largo conflicto interno que solo se pudo solucionar con la salida del convento de Marie y algunas hermanas de su grupo (firmes defensoras de mantener a los jesuitas como confesores). Más tarde pudieron volver al monasterio. Llegó a ser abadesa a partir de 1652 hasta su muerte.

Fuentes utilizadas: 12 cartas escritas aproximadamente entre 1623-1653. 8 cartas editadas en la web del proyecto RECIRC: <https://recirc.nuigalway.ie/> Originales en: Archief van het aartsbisdom Mechelen, Mechelen, Belgium, Regulieren Brussel, Engelse Nonnen, Doos

12/1, unfoliated; Archief van het aartsbisdom Mechelen, Mechelen, Belgium, Regulieren Brussel, Engelse Nonnen, Doos 12/2, unfoliated y Archief van het aartsbisdom Mechelen, Mechelen, Belgium, Regulieren Brussel, Engelse Nonnen, Doos 12/3, unfoliated. Otras 3 cartas editadas en Rumsey, M. J. (ed.), “Abbess Neville’s Annals of Five Communities of English Benedictine Nuns in Flanders 1598–1687”, en *Miscellanea V, Catholic Record Society*, vol. 6 (London, 1909), pp. 1–72. También una carta-relato sobre un favor espiritual recibido, incluida en su obituario editado en: Bowden, Caroline (2012) *English convents in exile, 1600-1800*, Vol. 2, London: Pickering & Chatto, pp. 359-363. Transcrito de una copia del siglo XIX conservada en Downside Abbey. Original perdido.

- **Meryell Littleton**

Dama inglesa de religión anglicana. Era sobrina de Lady Muriel Knyvett, a quien escribe la correspondencia que se ha conservado. Se casó con John Littleton de Frankley (Worcestershire). Tras la muerte de su marido, ella debió hacerse cargo de la educación de sus hijos y la protección de la economía familiar, fuente de preocupaciones que explica en sus cartas.

Fuentes utilizadas: 8 cartas. Originales. BL. Egerton MS 2714 fol.194-195, 300 y BL. Egerton MS 2715, fol. 93, 96, 101, 114, 129, 204.

Autoras de vidas y autobiografías:

- **Inés de la Encarnación (1564 -1634)**

En el siglo se llamaba Inés López Meléndez, de origen humilde. Tras perder a sus padres y servir como criada en varias casas desde pequeña (sufriendo muchos maltratos y penas), realiza 4 votos: Obediencia, Pobreza, Castidad y no comer carne, huevos, leche ni queso, empezando a vivir la religión como beata. Tras varios años como beata ayudando a diversas personas, intentando salvar almas y atraerlas a la religión (consiguiendo la profesión de varias mujeres), finalmente profesó ella misma como agustina recoleta en 1611 a los 47 años en el convento de Agustinas Recoletas de Nuestra Señora de la Encarnación en Valladolid.

Fuente utilizada: Narración autobiográfica que dictó a Catalina de Jesús, la Madre Superiora del convento. Comienza la narración de su vida en 1627 y termina en 1634. Editada en: Inés de la Encarnación (2012) *Vida de la madre Inés de la Encarnación*, edición de Marsh, Eleanor (ed.), Florida: Stockcero. Fuente original usada para la edición: Villerino, Alonso

de. (1690) *Esclarecido solar de las religiosas recoletas de Nuestro Padre San Agustín y Vidas de las insignes hijas de sus Conventos*. Tomo I. Madrid: Bernardo de Villa-Diego.

- **Ana de San Bartolomé (1549 - 1626)**

Nacida como Ana García Manzananas, entró en el convento de San José de Ávila como hermana de velo blanco (lega). Llegó a ser la enfermera personal y secretaria de Teresa de Jesús, estando a su servicio y acompañándola durante sus últimos años. Durante el conflicto interno del Carmelo de finales de los años 80, se posicionó a favor de la reforma de Doria (Weber, 2005). En 1604 salió hacia Francia (y posteriormente Flandes) junto a Ana de Jesús para colaborar con las nuevas fundaciones del Carmelo descalzo. Ya en Francia, el 6 de enero de 1605, profesó como carmelita descalza de velo negro y llegó a ejercer como priora en diversas de las nuevas fundaciones (como en París o en Torus).

Fuente utilizada: Autobiografía editada en: Ana de San Bartolomé, (1969). *Autobiografía*. Edición de Fortunato Antolín. Madrid: Editorial de Espiritualidad. Original utilizado para esta edición: manuscrito autógrafo que se conserva en el convento de las Carmelitas Descalzas de Amberes. Su redacción se inició antes de finales de 1615 y terminó de escribirse en 1624. Otra relación autógrafa se conserva en las Carmelitas Descalzas de Bolonia.

- **Grace Mildmay (1552-1620)**

Dama inglesa de religión anglicana. Nacida Grace Sharnington, hija de Sir Henry Sharnington. En 1567 se casó con Anthony Mildmay. Del matrimonio nació una hija, Mary, casada con Francis Fane. Tanto Grace como Anthony estuvieron durante largos años en disputa con sus respectivos hermanos por sus herencias. Grace estudió en su casa sobre medicina y la practicó, escribiendo y encargando recetas para varios fármacos con los que trataría a personas cercanas (sin llegar a ejercer la medicina de manera profesional) (Pollock, 2010). Sus amplios conocimientos en este ámbito se reflejan en los textos que han sobrevivido sobre sus reflexiones médicas, con múltiples diagnósticos remedios y tratamientos.

Los papeles de Lady Grace Mildmay (1552-1620) constan de 85 folios de relatos autobiográficos, más de 900 folios de meditaciones espirituales (legados a sus descendientes para su lectura) y 250 folios de enfermedades, medicinas y tratamientos (Pollock, 1993: 1).

Conservado en Northamptonshire Central Library, Northamptonshire Studies Collection, Accession No. 7839.

Fuente utilizada: autobiografía editada en Pollock, Linda (1993), *With Faith and Physic. The life of a Tudor Gentlewoman. Lady Grace Mildmay 1552-1620*. London: Collins & Brown.

- **Grace Babthorpe (1563–1635)**

Grace Birnand de nacimiento, hija de William Birnand y Grace Ingelby of Ripley; se casó con Sir Ralph Babthorpe (1561–1618), con quien tuvo 4 hijos y 3 hijas. Durante su vida en Inglaterra, como familia de católicos, sufrió la dura represión. Ella llegó a ser apresada y retenida en Sheriff Hutton Castle durante al menos 2 años (Cliffe, 2004)¹²⁸. Finalmente, ella y su marido huyeron a Lovaina donde, tras quedarse viuda, decidió profesar como monja agustina en el monasterio de Santa Mónica. Recibió el velo negro en agosto de 1621 a los 50 años de edad.

Inculcó fuertemente el sentimiento católico en sus hijos. De sus 4 hijos varones, dos fueron jesuitas (Ralph y Thomas Babthorpe) y uno, Robert Babthorpe, benedictino. Su hija Barbara ingresó en el instituto de Mary Ward en 1609.

Fuente utilizada: Carta-relato enviada a un clérigo sin identificar y sin fechar en el que relata varios sucesos ocurridos y personas represaliadas a consecuencia de la persecución de los católicos en Inglaterra, incluyendo información sobre su propia vida y huida del país. Original: copia localizada en Westminster Diocesan Archives (WDA). A Series. Volumen 6, nº 100: “Another narrative of Lady Bapthorpe now professed Religiouse of St. Augustine’s Order in St. Monica’s of Louvain”. El documento fue editado en: Morris, John (1872) *The Troubles of Our Catholic Forefathers Related by Themselves*, Vol. 1, London: Burns and Oates, pp. 240-247.

- **Mary Ward (1585-1645)**

Hija de Marmaduke Ward, nacida en una familia de recusantes católicos. Como consecuencia de la persecución, tuvo que pasar varias épocas de su juventud en diferentes hogares. Llegó a vivir con Lady Grace Bapthorpe, en un ambiente profundamente religioso. En esta casa, a Mary se le despertó la vocación religiosa y en 1606 decidió viajar al

¹²⁸ De acuerdo con John Scarisbrick (1985), Grace Babthorpe permaneció 5 años en prisión por su fe (p. 151).

continente para profesar como monja, en principio en el convento de clarisas de Saint Omer. Una vez allí, decidió abandonar el convento sin profesar, para fundar uno nuevo para clarisas inglesas en Gravelinas. Sin embargo, recibió una revelación divina que le indicó que no debía profesar. Viajó de nuevo a Londres para intentar ayudar a los católicos perseguidos, donde tuvo de nuevo una visión que le indicó que estaba destinada a llevar a cabo una misión para mayor gloria de Dios (sin especificar en qué consistiría). Volvió a Saint Omer junto a 7 jóvenes, donde fundó el instituto de las “Damas Inglesas” dedicadas a la educación y la asistencia de los ingleses que llegaban al continente. Por último, una tercera visión le comunicó que su institución, que se estaba asentando sin una regla oficial, debía adaptar la regla de la Compañía de Jesús. Inició así una larga lucha por conseguir la aprobación de esta regla para su institución femenina, que finalmente no conseguiría, llegando a ser temporalmente encerrada por sus acciones. Fundó numerosas casas a lo largo de Europa, como en Colonia, Roma, Nápoles, Múnich o Viena. Murió en Londres en 1645, pero su obra y su congregación sobrevivieron como el Institute of the Blessed Virgin Mary.

Fuente utilizada: notas autobiográficas dispersas y no unificadas escritas a lo largo de su vida, mayoritariamente en 1617 y 1627. Fragmentos autobiográficos editados en Kenworthy-Browne, Christina (2008), *Mary Ward (1585-1645): “A briefe relation” with autobiographical fragments and a selection of letters*, Woodbridge: Published for the Catholic Record Society by the Boydell Press. Los manuscritos originales se conservan en el Institute Archives en Munich/Nymphenburg.

Autora	Identificación religiosa	Procedencia	Cronología	Localización original	Original o Copia	Tipología	Edición
Mariana de Jesús (1555-1635)	Católica: Franciscana descalza. Convento San Antonio de Trujillo	ES: Desconocida ¹²⁹	1633	BNE: mss. 7999 y 6856	Copia	Epistolario: 7 cartas	Cámara Maneiro, M. ^a Ángeles de la (2019), <i>Estudio sobre la Vida de sor Mariana de Jesús</i> . Trabajo de Fin de Máster. Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid
Violant de Camós (1^o 1/2 XVI)	Católica: Clarisa. Real Monasterio y Convento de la Puridad de Valencia	ES: Desconocida (posiblemente Barcelona)	1526-1536	ANC. Fondo 960-UI núm.: 41 – Cod.: UC-321 // UI núm.: 44 - Cod.: UC-359 // UI núm.: 47/ Cod.: UC-414	Original	Epistolario: 15 cartas	5 cartas editadas en: https://epicat.uab.cat/
Cecilia del Nacimiento (1570-1646) (Cecilia Sobrino Morillas)	Católica: Carmelita descalza. Convento de la Concepción de Nuestra Señora del Carmen, Valladolid y San José de Calahorra en La Rioja	ES: Valladolid	1604-1618	Mss. 4 y 15 del archivo del Convento de las Carmelitas Descalzas de Valladolid y manuscrito Cartas-Proceso de Beatificación del P. Fr. Antonio Sobrino (Biblioteca Particular del doctor Roberto Riccio): Ms. Valencia-Buenos Aires, folios 74-75, 155-56, 182, 465, 543, 657	Original	Epistolario: 10 cartas	Cecilia del Nacimiento (1971), <i>Obras Completas de la Madre Cecilia del Nacimiento</i> , edición de Díaz Cerón, José M. Madrid: Editorial de Espiritualidad, pp. 492- 579.

¹²⁹ Según se puede leer en el relato de su vida (*Vida de la venerable Madre Mariana de Jesús religiosa de la primera Regla de Santa Clara en el Convento de las Descalzas franciscas de San Antonio de la ciudad de Trujillo*. BNE. Mss 7999), no hay certeza de si Mariana había nacido en Madrid o en Alemania, pues sus padres eran de Madrid y en cierto momento se trasladaron a Alemania. No se sabe con seguridad si en el momento del viaje Mariana ya había nacido o nació cuando llegaron.

Ana de Jesús (1545-1621) (Ana de Lobera Torres)	Católica: Carmelita descalza (varios conventos: Salamanca, Beas, Granada, Madrid, París, Lovaina, Mons etc.)	ES: Medina del Campo (Valladolid)	1590-1621	Principalmente: Archivo del convento de San José del Carmelo Descalzo de Bruselas. Dossiers: “Ana de Jesús. Lettres et écrits” y “Anne de Jésus: lettres”	Original	Epistolario: 54 cartas	Torres, Concepción (1995), <i>Ana de Jesús. Cartas (1590-1621). Religiosidad y vida cotidiana en la clausura femenina del Siglo de Oro</i> . Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca y Fortes, A. y Palmero, R. [eds.] (1996), <i>Ana de Jesús. Escritos y documentos</i> , Burgos: El monte Carmelo, col. Biblioteca Mística Carmelitana 29
Teresa Rajadell (¿?-1553)	Católica. Benedictina. Convento de Santa Clara de Barcelona	ES: Barcelona	1549 -1552	Localización de los originales desconocida (probablemente ARSI)	Desconocida	Epistolario: 7 individuales + 6 junto a la priora Oluja	<i>Epistolae Mixtae, ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae</i> (5 vol.) (1898-1901). Madrid, vol. II
María de San Alberto (1568-1640) (María Sobrino Morillas)	Católica. Carmelita descalza. Convento de la Concepción de Nuestra Señora del Carmen de Valladolid	ES: Valladolid	Desconocida (2º ½ s. XVI- principios s. XVII)	Mss. en Archivo del Convento de la Concepción del Carmen de Valladolid.	Original	Epistolario: 1 carta	Alonso Cortes, B. (1944) <i>Dos monjas vallisoletanas poetisas</i> , Tesis doctoral, Valladolid Imprenta castellana. Páginas 44-46
Luisa de Carvajal y Mendoza (1566/68-1614)	Católica. Beata	ES: Jaraicejo (Cáceres, Extremadura)	1598-1613	Mss. en Real Monasterio de la Encarnación de Madrid	Original	Epistolario: 178 cartas	Carvajal y Mendoza, Luisa de, (1965), <i>Epistolario y Poesías</i> , ed. de C. M. Abad, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles

Francisca de los Apóstoles (1541-final s. XVI)	Católica. Condenada por hereje	ES: Novés (Toledo)	1573-1575	AHN: Tribunal de la Inquisición de Toledo: legajo 113, expediente 05	Original	Epistolario: 6 cartas	CLUL (Ed.). 2014. P.S. Post Scriptum. Archivo Digital de Escrita Quotidiana em Portugal e Espanha na Época Moderna. [consultado: 01/09/2020]
Margarita Agulló o Agullona (1536-1600)	Católica. Beata y mística. Terciaria de San Francisco	ES: Játiva (Valencia)	s. XVI	Desconocido	Original	Epistolario: 10 cartas	Pascual y Beltrán, Ventura (1921) <i>La venerable setabense sor Margarita Agullona, terciaria franciscana, su vida y sus escritos por el R. P. Sanchis O.M. con un prólogo del Beato Juan de Ribera.</i> Játiva: Tip. de la Virgen de la Seo. Editadas por primera vez en la obra original del padre Sanchís: J. Sanchís (1607), <i>Relación breve de la vida, virtudes y milagros de la humilde Sierva de Dios y Virgen, Margarita Agulló, natural de la ciudad de Xàtiva, Beata Profesa de la Orden de San Francisco</i> , Valencia, Juan Crisóstomo Ganiz
Catalina de Cristo (1544-1594) (Catalina de Balmaseda y San Martín)	Católica. Carmelita descalza. Conventos de Medina, Soria, Pamplona y Barcelona.	ES: Madrigal de las Altas Torres (Ávila)	1591-1593	Convento de San José: Cuaderno II, pp. 129, 131, 133, 135, 147, 151, 127, 149, 143, 145, 137, 139, 145- [olim: C-XVIII-5; fols. 38-50]; y AGS, Patronato Eclesiástico, leg. 21, nº. 51.	Originales y copias	Epistolario: 16 cartas	Beltrán Larroya, G. (1990) <i>Carmelitas Descalzas de Cataluña y Baleares. Documentación histórica: 1588-1988</i> (Monumenta Historica Carmeli Teresiani, 10), XXXI + 1108 pp
Ana de San Bartolomé (1549 - 1626) (Ana)	Católica. Carmelita descalza	ES: Almendral de la Cañada (Toledo)	1604 -1624	Mss. en Carmelitas de Amberes y otro en descalzas de Carmelitas. También existe otra relación	Original	Autobiografía	Ana de San Bartolomé, (1969). <i>Autobiografía</i> . Edición de Fortunato Antolín. Madrid: Editorial de Espiritualidad.

García Manzanas)				autógrafo en las Carmelitas descalzas de Bolonia			
Inés de la Encarnación (1564 -1634) (Inés López Meléndez)	Católica. Agustina recoleta. Convento de Nuestra Señora de la Encarnación en Valladolid	ES: León	1627-1634	Publicada originalmente en: Villerino, Alonso de (1690) <i>Esclarecido solar de las religiosas recoletas de Nuestro Padre San Agustín y Vidas de las insignes hijas de sus Conventos</i> . Tomo I. Madrid: Bernardo de Villa-Diego.	Copia	Autobiografía	Inés de la Encarnación (2012) <i>Vida de la madre Inés de la Encarnación</i> , prólogo de Marsh, Eleanor (ed.), Florida: Stockcero.
Margaret Vernon (1509-1546)	Católica. Benedictina. Monasterios de Sopwell, St Mary de Pré, Little Marlow y Malling	IN: desconocido ¹³⁰	1522-1538	British Library, MS Cotton Cleopatra E/IV f.71// National Archives: SP 1/55 f. 138; SP 1/65 f.36; SP 1/55 f.139; SP 1/65 f. 37; SP 1/65 f.38; SP 1/55 f. 137; SP 1/65 f.35; SP 1/65 f.42; SP 1/65 f.39; SP 1/65 f.43; SP 1/65 f.44; SP 1/142 f.146; SP 1/89 f.65; SP 1/118 f.244; SP 1/131 f.27; SP 1/131 f. 127; SP 1/131 f.191; SP 1/133 f.186; SP 1/138 f.43; SP 1/138 f.44; SP 1/240	Original	Epistolario: 26 cartas	7 cartas editadas en: Erler, Mary C. (2013) <i>Reading and Writing During the Dissolution: Monks, Friars, and Nuns 1530–1558</i> , Cambridge University Press. Extraídas de: Everett Green, M.A. (1846) <i>Letters of royal and illustrious ladies of Great Britain: from the commencement of twelfth century to the close of the Reign of Queen Mary</i> . Vol. 2. Londres: Henry Colburn y Wright, T., (1843), <i>Three chapters of letters relating to the suppression of monasteries</i> , Gran Bretaña: Camden Society

¹³⁰ Probablemente procedía de St. Albans, Hertfordshire, dados sus dos primeros monasterios.

				f.277; SP 1/129 f.183; SP 1/129 f.184; SP 1/130 f.1; SP 1/242 f.64			
Katherine Bulkeley (ca.1500-1560)	Católica. Benedictina. Monasterio de Godstow	IN: Gales	1536-1538	National Archives: SP 1/107 f.1; SP 1/129 f.171; SP 1/130 f.33; SP 1/133 f.200; SP 1/139 f.154 British Library: Cotton Cleopatra E/IV f.271	Original	Epistolario: 6 cartas	Erler, Mary C. (2013) <i>Reading and Writing During the Dissolution: Monks, Friars, and Nuns 1530–1558</i> , Cambridge University Press. pp. 150-154 extraídas de: Everett Green, M.A. (1846) <i>Letters of royal and illustrious ladies of Great Britain: from the commencement of twelfth century to the close of the Reign of Queen Mary</i> . Vol. 2. Londres: Henry Colburn y Wright, T., (1843), <i>Three chapters of letters relating to the suppression of monasteries</i> , Gran Bretaña: Camden Society
Elizabeth Cressener (1488-1537).	Católica. Dominica: Dartford Priory en Kent	IN: East Anglia	1536	National Archives: SP 1/88 f.63; SP 1/112 f.210; SP 1/112 f.211	Original	Epistolario: 3 cartas	Everett Green, M.A. (1846) <i>Letters of royal and illustrious ladies of Great Britain: from the commencement of twelfth century to the close of the Reign of Queen Mary</i> . Vol. 2 y 3. Londres: Henry Colburn
Elizabeth Shelley (? - 1547)	Católica. Benedictina. St. Mary's Winchester (Nunnaminster)	IN: Sussex	1535-1536	National Archives: State Papers Foreign and Domestic, Henry VIII, SP3, Lisle Papers, Vol III	Original	Epistolario: 3 cartas	Everett Green, M.A. (1846) <i>Letters of royal and illustrious ladies of Great Britain: from the commencement of twelfth century to the close of the Reign of Queen Mary</i> . Vol. 2. Londres: Henry Colburn y St. Clare Byrne, Muriel (1981) <i>The Lisle letters</i> , Chicago:

							University of Chicago Press, Vol. 3: pp. 91-92, 93-94; Vol. 5: 221-222
Marie Vavasour (1599-1676)	Católica. Benedictina. Convent of the Assumption of Our Blessed Lady, Bruselas	IN: Hazlewood, Yorkshire	1623-1653	8 cartas en Archief van het aartsbisdom Mechelen, Mechelen, Belgium, Regulieren Brussel, Engelse Nonnen, Doos 12/1, 12/2 y 12/3, unfoliated	Original	Epistolario: 12 cartas	8 cartas en la web del proyecto RECIRC: The Reception & Circulation of Early Modern Women's Writing, 1550 – 1700. https://recirc.nuigalway.ie/ 3 cartas en Rumsey, M. J. (ed.), “Abbess Neville’s Annals of Five Communities of English Benedictine Nuns in Flanders 1598–1687”, en <i>Miscellanea V, Catholic Record Society</i> , vol. 6 (London, 1909), pp. 1–72. También una carta-relato incluida en su obituario en: Bowden, Caroline (2012) <i>English convents in exile, 1600-1800</i> , Vol. 2, London: Pickering & Chatto, pp. 359-363. Transcrito de una copia del siglo XIX conservada en Downside Abbey. Original perdido.
Mary Percy (1570-1642)	Católica. Benedictina. Convent of the Assumption of Our Blessed Lady, Bruselas	IN: probablemente Northumberland	1621-1638	13 cartas en Archief van het aartsbisdom Mechelen, Mechelen, Belgium, Regulieren Brussel, Engelse Nonnen, Doos 12/2 y 12/3, unfoliated. 2 cartas en National Archives SP 77/19/228 y SP/77/27/195. 5 cartas de la Collection Chifflet.	Original	Epistolario: 20 cartas	13 cartas en la web del proyecto RECIRC: The Reception & Circulation of Early Modern Women's Writing, 1550 – 1700. https://recirc.nuigalway.ie/ 5 cartas en Arblaster, Paul (1996-7), “The infanta and the English Benedictine nuns: Mary Percy's memories in 1634”, en <i>Recusant History</i> , 23, p. 518-524

				Volumen 97: “Papiers pour la vie de l’infante Isabelle”. Biblioteca Municipal de Besançon			
Joan Berkeley (1555/6–1616)	Católica. Benedictina. Convent of the Assumption of Our Blessed Lady, Bruselas	IN: Probablemente Worcester	Desconocida	British Library, Add MS 33588, f. 56: Original Papers and correspondence relating to the family of Berkeley, Barons Berkeley y Archief van het aartsbisdom Mechelen, Mechelen, Belgium, Doos 1, Map 2, unfoliated	Original	Epistolario: 2 cartas	1 carta en la web del proyecto RECIRC: The Reception & Circulation of Early Modern Women's Writing, 1550 – 1700. https://recirc.nuigalway.ie/
Meryell Littleton (s. XVI-s.XVII)	Anglicana	IN: desconocida ¹³¹	1603-1616	British Library: Egerton MS 2714 fol.194-195, 300 y BL. Egerton MS 2715, fol. 93, 96, 101, 114, 129, 204	Original	Epistolario: 8 cartas	
Anne (Cooke) Bacon (1528-1610)	Anglicana	IN: Essex	1548-1600	Varias. Numerosas procedencias	Original	118 cartas	Anne Bacon (2014), <i>The Letters of Lady Anne Bacon</i> . Editado por Gemma Allen. Camden Fifth Series, Volume 44, Cambridge: Cambridge University Press.

¹³¹ Vivió gran parte de su vida en Frankley (Worcestershire), lugar de origen de su marido John Littleton.

Grace (Birnard) Bapthorpe (1563–1635)	Católica. Agustina. Convento de Santa Mónica en Lovaina	IN: Knaresborough, Yorkshire	1599	Westminster Diocesan Archives. A Series. Volumen 6, nº 100: “Another narrative of Lady Bapthorpe now professed Religious of St. Augustine’s Order in St. Monica’s of Louvain” (from Douai Mss)	Copia?	Carta/Autobiografía	Morris, John (1872) <i>The Troubles of Our Catholic Forefathers Related by Themselves</i> , Vol. 1, London: Burns and Oates, p. 240-247
Grace (Sharington) Mildmay (1552-1620)	Anglicana	IN: Wiltshire	1617-1620	Northamptonshire Central Library, Northamptonshire Studies Collection, Accession No. 7839.	Original	Autobiografía	Pollock, Linda (1993), <i>With Faith and Physic. The life of a Tudor Gentlewoman. Lady Grace Mildmay 1552-1620</i> . London: Collins & Brown
Mary Ward (1585-1645)	Católica. Fundadora del Institute of the Blessed Virgin Mary	IN: Yorkshire	1617-1627	Institute Archives en Munich/Nymphenburg	Original	Autobiografía	Kenworthy-Browne, Christina (2008) <i>Mary Ward (1585-1645): “A briefe relation” with autobiographical fragments and a selection of letters</i> , Woodbridge: Published for the Catholic Record Society by the Boydell Press

Figura 3. Cuadro de fuentes utilizadas para el estudio.

4. EL MOMENTO: SENSIBILIDADES RELIGIOSAS DEL SIGLO XVI Y PRINCIPIOS DEL XVII

4.1 Los movimientos religiosos

Comprender los movimientos religiosos existentes en el siglo XVI es tarea fundamental para poder entender en profundidad muchos de los acontecimientos políticos, sociales y culturales del comienzo de la Edad Moderna, pues es un tiempo en el que lo religioso influía de manera extraordinaria en diversos aspectos cotidianos de la vida de las personas. De ahí el empeño de analizar los fenómenos y tendencias confesionales traspasando los límites estrictamente religiosos, para llegar a ofrecer una perspectiva más detallada de los diferentes sucesos acontecidos en el contexto. En este momento se desarrollaron los movimientos de reforma eclesiástica, caracterizados por una demanda de cambio y reacción y de grandes consecuencias para la sociedad. Estos movimientos de reforma, que se suelen incluir en los términos genéricos de Reforma protestante y Contrarreforma católica, marcaron las vidas de la población europea a partir del siglo XVI.

La perspectiva histórica permite nombrar y delimitar las diferentes doctrinas y acontecimientos. Sin embargo, la realidad del momento fue bien diferente. Un gran número de movimientos, acciones y reacciones tuvieron lugar en las diversas partes de Europa en un periodo relativamente corto de tiempo, por lo que, la población que recibió dichos vaivenes doctrinales viviría angustiosos momentos de confusión. Esto se puede ver reflejado, por ejemplo, en las diferentes formas de etiquetar a los grupos de personas o ideologías, es decir, la denominación y definición de movimientos, corrientes y tendencias que irían variando y se irían asentando a lo largo de los años, llevando a la confusión en numerosas ocasiones. Federico Barbierato (2005) constata esa dificultad de definición en estos primeros tiempos del protestantismo. Por ejemplo, el calificativo de “luteranos” podía responder a numerosas descripciones y constituía un “término que pasaba a definir un amplio espectro de características y actividades humanas, que tendía a ser reprobable y que, en todo caso, indicaba un enemigo, a menudo fascinante” (Barbierato, 2005: 802). En Inglaterra, entre la ruptura con Roma de Enrique VIII y hasta el asentamiento de las doctrinas anglicanas con Isabel I y más tarde con Jacobo I, hubo más de 70 años de vaivenes que se verían directamente reflejados en su población, como por ejemplo es el caso de Lady Grace Mildmay, una mujer inglesa que vivió entre 1552 y 1620. Lady Grace vivió este periodo de

cambios, lo cual se plasma en sus escritos (entre otras cosas una autobiografía y numerosas meditaciones espirituales). Esta dama inglesa defendía una religión que encaja en la rama protestante, pero es difícil determinar con exactitud a qué tipo concreto se la puede adscribir: puritana, anglicana, presbiteriana, calvinista, etc. Tal como señala Linda Pollock (1993), “English Protestantism was a whirlpool of cross-currents, creating a multitude of exceptions to any one definition” (p. 50). En sus meditaciones, por ejemplo, hay extractos que se pueden identificar con el puritanismo, pero otros que no. Sin embargo, Lady Grace no expresa ni interviene en ninguna disputa teológica, solo expresa su propio camino espiritual. Sin ir más lejos, hasta la década de los años 40 del siglo XVI, en Inglaterra la palabra “protestante” se utilizaba para denominar a alemanes luteranos, pero no a los reformadores ingleses y, de hecho, en esos momentos, estos mismos reformadores estarían divididos entre los que sostenían posiciones de tendencia luterana y aquellos que apoyaban una Reforma mucho más radical (Tankard, 2007: 472).

Por otra parte, en los territorios de la España católica, sobre todo en las primeras décadas del siglo, la definición entre luteranismo, erasmismo e iluminismo también sería algo ambigua, lo que se puede observar, por ejemplo, en el proceso de Diego de Uceda, primer condenado de la Inquisición por ideas luteranas (García Cárcel, 1998; Thomas, 2001). El término “luterano”, sin ir más lejos, se utilizó a menudo de manera general para designar a las personas que practicaban una religión disconforme con la ortodoxia católica, a pesar de no ser ideologías que coincidieran en su totalidad con las promovidas inicialmente por Lutero (López Gómez, 2016: 32). Por todo ello Ricardo García Cárcel (1998) indicó que el siglo XVI se podría dividir en tres etapas, derivadas de esta confusión e imprecisión doctrinal: una primera etapa en la que denomina de discreción, entre 1520 y 1545, con mayor influencia de Erasmo; una segunda en la que predomina el disimulo entre 1545 y 1565, relacionada con el valdesianismo y, por último, la de disciplinamiento, durante el reinado de Felipe II (hasta 1598), es decir, el tiempo de confesionalización. Estas etapas vienen determinadas precisamente por esa confusión inicial, teniendo en cuenta la presencia desde principios de siglo en los territorios de la monarquía hispánica de pensadores humanistas cristianos y la rápida penetración de las ideas luteranas. Las personas que se vieron influidas por estas ideas se verían en una cierta necesidad de ser discretas primero y disimular después sus creencias o inclinaciones, pues el riesgo de represión que se corría por expresar ideas contrarias a la doctrina predominante, dirigida y establecida por la institución eclesiástica, era grande. La espectacularidad de los autos de fe llevados a cabo por la Inquisición, sobre todo durante la

primera mitad del siglo, calaría en la población, que recurrió en muchas ocasiones al nicodemismo¹³² (Moreno, 2018), al disimulo, siendo esta una de las características más destacables del periodo.

Cabe destacar además que las ideas luteranas penetraron rápido en España. En 1521 el Edicto de Worms declaraba a Lutero prófugo y hereje y se intentaba prohibir la llegada de libros luteranos (que estaban entrando desde 1519). Sin embargo, aún en 1524, el diplomático Martín de Salinas escribía una carta desde Burgos para el Infante Fernando de Austria en la que explicaba la llegada a España en barco de libros luteranos procedentes de Flandes y expresaba su preocupación por la gran presencia de las ideas de Lutero entre la población:

“V. A. sabrá que de Flandes venia una nao cargada de mercadería para Valencia; y a vueltas de la mercadería traía dos grandes toneles de libros luterianos. La nao fue presa de franceses y después fue recobrada por los nuestros y traída a San Sebastián, Y haciendo memoria de los bienes que en ella venían, fueron hallados los dos toneles de libros, los cuales fueron llevados a la plaza y quemados. No pudieron dexar de ser tomados algunos libros; [...] y agora con les refrescar aquello y saber quanto allá se usa, ellos entraran de voluntad en este negocio, porque hay tanta memoria de lo del Luterio, que en otra cosa no se habla.” (Rodríguez Villa, 1903: 175).

En cualquier caso, para comprender las reformas religiosas del siglo XVI es necesario señalar que las mismas tienen sus raíces en la gran inquietud y deseos de cambio procedentes de una etapa anterior y que se extenderán tiempo después. Lutero no fue el único ni el primero en señalar la necesidad de cambio, por ello el siglo estuvo plagado de reformadores y reformas, algunas más pequeñas y otras más grandes, que intentaron satisfacer esa necesidad generalizada de la población. Si bien es cierto que la gran Reforma que rompió la unión eclesiástica de manera definitiva es la que se inició con Lutero, y las medidas tomadas por la Iglesia católica inmediatamente después constituyeron un intento de contrarrestar estos problemas (Contrarreforma), el contexto del siglo XVI no deja de ser una gran amalgama de voces disonantes dentro y fuera de la Iglesia. Por ejemplo, para el caso de

¹³² El término nicodemismo sirve para denominar el disimulo ideológico, una manera de encubrir las propias ideas y creencias fingiendo conformarse o adherirse a las ideas predominantes, es decir, camuflar o enmascarar las tendencias de pensamiento discordantes con la mayoría. El primero en utilizar este término sería Juan Calvino para denominar a aquellos protestantes que fingían públicamente ser católicos para evitar las represalias de la Iglesia. La palabra en concreto deriva de la historia de Nicodemo, presentado en el Evangelio de San Juan como un judío que acudía por las noches a escuchar las palabras de Jesús.

Venecia¹³³, analizado por Federico Barbierato (2017), en el siglo XVI “se habían establecido y convertido en dominio público un conjunto de ideas, palabras y discursos heterodoxos y escépticos que comprendían diferentes niveles y grados de procesamiento intelectual” (p. 182) e incluso todavía en el XVII se extendieron “ideas y discursos escépticos” que contradecían en gran medida las doctrinas principales defendidas por el Santo Oficio (Barbierato, 2017: 183).

Los lolardos en Inglaterra, la *Devotio Moderna*, las reformas franciscanas de Cisneros, el Humanismo cristiano de Erasmo y el triunfo del erasmismo, las diversas ramas reformistas y tendencias que surgen en el mismo siglo XVI (luteranos, calvinistas, alumbrados, místicos, anabaptistas, menonitas, el molinismo, etc.) son reflejo de las múltiples sensibilidades religiosas que empiezan a manifestarse en la población y que se extienden ayudadas en gran parte por la generalización de la imprenta. De ahí la urgencia de crear índices de libros prohibidos, listados de obras cuya edición, distribución y lectura sería objeto de castigo. La primera relación de libros (*Index librorum prohibitorum*) promulgada por la Inquisición española data de 1551, pero se realizarían periódicamente nuevos índices a lo largo de los siguientes años, hasta el siglo XIX. Sin embargo, este no era el primer índice, pues ya en 1529, Enrique VIII había prohibido varias obras consideradas heréticas (antes de su ruptura con Roma). También en París, tiempo después, se proclamaría una lista propia y más tarde, en 1546, se publicaría en Lovaina por petición de Carlos V otra relación, que sería en la que se inspiraría la de 1551.

Los numerosos movimientos que surgen y la urgencia de contrarrestarlos que queda plasmada en la documentación institucional y legislativa, por tanto, son el eco de esas señaladas exigencias de cambio. La creación de las órdenes mendicantes¹³⁴ en el siglo XIII ya manifestó esa necesidad palpable en la sociedad de vuelta a los orígenes (una demanda que se ha dado periódicamente a lo largo de la historia del cristianismo) que seguía existiendo en el XVI, junto al cuestionamiento del papel mediador de la Iglesia y sus

¹³³ Federico Barbierato (2005) explicaba que en la Venecia del siglo XVI existieron círculos de personas influidas por las ideas del protestantismo los cuales, poco tiempo después, dejan de ser percibidos como un problema o amenaza real. Si bien en un primer momento la Reforma y separación de Roma había podido llegar a considerarse, en la segunda mitad del XVII esto deja de contemplarse como una alternativa plausible ya que “el compromiso contrarreformista había logrado extinguir los brotes más peligrosos” (Barbierato, 2005: 797).

¹³⁴ De acuerdo con Tomás Mantecón (1990) los mendicantes “se caracterizaban por una rigurosa y centralizada organización interna, así como por su gran movilidad, recogiendo de las reformas monásticas del siglo XII la sencillez y austeridad [...]. Fueron agentes de “un nuevo estilo de pastoral” que suponía un efectivo voto de pobreza y convivencia estrecha del fraile con el pueblo” (p. 40).

ministros y la escolástica, en contraposición con una espiritualidad interior de meditación, reflexión y recogimiento, que se populariza con la *Devotio Moderna*.

Poco a poco, y fruto de esos deseos de renovación, surge una nueva espiritualidad cuyos principios ya aparecen definidos a principios del siglo XV, caracterizados por una “primacía del amor y de la fe, vía interiorista o de recogimiento, crítica de las formas de piedad externa, caridad y aniquilamiento en Dios” (Torres, 1991: 26). De hecho, al hilo de esos cambios de pensamiento que se venían dando desde finales de la Edad Media, surgió lo que se ha llamado la “espiritualidad afectiva” haciendo referencia a la idea que destaca el papel del amor y las emociones para lograr el conocimiento de Dios, (Carrera, 2007: 241). Esta manera de practicar la religión mediante una oración interior que promueve las emociones y la práctica de las virtudes está asociada con el sistema de la oración mental, característico del recogimiento, impulsado especialmente por los franciscanos, y que se puede ver reflejado por ejemplo en los Ejercicios Espirituales de san Ignacio de Loyola, el popular *Tercer Abecedario Espiritual* (1527) de Francisco de Osuna o en las prácticas místicas, populares en el siglo XVI.

4.1.1 El humanismo cristiano

El surgimiento durante el Renacimiento del Humanismo, centrado en recalcar la importancia del individuo y el resurgir de las obras clásicas y sus valores, difundido por toda Europa gracias a la imprenta, marcó una renovación de pensamiento, conciencia, ciencia y arte, afectando así a todos los aspectos de la vida cultural y cotidiana de la población. Aunque no solo la imprenta colaboró en esta difusión, también la extensión de la correspondencia, con la que viajaban noticias y reflexiones y que se vio favorecida por el aumento del alfabetismo (consecuencia directa de esa preponderancia de la ciencia y la cultura humanistas), la ampliación de los descubrimientos geográficos por parte de los europeos y, por consiguiente, su mayor movilidad, el desarrollo de las actividades comerciales y comunicaciones diplomáticas ligadas en parte a esa expansión geográfica, y las guerras (Chicharro, 2013: 191-192), pero también la expansión de las universidades y el asentamiento de las nuevas formas de monarquía y estado que llevarían aparejadas una mayor burocracia jurídica y administrativa.

Esta corriente renovadora también afectaría a la religión y al pensamiento cristiano, en especial en el norte de Europa. El humanismo cristiano, representado en gran parte por las

figuras de Erasmo de Róterdam (1466-1536), Juan Luis Vives (1492-1540) y Tomás Moro (1478-1535), reclamaba una renovación de las instituciones y cargos eclesiásticos oficiales, rechazaba el ritualismo y la piedad externa y promovía una vuelta a los orígenes a través de una religión interior y el conocimiento y contacto directo con los textos sagrados. Este movimiento hacia la interioridad, la reflexión personal y el recogimiento, de hecho, colaboró en el surgimiento de la Mística (Torres, 1991).

Los postulados del humanismo cristiano se entrelazan y hunden sus raíces en la llamada *Devotio Moderna*, surgida durante el periodo de la Baja Edad Media. Intimista y emocional, se desarrollada en Países Bajos y es representada especialmente por los Hermanos de la Vida en Común (Rodríguez-San Pedro, 2015). Este pensamiento se fundamenta en las exigencias de renovación de la Iglesia y el misticismo alemán, dedicado a la búsqueda de Dios en el interior de las personas. Sin embargo, Gerardo de Groote (1340-1384) es considerado el fundador de esta corriente, una vía “moderna”, como su propio nombre indica, contraria a la tendencia de la especulativa teología escolástica medieval. Defendían, entre otras cosas, una vía de contemplación y reflexión individual, el regreso al cristianismo original y la lectura y conocimiento de la Biblia, centrándose sobre todo en la pasión de Cristo. Un buen representante de esta tendencia sería la muy popular y difundida obra *Imitación de Cristo* (ca. 1425), de Tomas de Kempis. En esta corriente de pensamiento renovador, por tanto, se formarán muchos de los humanistas más destacados.

Si existe un gran representante del humanismo moderno es Erasmo de Róterdam, formado en la *Devotio Moderna*, educado en el ámbito de los Hermanos de la Vida en Común. “Erasmo de Róterdam constituye la mejor representación del humanismo cristiano europeo” (Candau: 2020, 65). Erasmo tenía una visión optimista del ser humano, creía en el poder de la educación y los libros, los cuales podían liberar al individuo y la sociedad en su conjunto, pues los males de la humanidad eran fruto de la ignorancia. Basaba sus creencias en un conocimiento de sí mismo a través de la fe evangélica y alejado de las ceremonias exteriores y la filosofía escolástica. Una de sus obras de más influencia y más leídas, el *Enchiridion Militis Christiani* (1503), es en esencia un reflejo de las ideas humanistas de Erasmo en que se expone la concepción de un cristianismo interior.

Erasmo defendió siempre la paz (oponiéndose a la guerra, que consideraba contraria a la naturaleza humana), el conocimiento y la educación, la lectura de las fuentes originales, como los Evangelios y los textos de los padres de la Iglesia, el acceso a la santidad mediante

una vía sentimental, promoviendo el amor y la caridad, denunció la corrupción del clero y su ignorancia y promovió una renovación eclesiástica, siempre dentro del seno de la Iglesia. En línea con sus creencias de educación y conocimiento evangélico, llegó a realizar una edición bilingüe del Nuevo Testamento¹³⁵ y también editó algunos textos de los padres de la Iglesia (Orígenes, Anastasio o Crisóstomo entre otros). “Su posición resulta Cristocéntrica y evangélica, con críticas a la escolástica [...], al monacato formal y a las supersticiones populares” (Rodríguez-San Pedro, 2015: 74). Con el *Elogio de la Locura* (1511) realizó también una dura crítica de la sociedad del momento, sus instituciones y, en especial, de la Iglesia y su corrupción.

Sin embargo, y a pesar de estas ideas que sin duda promovían una cierta reforma eclesiástica, durante su vida siempre se negó a posicionarse abiertamente a favor de Lutero y su Reforma, pues chocaba con sus planteamientos teológicos sobre todo en lo que hace referencia al libre albedrío del ser humano y su libertad para la salvación. Este desacuerdo quedó plasmado en la publicación de su obra *De libero arbitrio diatribe sive collatio* (1524), respondida por el propio Lutero con su *De servo arbitrio* (1525) (Bataillon, 1979: 99 y 145-153).

Aunque en un principio su recepción en España fue favorable, promovida por el triunfo de las corrientes humanistas de principios de siglo, la situación cambiará rápidamente tras las propuestas de Reforma protestante y los convulsos movimientos en toda Europa. Finalmente, sus obras serán incluidas en el Índice de libros prohibidos, dando cuenta del cambio de paradigma generalizado.

Los comienzos del siglo XVI en España vienen marcados por la figura del arzobispo de Toledo, el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517) quien, con el apoyo de los Reyes Católicos, fomentó la reforma de la Iglesia en España mucho antes del Concilio de Trento e incluso antes de la llegada de las reformas protestantes. La gran actividad reformadora de Cisneros se podría decir que se enlazaría los cambios de la Baja Edad Media con el Humanismo Cristiano del Renacimiento. Sin embargo, aunque Cisneros llegó a conocer la gran popularidad de Erasmo y llegó a invitarlo a España en 1517, este rechazó la invitación.

¹³⁵ Se dio cuenta de los errores léxicos y de traducción de la versión de la Biblia utilizada entonces, la Vulgata, y realizó la edición crítica en griego y latín del Nuevo Testamento (*Novum Instrumentum*, 1516), que se publicaría antes que la Biblia Políglota de Cisneros.

Cisneros, entre otras cosas, favoreció la creación de la Biblia Políglota¹³⁶, promovió la reforma del franciscanismo dando prioridad a los observantes¹³⁷ por encima de los conventuales e impulsando las casas femeninas, también “contribuyó poderosamente a la difusión del ideal contemplativo mandando imprimir en lengua vulgar libros como la *Escalera espiritual* de San Juan Clímaco (Toledo, 1504), el *Libro de la bienaventurada sancta Ángela de Fulgino* seguido de la Regla de Santa Clara y de un *Tractado de la vida spiritual* de San Vicente Ferrer (Toledo, 1510), el *Libro de la gracia espiritual* de Santa Matilde (Toledo, 1510) y las Epístolas y oraciones de Santa Catalina de Siena (Alcalá, 1512).” (Bataillon, 1979: 803). Además, varios de los manuales y libros de devoción impresos y traducidos gracias a su impulso, se repartirían entre los monasterios de monjas para que pudieran leerlos y aprender y así también “desterrar la ociosidad” (Parello, 2017: 89). Con sus acciones se intuye esa incipiente sensibilidad humanista, basada en la educación de la población y en la necesidad de reformar los vicios de la Iglesia

Poco tiempo después de la muerte del cardenal Cisneros, sin embargo, la ola de pensamiento teológico que había promovido una religión interior y afectiva, el impulso del humanismo cristiano, del erasmismo y de los ideales de la contemplación y el recogimiento se vieron afectados por la irrupción de unas ideas más radicales que ponen en peligro la unidad de la Iglesia, dando comienzo al período de la Reforma. A partir de entonces, la Inquisición en España estará más atenta a los grupos de personas que promovían una religión interior no aceptada por la ortodoxia católica, la de los llamados “alumbrados”¹³⁸. El Edicto de Toledo

¹³⁶ El proyecto promovido por Cisneros consistía en la lectura y edición de la Biblia en sus lenguas originales. En 1502 empezaría los primeros trabajos, pero no comenzaría a imprimirse hasta 1514 y su divulgación se retrasaría hasta 1522 (Rodríguez-San Pedro, 2015: 68).

¹³⁷ El surgimiento de las observancias en órdenes como la franciscana o la dominica fue uno de los principales intentos de reforma surgidos en la Baja Edad Media. Esta reforma, separaba las órdenes como la de los Franciscanos entre las ramas de conventuales y observantes (de donde surgirán los descalzos). Estos últimos asumían y cumplían los ideales originarios de pobreza en contraposición con los conventuales que generalmente mantenían propiedades, podían vivir de las rentas y disfrutar de privilegios papales. Además, en la rama de observantes “se llevaba a cabo la práctica de la oración y el ejercicio de las virtudes primitivas. En ellas la orden religiosa funciona como una sociedad constituida, sin dejar de lado la propia importancia del individuo.” (Torres, 1991: 27). En general, la observancia procura acabar con o, por lo menos, disminuir, los abusos de las órdenes que se habrían alejado de la regla original, relajando las normas.

¹³⁸ Los alumbrados (o dejados) practicaban el iluminismo (o alumbradismo) que, aunque con raíces comunes, se diferenciaba del recogimiento que sí estaba aceptado por la ortodoxia. Los alumbrados defendían un abandono del cuerpo, una religión interior que promovía la inspiración divina, sin intermediarios, la espiritualidad afectiva, la libre interpretación de los Evangelios y la vuelta al cristianismo original. Estos se solían reunir en grupos de personas, llamados conventículos, con los que podían practicar su visión de la religión. Aunque los grupos de alumbrados no tenían realmente una doctrina específica común, todos compartían la creencia de que cualquier persona, incluidas las mujeres, era capaz de entender las Escrituras al ser inspirada o “iluminada” por el Espíritu Santo (Weber, 1996). Generalmente durante la primera mitad del siglo XVI, el Santo Oficio calificará con el término de alumbrados también a personas sospechosas de comulgar

de 1525 promulgado por el Inquisidor general Alonso Manrique oficializa su condena y persecución. El Santo Oficio español, curtido en la persecución de grupos de falsos conversos judíos y moriscos, no tendría demasiados problemas en perseguir con dureza a estos grupos de personas cuyas prácticas consideradas heterodoxas y anticlericales podían poner en peligro la persistencia de las instituciones eclesiásticas.

La existencia y especial actuación de la Inquisición en España se debe al contexto concreto vivido desde finales de la Edad Media, con una gran presencia de cristianos nuevos debido a las conversiones judías (sobre todo desde el siglo XIV), los edictos que forzaron la conversión de mudéjares (la Pragmática de 1502) y que incluso decretaron finalmente expulsión de judíos (1492) y moriscos (1609-1613). Por tanto, esta institución de control estaría especialmente activa en tierras peninsulares. De hecho, estos nuevos cristianos judeoconversos, debido a su reciente (y forzosa) conversión, podrían estar más abiertos a las nuevas corrientes de pensamiento. Como explica Bataillon, (1979) “los cristianos nuevos venidos del judaísmo constituyeron un terreno de elección para las nuevas tendencias morales y místicas que la revolución espiritual del siglo XVI oponía al formalismo ceremonial” (p. 49). También Elvira Melián (2013) hablando en concreto del contexto de Toledo, donde las tres religiones, musulmana, judía y cristiana habían estado presentes durante los últimos siglos de historia del país, comentaba que “durante el siglo XVI la ciudad posee una significativa comunidad judeoconversa que, en su conjunto, muestra avidez por una espiritualidad más pura, y busca una renovación religiosa.” (p. 102). En definitiva, en este contexto concreto y específico de España, la Inquisición tendrá un gran papel como institución de control y censor, incluso antes de la llegada de las ideas reformistas, por lo que estará en cierta manera preparada para actuar con eficacia ante una posible falta de ortodoxia católica en la sociedad.

Como consecuencia de las acciones inquisitoriales, se puede establecer una división del siglo XVI en España en dos mitades separadas por el año 1559 como punto de inflexión. Ese año se llevaron a cabo los espectaculares autos de fe contra los luteranos de Valladolid y

con las ideas de Erasmo o Lutero (con los que tenían algunos puntos en común). Como indicó Francisco Javier Sedeño (2005) “pronto se colgarán tres apelativos: alumbrados (o iluminados), erasmistas y luteranos, sin distinciones ni consideraciones. Las fronteras teológicas eran imprecisas y, por ello, los manuales para inquisidores no diferenciaban matices.” (p. 175-176).

Sevilla¹³⁹, el Inquisidor general Fernando de Valdés (1483-1568) publicó el Índice de libros prohibidos y además se prohibió estudiar en universidades extranjeras (Rodríguez-San Pedro, 2015: 77). A partir de ese año los autos de fe se moderarían en espectacularidad, considerando que el luteranismo había sido “extirpado” (Egido, 2017: 19). Como indicaba Ricardo García Cárcel (1998), a partir de esa fecha se pasa “de la represión a la reprensión, de la Inquisición espectacular de los autos de fe resonantes a una Inquisición más discreta, mediocre y silenciosa” (p. 58).

Sin embargo, no solo se observan (y persiguen) corrientes heterodoxas, sino que, como se señalaba, ya desde la primera mitad del siglo se habían comenzado a desarrollar unos ideales de reforma interna dentro de la propia sociedad católica. Ideales que se mantuvieron dentro de la ortodoxia y que se manifiestan principalmente en la creación y reforma de diversas órdenes religiosas. Una de las primeras órdenes en aplicar de manera más estricta esos ideales de pobreza propios de las órdenes mendicantes y de rigor y acatamiento de la regla sería la franciscana con su rama descalza, promovida por Cisneros. Este rigor sería “posteriormente emulado por otras familias religiosas de entre las que destaca la reforma/fundación del Carmelo descalzo (1562), realizada por Santa Teresa de Jesús y San Juan de la Cruz” (Martínez de Vega, 2000: 157), reforma que tendrá gran protagonismo en la sociedad no solo por la orden creada si no por la fama de Teresa de Jesús, venerada y tomada como ejemplo y modelo de religiosa incluso para las monjas de otras órdenes. Prueba de su gran fama fue su rápida canonización por la Iglesia tras su muerte¹⁴⁰.

También en el año 1534 se funda en Francia la orden de la Compañía de Jesús de San Ignacio de Loyola, que tiempo después, en 1540, Pablo III hace oficial mediante la bula *Regimini militantis ecclesiae* (Por el gobierno de la Iglesia militante). De esta manera los jesuitas comenzaron a crecer y se extendieron con rapidez. Defendiendo una obediencia férrea a la autoridad papal (Jiménez Sureda, 2005: 166), con una estructura jerarquizada y sin tener la obligación de realizar rezos en comunidad, fueron la fuerza más adecuada para ayudar en la evangelización de los nuevos territorios conquistados y la educación y difusión del dogma católico a través de sus escuelas. Esta orden también tuvo un gran protagonismo a lo largo

¹³⁹ En 1559 se llevaron a cabo una serie de públicos y llamativos autos de fe contra grupos de supuestos protestantes luteranos localizados en Valladolid (en torno al doctor Agustín de Cazalla) y Sevilla (donde había predicado el doctor Egidio) que incluyó la condena de numerosos hombres y mujeres pertenecientes al clero.

¹⁴⁰ Santa Teresa murió en 1582 fue beatificada en 1614 y canonizada en 1622.

de la Edad Moderna, siendo objeto de críticas en numerosas ocasiones que le llevaron incluso a su supresión temporal a finales del siglo XVIII (siendo restaurada en 1814).

Por su parte, en Inglaterra, los deseos de reforma bajomedievales vienen protagonizados sobre todo por la figura de John Wycliffe (c.1324-1384). Educado en Oxford, fue crítico con la Iglesia y fundador del movimiento de los Lolardos, además realizó una de las primeras traducciones al inglés de la Vulgata y es considerado precedente directo de la Reforma. Wycliffe defendió la necesidad de que la Iglesia abandonara sus riquezas y promovió la importancia de las Sagradas Escrituras, inspirando una mayor independencia del poder civil frente al poder del Papado. Sin embargo, el movimiento fue finalmente declarado hereje en el Concilio de Constanza (1414-1418)¹⁴¹ y los lolardos fueron reprimidos con dureza. Incluso todavía en el siglo XVI bajo el reinado de Enrique VIII se dieron juicios de condena a hombres acusados de ser lolardos.

Entrando ya en el siglo XVI, por lo que se refiere a la posible popularidad de Erasmo y las proposiciones humanistas cristianas que este defendía, se sabe que entre 1511 y 1514 Erasmo viaja a Inglaterra en diversas ocasiones, primero a Oxford y más tarde también acude al recién fundado *Christ's College* de Cambridge. Gracias a estos viajes trabaría amistad con Tomás Moro (1478-1535), convirtiéndose los dos humanistas en buenos amigos, cuya amistad continuó tiempo después de que Erasmo dejara el país, lo que se atestigua gracias a la correspondencia entre ellos intercambiada. Tanto Moro como John Colet (1467-1519) serán dos de los grandes y reconocidos humanistas de la primera mitad del XVI en Inglaterra.

Moro, de gran influencia en la corte de Enrique VIII, dio a sus hijos e hijas¹⁴² una educación clásica de tipo humanista (latín, griego, aritmética, filosofía, teología y astronomía). Sin ir más lejos, Margaret Roper, su hija mayor, que habría recibido tal educación, fue considerada una mujer de gran cultura por sus contemporáneos, fue escritora y traductora de obras como

¹⁴¹ Convocado con el objetivo de acabar con el Cisma de Occidente, este sería uno de los primeros intentos de reforma de la Iglesia desde dentro. En este Concilio se condenaron los escritos de John Wycliffe, pero también se llevó a cabo el proceso contra Jan Hus (reformador checo cuya muerte en la hoguera llevaría a sus seguidores a iniciar una revuelta contra la Iglesia) y se estableció la autoridad conciliar como mecanismo regulador de la Iglesia, que debería convocarse como mínimo cada 10 años, además de establecer nuevas penas contra la corrupción del clero.

¹⁴² La educación que Moro decidió dar a sus hijas es especialmente relevante teniendo en cuenta que vivieron en un momento en que a las mujeres no solían tener acceso a tales conocimientos. Se ejemplifica así esa promoción humanista por la extensión de la educación en la sociedad.

el *Precatio Dominica* de Erasmo con el que también, al igual que su padre, mantuvo comunicación epistolar.

Moro, el gran humanista inglés autor de diversas obras como la popular *Utopía* (1516), llegó a ser nombrado Lord Chancellor (miembro principal del Consejo) en 1529 en sustitución del cardenal Wolsey, convirtiéndose en el primer laico en ostentar este puesto. Sin embargo, se vio en la obligación de dimitir del cargo poco después, en 1532, por no poder apoyar al rey en su insistencia por conseguir la nulidad matrimonial con Catalina de Aragón. Tomás Moro fue entonces presionado para que cambiara su postura, pero siempre se mantuvo firme en su decisión de no apoyar el Acta de Supremacía, por lo que fue encerrado en la Torre de Londres y condenado en 1535 por alta traición. Finalmente fue decapitado a pesar de la intervención del papa y del emperador¹⁴³.

Los problemas habían comenzado a finales de la década de los 20, cuando irrumpió en la escena política la figura de Ana Bolena, educada en Francia y defensora de una nueva religión evangélica. Enrique VIII, que no había podido tener hijos varones con su mujer, Catalina de Aragón, manifestó deseos de conseguir el divorcio para poder volverse a casar. De esta manera se inicia un proceso que acabaría con una ruptura tanto política como ideológica en el gobierno, por entonces controlado por el cardenal Thomas Wolsey. Partidarios de Catalina de Aragón, partidarios del divorcio, partidarios de Thomas Wolsey y sus oponentes se enfrentan dando lugar a un clima político muy inestable. Esta crisis fue la que precipitó las decisiones que llevarían a Inglaterra a romper con Roma.

Tras la caída Wolsey, Thomas Cromwell se alza como principal colaborador y artífice del desarrollo de los acontecimientos y actas parlamentarias subsiguientes, siendo mano derecha de Enrique VIII (llegaría a ser presidente de la Cámara Privada) y su principal ministro. También el nuevo arzobispo de Canterbury desde 1533 Thomas Cranmer, partidario de Ana Bolena, colaboró desde una posición privilegiada, pues ostentaba uno de los principales cargos eclesiásticos del país, con las decisiones que condujeron al cisma. En 1532 fue exigida la sumisión del Clero, presentada en la Convocatoria de Canterbury y aprobada por el Parlamento en 1534, mediante la cual el clero eclesiástico no podría tomar decisiones o crear leyes al margen de la autoridad civil del rey. También en 1532 se promulgó la *Act in*

¹⁴³ Tomás Moro fue ejecutado por alta traición el 6 de julio de 1535.

Conditional Restraint of Annates, que reducía hasta casi su desaparición unos impuestos eclesiásticos (anatas) recogidos para ser enviados a Roma.

Estos movimientos políticos son los que han llevado a la historiografía a plantearse si la Reforma en el caso inglés provendría desde el poder¹⁴⁴ (Jack J. Scarisbrick, 1985; Barbara Harris, 1993; Teófanos Egido, 2010; Arcuri, 2019), sería una exigencia de un pueblo descontento con la Iglesia (Elton, 1976) o, como se piensa más recientemente, sería el resultado de una situación mucho más compleja en la que se combinaron necesidades de cambio, intereses políticos y económicos y un contexto favorable.

A pesar de los historiadores que indican que la Reforma fue promovida e impuesta desde el poder, Joan Bada (2002) en su introducción a las cartas de Tomás Moro¹⁴⁵, apoyándose en declaraciones del historiador Geoffrey R. Elton, defiende la existencia de un cierto anticlericalismo desarrollado en algunas capas de la sociedad inglesa (especialmente burgueses artesanos y propietarios), que empezaban a sentir antipatía e incluso odio contra las instituciones eclesiásticas por su control del poder y gran número de propiedades. Sin embargo, el estudio de los testamentos escritos por la población inglesa en el tiempo inmediatamente anterior a la Reforma, realizado por Scarisbrick (1985) indica que una gran mayoría de la población continuaba apoyando las tradiciones religiosas, legando propiedades y ciertas sumas de dinero a las instituciones eclesiásticas y pidiendo misas por su muerte. Si bien no es prueba suficiente para hablar de la ortodoxia real y efectiva de la población, sí es bastante para comprender que los ingleses a principios del XVI, en su lecho de muerte, seguían confiando en la posibilidad de salvación por mediación de la Iglesia católica. También existen cifras que pueden resaltar un cierto apoyo o, por lo menos, conformismo de la población hacia el clero, pues Inglaterra, que estaba dividida en dos provincias eclesiásticas: Canterbury y York, y 17 obispados, contaba con aproximadamente 350 casas religiosas, por lo que el número de clérigos era bastante numeroso: “unos diez mil clérigos seculares y unos cinco mil regulares” (Bada en la Introducción a Tomás Moro, 2002: 12)¹⁴⁶.

¹⁴⁴ Scarisbrick (1985) por ejemplo llegó a afirmar que el pueblo inglés no quería la Reforma y además tardó mucho en aceptarla (p. 1).

¹⁴⁵ Tomás Moro, (2002) *L'agonia de Crist. Cartes des de la Torre*. Introducció de Joan Bada, traducció d'Assumpta Tomàs. Clàssics del Cristianisme, 92. Barcelona: Proa.

¹⁴⁶ Tomás Moro, (2002) *L'agonia de Crist. Cartes des de la Torre*. Introducció de Joan Bada, traducció d'Assumpta Tomàs. Clàssics del Cristianisme, 92. Barcelona: Proa.

A pesar de todo, la política jugó un papel primordial en la ruptura. Los deseos de que la Iglesia y el clero se sometieran antes al rey que al papa, deseos ya manifestados por los lolardos en el siglo XIV, estaban presentes y marcaron el rumbo de muchas de las disposiciones y decisiones tomadas por las instituciones civiles. En definitiva, y como explicaba Teófanos Egido (2010), lo que se puede afirmar es que, la Reforma inglesa no partió directamente de reformadores teológicos que manifestaron exigencias y divergencias dogmáticas, sino de una serie de imposiciones políticas y leyes cuyas consecuencias derivaron en la ruptura de relaciones con la Iglesia Romana y la subsiguiente regulación de cánones propios. El hecho de que Inglaterra acabara haciéndose protestante habría sido, por lo tanto, la consecuencia de la Reforma, no la causa directa de la misma.

Finalmente, tras los cambios iniciales a principios del siglo, en la segunda mitad del XVI (identificado en España con el reinado de Felipe II), se manifiesta en Europa el tiempo de la confesionalización¹⁴⁷, período en el que, tras la ruptura de la cristiandad, las distintas confesiones religiosas se ven obligadas a formular y establecer claramente sus dogmas, insistir en la educación de clérigos y laicos a través de diversos instrumentos de educación e imponer una disciplina social que implicó el desarrollo de instituciones de control y censura. Todo ello terminará por configurar una identidad nacional relacionada de forma directa con la confesión religiosa de sus dirigentes, pues las autoridades seculares jugaron un gran papel en la persecución de una homogeneidad interna ya que la diferencia podía llevar a la disidencia y a la conspiración. Gracias a la ortodoxia emanada de Trento, en la monarquía hispánica se implementó la confesionalización de la monarquía como método para reforzar también el poder de la corona a través del disciplinamiento social (Abadía, 2017: 26). Se observa entonces una Europa cuya sociedad debió aceptar una serie de cambios religiosos, entenderlos e interiorizarlos, proceso que llevó un tiempo de adaptación y para el que se hizo necesario crear instituciones de control y adoctrinamiento que utilizaron toda una serie de recursos legales, penales, literarios, artísticos, entre otros (Floristán, 2015: 103). A lo largo de este tiempo, y como consecuencia de ese periodo de adaptación (resultado del proceso de confesionalización), se puede observar en la religiosidad de las personas unas fronteras poco definidas y móviles, muchas veces negociadas e interpretadas de forma personal, donde en

¹⁴⁷ Término que se utilizó desde los años 70 por la historiografía alemana, gracias a las aportaciones de Wolfgang Reinhard y Heinz Schilling (Candau, 2020: 70) y que posteriormente se adaptaría y extendería, no exento de críticas.

ocasiones llegó a transgredirse la norma, debido a la dificultad de distinguir entre lo permitido y lo prohibido (Palomo, 2016).

4.1.2 Las reformas en Europa

A pesar del contexto propicio y del posible clima de crispación que ya existía entre el pueblo, los grandes movimientos de reformas protestantes que afectan a la religiosidad de la sociedad fueron iniciados por Martín Lutero (1483-1546) tras dar lugar a un gran debate con sus famosas 95 tesis (1517), muy críticas con la Iglesia del momento por sus abusos y corrupción, sobre todo con el tema de las indulgencias. La disconformidad y descontento de gran parte de la población y los intereses políticos y económicos de los incipientes estados modernos se combinarían inexorablemente en un proceso que llevaría a la fatal ruptura.

Los acontecimientos, tratados y disputas escalaron con rapidez, de manera que ya en 1520, mediante la bula *Exurge Domine*, el papa León X exigió a Lutero que se retractara de gran parte de sus críticas bajo pena de excomunión, a lo que este se opuso (llegando a quemar públicamente la bula), por lo que fue excomulgado mediante la bula *Decet Romanum Pontificem* de 1521. Ese mismo año, durante la Dieta de Worms, Lutero fue invitado de nuevo a renunciar a sus palabras, lo que volvió a rechazar. Por ello, el 8 de mayo, y tras huir de Worms hacia el castillo de Wartburg, es declarado prófugo y hereje mediante el Edicto de Worms y se prohibió formalmente la difusión de sus obras en todos los territorios católicos. De esta manera la ruptura de la Iglesia se hizo oficial, pues algunos príncipes alemanes decidieron aplicar las medidas mientras que otros no, por lo que “su aceptación o rechazo dividirá a Alemania en partidarios y enemigos de la nueva fe” (Egido, 2010: 57).

Lutero, monje agustino, había estudiado teología y fue profesor en la Universidad de Wittenberg, impartiendo la asignatura de enseñanza de la Biblia, por lo que su conocimiento de las Sagradas Escrituras era amplio y preciso. Además de los numerosos tratados y obras que Lutero escribió para exponer y defender sus posiciones ya fuera contra Roma, Erasmo o Zwinglio, entre otros, también emprendió la tarea de traducir la Biblia al alemán, lo que coincidía con la idea de la extensión del conocimiento de las Sagradas Escrituras.

Su teología, que giraba en torno a una visión pesimista de la naturaleza humana, se puede resumir en los siguientes puntos: una defensa de la justificación por la fe, es decir, restaba valor a las obras propias y a la meritocracia propia del catolicismo para alcanzar la salvación.

La clave residía en la salvación inspirada por la gracia de Dios, mediante la fe en Cristo y la redención llevada a cabo con su sacrificio. De ahí que el culto a los Santos, a la Virgen o a las reliquias se consideren innecesarios. Promueve el concepto de sacerdocio universal acabando así con la vida monástica y las órdenes religiosas y, por tanto, con esa separación entre laicos y clero. Todos los cristianos, mediante la lectura y conocimiento de las Sagradas Escrituras, auténtica fuente de autoridad, podían entender la palabra de Dios, sin intermediarios. De los sacramentos solo aceptará dos: el bautismo y la eucaristía. Sin embargo, la eucaristía propia de los católicos se basaba en la idea de la transustanciación (conversión del pan y el vino en auténtico cuerpo y sangre de Cristo), mientras que Lutero defiende la consustanciación, es decir, la coexistencia de las dos sustancias: el pan y el vino, y el cuerpo y la sangre de Cristo, respectivamente. Además, la eucaristía no se consideraba como una renovación del sacrificio de Cristo, que había de ser único e irrepetible. En cuanto a la liturgia, se defiende el alemán para predicar (frente al latín de la Iglesia católica) y se pone especialmente en valor la música (cánticos de salmos e himnos), lo que también diferenciaría desde entonces las celebraciones de las Iglesias protestantes frente a la católica.

En 1530 se celebró la Dieta de Augsburgo, donde se leyó la Confesión de Augsburgo, elaborada por Felipe Melanchthon (1497-1560), uno de los principales líderes de la Reforma en ausencia de Lutero. Con este documento se pretendía poner sobre la mesa los principales puntos defendidos por los protestantes, muchos de ellos coincidentes con los católicos, para intentar llegar a una cierta concordia entre ambos bandos. Sin embargo, el intento fracasó y el conflicto entre los territorios defensores de las distintas confesiones fue imparable.

Lutero murió en 1546, habiendo dado lugar a una confesión todavía inestable, sumida en conflictos y debates teológicos. No será hasta 1580 con la publicación del *Libro de la Concordia* que se llegará a una unificación teológica a través de cierto consenso. Como indica María Luisa Candau (2020), en este libro, compendio de diversos textos luteranos publicados desde los años 20, “se contiene el canon definitivo del luteranismo” (p. 81). En esta obra se reitera, entre otras cosas, la doctrina de la justificación por la fe, negando el libre albedrío y los méritos de las buenas obras; el rechazo a los votos monásticos, la aceptación del matrimonio de sacerdotes; la celebración de la eucaristía (como reunión de fieles, pero no como repetición del sacrificio de Cristo) mediante la consustanciación y la validez del bautismo. También rechazaban el culto a los santos, las reliquias e imágenes, la existencia

de cofradías, de indulgencias, del Purgatorio y la autoridad del papa, reforzando al mismo tiempo la obediencia a los príncipes.

Sin embargo, si bien la Reforma como tal daría comienzo con Lutero, este no fue el único en desarrollar una teología y un dogma que rompería con la Iglesia católica. Muchas otras figuras comienzan a surgir a tenor de los acontecimientos iniciados por el alemán, alzando la voz con reformas propias, más o menos similares, inspiradas por las mismas necesidades de cambio. Por ejemplo, en Suiza, Uldrych Zwinglio (1484-1531) fue el encargado de liderar la temprana reforma en el cantón de Zúrich, la cual sirvió de ejemplo para reformas posteriores como la calvinista y la de los anabaptistas (muy a su pesar).

Zwinglio, influido por las ideas de Erasmo y una vez ordenado sacerdote, tras abandonar la ciudad de Glaris, sería destinado a la colegiata de Zúrich como predicador, donde inició su Reforma, expuesta en sus 67 tesis que presentaría en 1523 y que serían aceptadas por el gobierno civil de la ciudad. Estas reformas implicarían reformas dogmáticas y sociales, ya que se pondría el foco en la atención a los pobres, mediante la secularización de bienes eclesiásticos y la educación de los jóvenes, sobre todo en la Sagrada Escritura (Egido, 2010). Entre otras cosas, la reforma implicó el rechazo de los símbolos propios de la Iglesia católica, desde las imágenes, reliquias o procesiones a los sacramentos, como la eucaristía en la que la presencia de Cristo no era más que simbólica (negando así tanto la transustanciación como la consustanciación). Se niega la existencia del Purgatorio y se abolen las órdenes religiosas y congregaciones. La Biblia sería única fuente de autoridad en materia de fe y comportamientos y se rechaza también la necesidad de mantener el celibato entre los sacerdotes.

Sin embargo, la dificultad que encontraría para expandir su Reforma se tradujo en conflictos contra diversos cantones que acabarían convirtiéndose en batallas, donde finalmente moriría (batalla de Kappel en 1531), a pesar de haber sido antaño un firme defensor de la paz. Sucedió por Heinrich Bullinger (1504-1575), Suiza quedaría desde entonces dividida entre la parte católica y la reformada.

No obstante, fue Juan Calvino (1509-1564) uno de los reformadores con más trascendencia cuyas ideas lograron asentarse y expandirse mejor por Europa. Nacido en Francia y licenciado en derecho, tuvo que escapar a Basilea ante las persecuciones de protestantes que se estaban llevando a cabo por los franceses. Será entonces cuando escriba la *Institución de*

la religión cristiana (1536), donde exponía su ideología reformada y gracias a la cual adquiriría fama entre los círculos protestantes.

En el mismo año de 1536 Calvino llega a Ginebra donde conoce a Guillermo Farel (1489-1565), francés como él, quien antes de su llegada ya había estado intentando expandir en dicha ciudad la fe reformada. Aunque se empezaron a tomar medidas a favor del establecimiento de una fe protestante, lo cierto es que las disposiciones más severas que tanto Farel como Calvino intentaron imponer, hicieron que se iniciara una cierta resistencia de la población que acabaría provocando su huida de la ciudad en 1538. Calvino entonces se instala en Estrasburgo, pero poco después, en 1541 volverá a Ginebra, llamado por los grandes comerciantes que controlaban la ciudad, los cuales le entregaron el poder como guía espiritual.

Calvino entonces creó una nueva estructura para la Iglesia en Ginebra (transformada en una ciudad-Iglesia o Nueva Jerusalén), una Iglesia visible y bien organizada¹⁴⁸ que caracteriza el asentamiento de su Reforma. Esta organización incluía también un importante instrumento de represión: el Consistorio, que actuaría de un modo similar a la Inquisición de los países católicos, controlando la moralidad de la población y persiguiendo a los disidentes. Se impusieron severas medidas de control moral y de comportamiento, como la prohibición de actividades ociosas como el juego, el baile o el alcohol y el control de las lecturas. La virtud se convierte en ley. Así, el rigor impuesto por la Reforma de Calvino fue uno de los elementos que más destacó de dicho proceso (Egido, 2010: 126-128).

En 1542 en Ginebra crea su catecismo que le servirá para expandir y enseñar los principios doctrinales de su fe. Calvino tiene una visión predominantemente pesimista, negativa del ser humano, abocado irremediabilmente al pecado, de ahí las severas medidas de rigor moral. Sin embargo, de su doctrina, uno de los puntos que más destaca y la diferencia de las demás Iglesias evangélicas es el dogma de la predestinación. Según esta idea, todos los hombres nacían ya con un destino marcado, bien la condena, bien la salvación. Por lo tanto, ninguna obra que se realizara en vida podría cambiar su inexorable destino tras la muerte. Sin embargo, el ser capaces de llevar una vida cristiana, humilde, de rigor, de acuerdo con los preceptos de la religión, servía como muestra de haber sido elegidos para la salvación. De

¹⁴⁸ Se crearon cuatro ministerios: el de los Pastores o ministros, el de los Ancianos, el de los Diáconos y el de los Doctores.

esta manera se evitaba la degeneración moral y de comportamiento de una población que debía asumir como inmutable su destino final.

Uno de los fundamentos doctrinales de la fe calvinista es la existencia de un Dios omnipotente que “cual monarca absoluto, ejerce su señorío ilimitado y sin resquicios sobre el hombre, al que no le queda más opción que el compromiso por la gloria y la honra de su señor” (Egido, 2010: 125). Defiende los sacramentos del bautismo y la cena (eucaristía), en su caso sosteniendo la presencia real de Cristo en espíritu (no corporal como en la consubstanciación luterana) y también el dogma de la Trinidad (por el cual pensadores antitrinitarios como Miguel Servet serían ejecutados en la misma ciudad de Ginebra). Insiste y perpetúa, al igual que hace la doctrina luterana, la obediencia total a los padres (de acuerdo con el cuarto mandamiento de la Iglesia Católica que para los calvinistas será el quinto) y, por extensión, a las autoridades civiles. La asistencia a misa y la educación en escuelas se hace obligatoria, procurando así que toda la comunidad comprenda y comparta los preceptos de la fe. Finalmente, cabe destacar la importancia dada a las Sagradas Escrituras, coincidiendo con el resto de las religiones protestantes en considerarla como fuente de autoridad y fe.

La religión calvinista se extendió poco a poco a lo largo del siglo por diferentes territorios europeos como Francia, Países Bajos y Escocia. En este último territorio, sería John Knox (1505-1572) el encargado de predicar y proyectar la reforma inspirada en la de Calvino, dando así origen a la Iglesia presbiteriana.

Por último, una de las tendencias que también se originan a raíz de las ideas reformadas del siglo XVI sería la de los anabaptistas, que estarían formados en realidad por diversos grupos¹⁴⁹ con ciertos puntos o creencias en común, como el rechazo de intermediarios e Iglesias organizadas o visibles, dando lugar a una cierta anarquía; la creencia de ser los elegidos de Dios y, sobre todo, el rechazo al bautismo de los niños y recién nacidos. En el bautismo de los adultos¹⁵⁰ se manifestaba precisamente su condición de elegidos.

Los anabaptistas promoverían un cristianismo igualitario y subversivo, con una defensa de la comunidad de bienes, contra las clases altas. Así mismo, se guiarían por proposiciones milenaristas y escatológicas, deseando la llegada de Cristo y el triunfo de los justos. Por todo

¹⁴⁹ Según María Luisa Candau (2020) serían más de cuarenta sectas o grupos (p. 96).

¹⁵⁰ De ahí su nombre: ana-baptistas (re-bautizados).

ello, las peligrosas y radicales proposiciones anabaptistas fueron rechazadas por todas las Iglesias del momento, tanto reformadas como católicas, sufriendo persecuciones y condenas en casi todos los territorios de la Europa occidental, pues ponían en peligro la subsistencia del orden establecido.

La primera manifestación de este radicalismo se observó en la Guerra de los campesinos alemanes (duramente criticada por el propio Lutero), siendo uno de sus líderes el sacerdote Thomas Müntzer (1489-1525), predicador con ideas de base anabaptista que logró agitar al pueblo con un lenguaje revolucionario y milenarista en el que se destacaba el triunfo de los más pobres y campesinos contra las clases altas de príncipes y señores¹⁵¹. Müntzer moriría ejecutado durante los conflictos que tuvieron lugar por la Guerra de los campesinos, en 1525.

Por su parte, en 1534 en la ciudad de Münster (Westfalia) en la Alta Renania, se dio uno de los procesos de corte milenarista más destacados del periodo por haber conseguido triunfar, estableciendo, tras una rebelión, una comunidad teocrática bajo la idea de crear una Nueva Jerusalén. Los líderes de esta revuelta serían primero Jan Matthys (1500-1534) y después su discípulo, Jan van Leiden (1510-1536). El gobierno de este último tomó una deriva radical, imponiéndose medidas extremas como la poligamia obligatoria, la supresión de la moneda o la abolición de la propiedad privada. Sin embargo, diversos problemas internos, unidos a la acción del príncipe y obispo Franz von Waldeck (1491 – 1553), terminarían con este reino en 1535.

Finalmente, la comunidad anabaptista fue reorganizada por el antaño sacerdote católico de origen holandés Menno Simons (1496-1561), de quien tomaría su nombre la comunidad de los menonitas. El anabaptismo predicado por este grupo retornaba a la original idea pacifista tras el fracaso del resto de iniciativas que se habían visto condicionadas por la violencia de sus acciones. Por último, otro reformador de corte anabaptista sería Jacob Hutter (1500-1536) que daría lugar a la hermandad huteriana.

En España, sin embargo, la Reforma como tal de raíz protestante no se llegaría a desarrollar. Algunos de los diversos motivos que los historiadores han dado a lo largo del tiempo para explicar el por qué en países como España la Reforma no triunfó serían que esta va a negar la mayoría de las tradiciones de una población muchas veces inculta, poco conocedora de la

¹⁵¹ En contraposición con las ideas protestantes de Lutero, y más tarde anglicanos, que reforzaban la obediencia al poder civil.

doctrina religiosa, donde predominarían todavía algunos cultos y prácticas precristianas. La llamada Contrarreforma, por el contrario, de algún modo sí logró adaptarse a ellas, acogiendo estas tradiciones de manera que la imposición se produjera de una forma natural y aceptada. En definitiva, “una mejor adaptación del catolicismo a la realidad le ha permitido no sólo sobrevivir, sino obtener un éxito que contrasta con el fracaso de la Reforma” (Fernández Terricabras, 2007: 131). El éxito de la Reforma católica se debió en parte a que supo adaptarse mucho mejor a los fieles, sabiendo responder a sus aspiraciones. Además, muchos fieles fueron también conscientes de los cambios que estaban sucediendo en las altas jerarquías y es posible que, ante estos movimientos, llegaran a albergar la esperanza de renovación de la Iglesia cuyos problemas provocados, entre otras cosas, por un clero poco preparado y de moral relajada eran más que notorios.

Aunque la religiosidad nunca puede ser uniforme en todo el territorio. Hubo lugares con una mayor predominancia de tradiciones y costumbres precristianas donde el adoctrinamiento fue más bajo y el clero era más inculto; y otros lugares con un desarrollo mayor del conocimiento y las prácticas religiosas católicas. Por ejemplo, algunos autores citan como muestra del primer caso el territorio de Cádiz¹⁵² o Galicia¹⁵³, sobre todo en su zona rural; y, por el contrario, Castilla como ejemplo de aquellos lugares donde la implantación religiosa fue mucho mayor. Incluso dentro de estos mismos territorios, es necesario distinguir la zona urbana, con mayor penetración de ideas gracias a las comunicaciones y redes de intercambio, y la zona rural, apartada y muchas veces incomunicada, lo que dificultó en gran medida la introducción de las ideas modernas ya fuera de un bando o de otro. Tomás Mantecón (1990), analizando el caso de Cantabria, explicó que la Contrarreforma debe considerarse un fenómeno principalmente urbano. Para conseguir la penetración de las ideas contrarreformistas en el mundo rural, la Iglesia se apoyaría, entre otras cosas, en la acción de las órdenes mendicantes, que se utilizaron como instrumento para difundir el programa contrarreformista (Mantecón, 1990: 223).

¹⁵² Arturo Morgado (1994) indica que, en líneas generales, la situación espiritual de los fieles en Cádiz era bastante mala a causa de una deficiente red parroquial, la tardía implantación de las órdenes regulares, la pobreza generalizada de la Iglesia gaditana entre otras cosas. Por lo que la “re Cristianización” de las masas que pretendía la Reforma, fue lenta y difícil. Por ello, se sabe que aun a finales del XVI persistían numerosos abusos y supersticiones.

¹⁵³ Por ejemplo, basándose en un estudio de Kamen de 1993, Arturo Morgado (2007) afirma que existieron zonas en las que predominaba la ignorancia religiosa y se seguían practicando ritos precristianos debido a una superficial cristianización como en algunas zonas de Cataluña, Asturias, Andalucía o Galicia. También Fernández Terricabras (2007) comentó el problema de la implantación católica en Galicia.

Historiadores como Arturo Morgado (2007) inciden en que el fracaso de la Reforma, es decir, la baja penetración de sus ideas se debe en gran parte a que el clero pretridentino era un clero inculto en el que existía un gran absentismo y poca preocupación religiosa o moral. Este autor destaca como ejemplos de lo señalado el clero de Barcelona o Valencia. En definitiva, una baja profesionalidad del clero, estudiada por varios historiadores, que llevaría a que las ideas no penetraran con tanta fuerza, ya que eran ellos precisamente los encargados de dirigir las almas con sus prédicas y sermones. En consecuencia, los feligreses presentaron una obvia ignorancia religiosa, llegando a desconocer muchas veces las oraciones básicas. Esto último se puede constatar gracias, por ejemplo, a los juicios inquisitoriales que siempre darían comienzo con un interrogatorio sobre el conocimiento de las oraciones básicas. De esta manera, es posible observar cómo este conocimiento pasa de ser muy bajo en la mayoría de los casos, a aumentar en gran medida tras la aplicación del Concilio de Trento (Morgado, 2007). Por tanto, la educación religiosa (tanto del clero como de feligreses) se reforzará en cualquier caso con las medidas tridentinas.

Por su parte, sobre la penetración de ideas protestantes es también relevante señalar la interpretación extraída del riguroso análisis sobre la influencia de Erasmo en España realizado por Marcel Bataillon (1979), que le llevaría a afirmar “que el erasmismo haya hecho aquí las veces de Reforma protestante” (p. 804). Es decir, según el historiador, en España la primera etapa de la Reforma protestante no se establecería como tal, dado que, en su especial contexto, ya existían grupos autóctonos de alumbrados que, con influencias erasmistas, abogaban, entre otras cosas, por principios de reforma similares a las propuestas por las ideas luteranas (como por ejemplo la lectura de las Sagradas Escrituras, críticas a la corrupción de la Iglesia, una espiritualidad afectiva e interior, con mayor predominancia de la oración mental y el recogimiento que la oración externa y ritual, la vuelta al cristianismo original y primitivo, etc.). De esta manera, el terreno ya estaría abonado y ocupado por determinadas ideas que fueron reprimidas con dureza por la Inquisición. Pese a todo, finalmente los procesos de mediados de siglo en Valladolid y Sevilla señalan la penetración y persecución en ciertos círculos de las ideas luteranas.

En el caso de Inglaterra, sin embargo, si bien la ruptura con Roma fue definitiva, la Reforma fue progresiva. Enrique VIII había sido educado en la religión católica, por lo que tras la separación de la Iglesia Romana no impondrá cambios especialmente dogmáticos en su Iglesia, cuya principal medida fue imponer la obediencia al monarca en lugar de al papa. A

través de la influencia de sus ministros protestantes en los años siguientes, y tras un intento de vuelta al catolicismo por parte de María Tudor, será en el reinado de Isabel I cuando la Iglesia anglicana, con sus preceptos de influencia calvinista, se acaben de asentar. La Iglesia anglicana que resultaría de los cambios y modificaciones que se dieron a lo largo del siglo habría tomado prestados, por tanto, elementos doctrinales y organizativos tanto del conocido catolicismo, como de las nuevas corrientes reformadas (Arcuri, 2019: 58).

4.1.2.1 Puntos en común y divergencias

Si algo se puede destacar como rasgo común a la gran mayoría de reformas del siglo XVI es su apuesta por una espiritualidad afectiva e interior, que rechazaba la corrupción del clero, el exceso de ritualismo y reclamaba los principios originales del cristianismo primitivo. Otro de los rasgos en común de todas las reformas es la revalorización de las epístolas de San Pablo. Durante el siglo XVI San Pablo y sus epístolas son releídas, reinterpretadas y reutilizadas por la mayoría de las confesiones cristianas, incluyendo la católica, para justificar o avalar sus doctrinas. Así, analizando estas epístolas María Luisa Candau (2020) se refiere al apóstol que “por todas las confesiones, era considerado Apóstol con mayúsculas, San Pablo” (p. 115).

Las distintas reformas dieron lugar a diversas confesiones que se acabaron imponiendo en los diferentes territorios de Europa, generando identificaciones nacionales confesionales. Es decir, la identidad nacional iba de la mano de la identificación con una determinada confesión religiosa, que solía ser la del propio gobernante y que, muchas veces, se impondría a la fuerza, reprimiendo con dureza a los disidentes que quebraban el orden establecido. Por ello, en el siglo XVI se reconoce lo que se ha venido a llamar una Europa de la confesionalización. Las nuevas confesiones se caracterizaron por una negación de la autoridad papal y un refuerzo de la autoridad civil, creando Iglesias nacionales.

Las diversas confesiones tendrían muchos puntos en común, ya que todas se amparaban en la lectura y comprensión de las Sagradas Escrituras y creencias comunes. Sin embargo, es en las divergencias de interpretación de dichas Escrituras y la ceremonia aparejada a ellas, donde se pueden apreciar las principales diferencias. Como indica Montserrat Jiménez Sureda (2005) las diferencias se sostienen por “unas divergencias dogmáticas, doctrinales y litúrgicas” (p. 165).

Por un lado, si bien la Iglesia católica había sostenido la férrea defensa de los 7 sacramentos como base doctrinal mediante la cual se recibía la gracia de Dios, siempre dando prioridad a la orden sacerdotal (asimilada a un incuestionable celibato) por encima del estado matrimonial de los laicos (que además se destacaba como indisoluble); las Iglesias reformadas habían reducido los sacramentos a solo dos imprescindibles: el bautismo (defendido con firmeza por todas las confesiones frente a los anabaptistas) y la eucaristía o santa cena. Sin embargo, el tema de la comunión siempre fue motivo de disputa, defendiendo diferentes dogmas como el de la Iglesia católica con la transustanciación, la luterana con la consustanciación, y la calvinista que defendía la comunión ante una presencia real de Cristo en espíritu (no corpórea).

También, otro de los puntos divergentes sería el culto a las imágenes, reliquias, invocación de los santos, muy extendido e incluso alentado por las instituciones de la Iglesia católica, pero rechazado por los luteranos, anglicanos y, especialmente, por los calvinistas (y zwinglianos) que los consideraban idolatría, basándose en el primer mandamiento. Incluso se encuentran divergencias a la hora de estudiar e interpretar las Escrituras, ya que, para los católicos, esa tarea recaía solo en los sacerdotes y el clero en general, mientras que las Iglesias reformadas promovieron y animaron a una libre lectura de las Escrituras por el pueblo y en lengua vulgar (de la misma manera el culto se realizará en el idioma del pueblo).

Por último, uno de los principales puntos de discrepancia irreconciliable es el de la salvación. La Iglesia católica mantuvo la defensa de la salvación a través de la fe unida a los méritos de las buenas obras realizadas durante la vida, creyendo con firmeza en el libre albedrío de los cristianos (lo cual justificaba la existencia del Purgatorio, las indulgencias, las misas de difuntos etc.). Sin embargo, la confesión luterana sostendrá la doctrina de la justificación por la fe, es decir, que la salvación vendría dada por la gracia de Dios a través de la fe en Cristo y su sacrificio, que supuso la redención de las almas. Los calvinistas llevaron esa justificación al extremo, proclamando la irremediable predestinación de las personas, cuyo inmutable destino venía determinado por Dios desde su nacimiento, restando aún más si cabe la relevancia de las buenas obras, pero promoviendo una vida cristiana que serviría como prueba de su salvación.

4.1.3. La Reforma de Enrique VIII y la creación de la Iglesia Anglicana

En cuanto a la Reforma anglicana, el debate fundamental que se ha venido dando en la historiografía, como ya se ha señalado, es sobre si la misma partió de una necesidad popular cuyo descontento con la Iglesia les hizo manifestar tendencias anticlericales y deseos de ruptura; o, por el contrario, fue una imposición artificial del poder. Esta cuestión difícilmente dirimible ha sido defendida (o negada) de diversas maneras. Una de las mejores aportaciones ha sido la proporcionada por el análisis de las manifestaciones populares y privadas sobre la Iglesia reveladas a través de documentos de origen cotidiano como los egodocumentos, los testamentos, las obras impresas y leídas que se almacenaban en las bibliotecas personales, entre otros.

Sin embargo, un punto que suele encontrar el consenso de los estudiosos es el del papel imprescindible y esencial del poder político en la Reforma. Sin estas necesidades políticas puestas en primer plano desde bien temprano en el siglo, la ruptura y reforma confesional de la Iglesia nacional habrían sido muy diferentes. Como señaló Emidio Campi (2001) la Reforma en Inglaterra “mucho más que en otros países, fue instaurada, guiada, frenada y consolidada por voluntad política de los distintos soberanos” (p. 62).

Como se ha señalado, los problemas políticos de finales de los años 20 llevaron a la ruptura con Roma de los años 30, lo que se hizo oficialmente patente a partir de 1534 con la promulgación del Acta de Supremacía (3 de noviembre de 1534), mediante la cual el Parlamento inglés reconocía a su monarca, Enrique VIII, como jefe supremo¹⁵⁴ y absoluto de la Iglesia en Inglaterra¹⁵⁵. Comienza así la instauración de una Iglesia nacional que se refuerza con los subsiguientes mandatos mediante los cuales se exige un juramento de fidelidad al monarca y se establece la condena de alta traición ante cualquier voz que

¹⁵⁴ “Albeit the king's Majesty justly and rightfully is and ought to be the supreme head of the Church of England, and so is recognized by the clergy of this realm in their convocations [...]” Act of Supremacy, Public Act, 26 Henry VIII, c. 1 en Parliamentary Archives. HL/PO/PU/1/1534/26H8n1.

¹⁵⁵ Ya en 1535 las noticias sobre la herejía cometida por el rey de Inglaterra y los agravios perpetrados contra la Iglesia están llegando a España y se empiezan a comentar entre la sociedad. Prueba de ello es la carta de Estefanía de Requesens a su madre Hipólita Roís de Liori, escrita en abril de ese mismo año, en la que comenta las noticias que le están llegando desde Inglaterra, habiendo oído que el rey no reconocía la existencia del Purgatorio y rechazaba el culto a las imágenes y las ceremonias: “De Inglaterra diuen que persevera la eregia ab lo rey, que ara, novament, preÿcà un frare devant ell que no y avia purgatori y qu·era burla fer reverència a les ymatjes, y totes les serimònies de la Església y altres cosas d'esta manera. Y un bon frare que l'oÿa no u pugé sofrir, que, alí mateix, li respongé dient-li que mentia, y axí·l prengeren en la matexa ora y·l tenen per martorisar, com àn fet los altres que vostra senyoria aurà sabut. Y a l'erentje donaren, en la matexa ora, un bisbat.” (Ahumada, 2003: 193).

declarara las propuestas del rey como herejes o cismáticas (Martínez Millán, 2015: 138) o incluso por negarse a tomar el juramento. La mayoría de las autoridades y nobles prestaron juramento sin oponer mayor resistencia, con algunas excepciones, como la de Tomás Moro, motivo por el cual acabó siendo ejecutado. Durante los reinados de Isabel I y Jacobo I, el juramento fue también uno de los filtros utilizados por aquellos encargados de perseguir a los católicos en tierras inglesas, puesto que en este se confirmaba la supremacía del monarca sobre la Iglesia de Inglaterra y, tal y como expresaba Luisa de Carvajal en una carta a la marquesa de Caracena en 1611, era un juramento “lleno de cosas contra la fe, mezcladas con palabras y nombre de la fidelidad que deben a su natural rey” (Carvajal, 1965: 320). Por ello, los católicos, particularmente durante el reinado de Jacobo I, en el cual se endureció su persecución (sobre todo tras el Complot de la Pólvora de 1605), se negaron de manera habitual a realizar el juramento, siendo así acusados de traición, motivo por el cual se les condenaría.

La manifiesta intencionalidad política detrás del asunto de la ruptura se puede observar en la falta de una regulación dogmática de estas primeras leyes y también en testimonios directos que observaron los hechos. Por ejemplo, en una carta dirigida al emperador de Eustace Chapuys (1489-1556), embajador imperial en Inglaterra, escrita en marzo de 1534 (poco antes de proclamar el Acta de Supremacía) se comenta el caso del acoso sufrido por Tomás Moro a causa de no apoyar al rey en su decisión de volverse a casar con otra mujer tras divorciarse de Catalina de Aragón. En esta misiva se comenta que el rey, ante la poca justificación legal para ir en contra de Moro, habría utilizado una carta escrita por este a la famosa Monja de Kent¹⁵⁶ para quitarle la pensión. Chapuys destaca que lo que Moro había hecho en esa carta era advertir a la de Kent de que no se entrometiera en asuntos políticos y se limitara a hablar de asuntos religiosos. Sin embargo, Moro sería sometido a un examen por parte de Cromwell, que terminaría convirtiéndose en un encierro y una condena de muerte. El verdadero motivo que aduce Chapuys para este hostigamiento no tendría nada que ver con la monja ni con materia de religión, la causa no era otra que el hecho de que

¹⁵⁶ Elizabeth Barton (1506-1534), conocida popularmente como la Monja de Kent, fue una mujer católica y monja benedictina que se hizo especialmente conocida en la Inglaterra del momento debido a sus visiones y profecías religiosas, que se tornaron contra el rey cuando este comenzó el proceso de divorcio de Catalina de Aragón y la separación de Roma. De esta manera fue arrestada y acusada de traición. Junto a ella, otros cinco monjes seguidores suyos también serían ejecutados.

Moro no hubiera apoyado el casamiento con Ana Bolena y su legitimación como reina de Inglaterra:

“Master Mur (Moore), once High Chancellor of England, has during these past days been examined by Cremuel and the present chancellor (Audeley) respecting a letter which he once wrote to the said Nun, and which could not be more prudently or wisely written, for he therein exhorted her to attend exclusively to devotion, and not mix herself up with the affairs of kings. Yet the King, as it would seem, finding no occasion or opportunity to harm the said Moore, has taken away from him the pension to which he was entitled. The annoyance, to which the above two men (the Ex-chancellor and the Bishop) are now being subjected, is merely caused by their having taken up the Queen's cause.”¹⁵⁷

A partir de las primeras leyes de separación, se sucedieron diversos actos de gran calado que asentarían de manera definitiva la ruptura, como por ejemplo la Supresión de las Casas Religiosas de menor tamaño (*Act for the Dissolution of the Lesser Monasteries*), es decir de menos de 200 libras de renta anuales. Con esta ley se suprimirían unos 320 conventos, dejando sin ocupación a unos 10 mil monjes y monjas a los que se les aseguró pensiones para su supervivencia (Egido, 2010: 150). Esta supresión vino de la mano de una desamortización de bienes y tierras que benefició tanto a la corona como a los nobles, aristócratas de influencia en el gobierno y ricos burgueses que apoyaron una reforma que les beneficiaba a un nivel económico. Sin embargo, la ruptura y los cambios tan significativos no llegaron sin resistencia, pues entre la población se alzaron voces que no apoyaron las chocantes reformas tan fácilmente. Por ello surgió en el norte de Inglaterra la revuelta de los llamados “peregrinos de Gracia” (*The Pilgrimage of Grace*) en otoño de 1536 y que, bajo el liderazgo de Robert Aske (1500-1537), no fue controlada hasta 1537.

El proceso de supresión finalmente se completaría en 1539, con la segunda ley de disolución (*Act for the Dissolution of the Greater Monasteries*). En este caso se acabaron por suprimir y disolver los monasterios de mayor tamaño y rentas, que se habían respetado en un primer momento, dejando al país sin ningún tipo de orden monástica.

Sin embargo, a pesar de las cismáticas medidas tomadas, por las cuales Inglaterra se separaba de forma oficial de la Iglesia de Roma y comenzaba un proceso de desacralización del

¹⁵⁷ Gayangos, Pascual de (ed.) (1886) “Spain: March 1534, 1-20”, en *Calendar of State Papers, Spain*, Volumen 5 Parte 1, 1534-1535. Londres. pp. 70-83. Extraído de: *British History Online* [Consultado: 15/05/2020: <http://www.british-history.ac.uk/cal-state-papers/spain/vol5/no1/pp70-83>].

territorio con la supresión de los monasterios que salpicaban las diversas regiones del país, lo cierto es que esas regulaciones iniciales no implicaban una notable reforma doctrinal o litúrgica de la confesión, hasta entonces católica, del país. Cabe recordar que en 1521 Enrique VIII había recibido el título de “Defensor de la fe” por parte del papa León X por su escrito contra las ideas luteranas, defendiendo los siete sacramentos (*Assertio Septem Sacramentorum*) (Jiménez Sureda, 2016: 348-349). Por tanto, se puede afirmar que Enrique en un principio no estaba a favor de una reforma, por lo menos desde el punto de vista doctrinal.

Sin embargo, ya en 1536, por influencia de los dirigentes más afines a las tendencias protestantes (entre ellos Cromwell, que intentará una aproximación a los príncipes protestantes), se promulgan los llamados Diez artículos (Confesión de fe de los Diez artículos). En ellos se afirma, entre otras cosas, la importancia de las Sagradas Escrituras como fuente de fe, por lo cual la liturgia se realizará en el idioma del pueblo; se defiende la justificación por la fe; y los sacramentos se reducen a bautismo, eucaristía y penitencia. De esta manera se imponen unos preceptos de fe de claro estilo protestante.

No obstante, poco tiempo después, en 1539, la situación cambió y el rey (que siempre había sido católico) inicia una aproximación al catolicismo doctrinal manteniendo, eso sí, su separación con el papa (lo que convertiría a luteranos y protestantes, pero también a católicos papistas, en perseguidos por las instituciones) (Egido, 2010: 156). Este cambio es el que se aprecia en el Acta de los seis artículos, mediante la cual se obliga de nuevo al celibato a los sacerdotes y ministros de la Iglesia y se apoya el dogma de la transustanciación en la eucaristía, entre otras cosas. El viraje hacia una liturgia y doctrina de raíz católica se puede apreciar también en la prohibición que se hizo a la gente más sencilla del pueblo, como artesanos, campesinos y mujeres de leer la Biblia.

Enrique VIII muere en 1547 entre un “desconcierto religioso con la única claridad incuestionable y admitida por casi todos de la primacía del monarca” (Egido, 2010: 157). Su hijo Eduardo VI tenía entonces tan solo 9 años, por lo que gobiernan junto a él como regentes primero Edward Seymour, duque de Somerset (1547-1549), y después John Dudley, duque de Northumberland (1549-1553). Durante este período se empieza a instalar un programa de reforma plenamente protestante. Bajo la regencia del duque de Somerset se publicaría el primer *Book of common Prayer* (Libro de la Oración Común) en 1549, que sería revisado y publicado de nuevo más tarde en 1552, durante la regencia del duque de Northumberland,

con una clara tendencia calvinista (Jiménez Sureda, 2003: 200). Además, la Reforma tomaría tintes más definitivos al votar la “quema de imágenes y libros litúrgicos antiguos” (Martínez Millán, 2015: 143).

Desafortunadamente, Eduardo VI murió poco después, en 1553, subiendo al trono (tras un breve reinado de Juana Grey de tan solo 9 días) su hermanastra y primogénita de Enrique VIII, María Tudor, hija de Catalina de Aragón, que, con apoyo de una gran facción de nobles, impuso una vuelta al catolicismo (Jiménez Sureda, 2003: 201). Esta Reforma se tornaría más radical tras su matrimonio¹⁵⁸ con Felipe II (el 25 de julio de 1554 en la catedral de Winchester) y la represión contra los protestantes se volvió muy dura (llegando a ser conocida como *Bloody Mary*). Tras las numerosas ejecuciones públicas, que habían dado paso al desarrollo y popularización de historias sobre los mártires anglicanos (colaborando a reforzar sus ideas), y el molesto matrimonio de la reina con Felipe II, la impopularidad de María Tudor fue en claro aumento. Sin embargo, su reinado acabó pronto, pues solo 5 años tras su acceso al trono murió (en 1558), dando paso al largo reinado de la protestante Isabel I (1558-1603), hija de Ana Bolena. Con Isabel se acabarán de establecer y asentar las reglas y cánones propios de la religión anglicana. No obstante, de acuerdo con John J. Scarisbrick (1985), los clérigos y sacerdotes ordenados durante el reinado de María Tudor continuarían teniendo cierto protagonismo en la vida de los católicos ocultos, colaborando en el mantenimiento de sus rituales y prácticas y la supervivencia de su fe, al menos durante los primeros años del reinado de Isabel (hasta la llegada de los primeros seminaristas de Douai) (Scarisbrick, 1985: 138-145).

Durante el primer año de reinado de Isabel I se impusieron las primeras medidas que llevaron al asentamiento de la Reforma, comenzando por reinstaurar el Acta de Supremacía de su padre Enrique VIII (aunque en términos algo más moderados, pues en lugar de ser “jefa suprema” será “gobernadora” de la Iglesia) y proclamaría también el Acta de Uniformidad de 1559 (*Act of Uniformity of Common Prayer and Administration of the Sacrament*) mediante el cual se impone, entre otras cosas, una persecución sobre los católicos (llamados

¹⁵⁸ El proceso y negociaciones del matrimonio entre María y Felipe son expuestos con gran detalle en la tesis de María Pascual Ortega (2017) *El matrimonio entre Felipe II y María Tudor en la correspondencia del Cardenal Granvela. Edición filológica de documentos inéditos y notas*. En este estudio se explica también el especial interés de la Santa Sede, que jugó un papel fundamental en el desarrollo y exitosa consecución del matrimonio. Entre otras medidas, el papa Julio envió a Inglaterra al cardenal Reginald Pole para ayudar a María y asegurar la conversión de Inglaterra al catolicismo (Pascual Ortega, 2017: 58-59).

recusant), y se vuelve a instaurar el *Book of Common Prayer* en su versión de 1552, aunque también moderado en algunos puntos.

Sin embargo, la medida definitiva para asentar la Reforma anglicana desde el punto de vista de la doctrina fue la elaboración y proclamación en 1563 (aprobada por Isabel en 1571) de los XXXIX artículos de la fe. Este documento sirvió para poder fijar de manera definitiva una doctrina nacional común, unos preceptos y artículos de fe propios y unificados, un documento creado en definitiva como una “síntesis doctrinal, con el objetivo de establecer las bases mínimas de consenso entre los diversos componentes teológicos presentes en la Iglesia de Inglaterra” (Arcuri, 2019: 61). En estos artículos se establecía, entre otras cosas, la importancia de las Sagradas Escrituras, se defendía la doctrina de la justificación por la fe, el dogma de la Trinidad y la realización de la liturgia en lengua vulgar (en inglés), se establecían solo dos sacramentos: bautismo y eucaristía (negando la transustanciación y la repetición del sacrificio de Cristo); se continuaba una organización eclesiástica de tipo episcopal exceptuando la obediencia al papa, rechazan la existencia del Purgatorio, la validez de las indulgencias, el culto a los santos, reliquias e imágenes. Estas serán las bases de la nueva Iglesia nacional de Inglaterra. Isabel adoptó así un “anglicanismo coyuntural y pragmático en materia de religión. Relativamente flexible en asuntos dogmáticos y de liturgia” (Jiménez Sureda, 2003: 201).

Debido a este definitivo establecimiento de una religión propia de tendencia protestante que no reconocía la autoridad papal, Pio V excomulgó a Isabel I mediante la bula *Regnans in excelsis* (1570), en la que la declara hereje, eliminando así la necesidad u obligación de obedecerla a sus súbditos católicos.

Los constantes virajes de la política inglesa, con sus consecuencias directas sobre la doctrina oficial y la Iglesia nacional, provocaron una corriente de personas –destacando sobre todo los católicos– que abandonarían el país desde tiempos de Enrique VIII, la mayoría huyendo hacia países del continente europeo en los que poder refugiarse. Estos católicos que salieron del país lo hicieron obligados por las circunstancias, viéndose acorralados por una persecución que suponía un auténtico peligro para sus vidas. Sin embargo, dada la inestable situación política del país, la mayor parte de los católicos que salieron en primer lugar, consideró este exilio involuntario al que se vieron sometidos como algo temporal, confiando en un posible retorno tras el triunfo de los católicos o, al menos, la pacificación del territorio (Williams, 1990: 19). No obstante, especialmente a partir de las últimas décadas del siglo

XVI, con la llegada de Isabel I y dado el asentamiento definitivo de la Reforma, esta corriente de católicos ingleses que salía hacia el continente, terminaría estableciendo seminarios y conventos específicos para ingleses, donde pudieron refugiarse y continuar formándose y ejerciendo su fe católica. Es el caso, por ejemplo, del *English College* en Douai, el *English College of St. Alban* en Valladolid, o del monasterio de Nuestra Señora de la Asunción en Bruselas para monjas benedictinas, entre muchos otros¹⁵⁹.

Los católicos que sí se quedaron en Inglaterra, por su parte, se vieron obligados a actuar en las sombras, escondidos ante la inminente y persistente persecución. Esta situación se puede ver reflejada por ejemplo en la vida de Dorothy Arundell (1559/60-1613), una de las primeras monjas del monasterio de Nuestra Señora de la Asunción de Bruselas. Dorothy era hija de Sir John Arundell y Lady Anne Stourton, ambos recusantes católicos. Su madre, constituyó en Chideock una comunidad católica oculta, bastante amplia, escondiendo a sacerdotes, quienes se dedicaron a visitar a los católicos de los alrededores mediante rutas clandestinas para ofrecer asistencia espiritual y realizar celebraciones litúrgicas. Entre estos sacerdotes se encontraba John Cornelius (1554-1594), jesuita inglés, que fue el primer confesor y guía espiritual de Dorothy. Tras su arresto y ejecución, ella escribe *The Acts of Father John Cornelius* (cuyo original se ha perdido), donde relata la vida del mártir católico dejando en el texto pruebas de cómo ella misma había vivido los acontecimientos (Patton, 2013: 23). Tras el descubrimiento de esta comunidad y el martirio del padre John Cornelius¹⁶⁰, Dorothy y su hermana Gertrude se embarcaron hacia Lisboa para unirse al convento de las hermanas de Syon, pero terminarán su viaje en Bruselas, Flandes, donde se unirán a Mary Percy (1570-1642) y otras católicas inglesas en una comunidad que finalmente se constituirá como el monasterio de monjas benedictinas de Bruselas.

Se observa así cómo se crearon redes católicas ilegales, que actuarán en la clandestinidad a la manera de contrabandistas, transmitiendo y compartiendo libros, saberes y favores para defender y poder seguir ejerciendo su fe. Muchos de los católicos ingleses convencidos se

¹⁵⁹ Como apuntó la historiadora Dorothy Latz (1997), desde tiempos de Enrique VIII, y todavía en el siglo XVIII, un constante flujo de miles de ingleses católicos (mujeres, hombres y niños) saldrían hacia Europa para huir, para estudiar o directamente para vivir en países católicos, formando auténticas comunidades inglesas, fundando sus propios seminarios, monasterios, escuelas, universidades etc. y manteniendo siempre una red de comunicaciones entre ellos y con sus familias católicas que habrían quedado en Inglaterra (p. 12).

¹⁶⁰ Su arresto se dio tras la promulgación y a consecuencia de la Ley de 1584 contra los jesuitas y sacerdotes católicos (*Act against Jesuits, seminary priests, and such other like disobedient persons*) que ordenaba a todos los sacerdotes a salir del país o jurar obediencia a la reina, de lo contrario serían condenados por alta traición. De la misma manera se establecían penas para todos aquellos ciudadanos que les dieran cobijo.

negaron a dejar de serlo a pesar de las dificultades y los peligros. Sin embargo, una vez la persecución se intensificó, muchos se resignarían a tomar la opción de la huida hacia Flandes y otros territorios católicos.

Tras la muerte de Isabel I y la sucesión en el trono de Jacobo I de Inglaterra (1603-1625), hijo de la reina (católica) María Estuardo, se renovaron los deseos de reforma y las esperanzas de volver a lograr una Inglaterra con aceptación de la religión católica. Sin embargo, no fue el caso, pues el absolutismo del rey y su educación presbiteriana invalidaron esta opción desde el principio. Ante el ambiente de persecución y crispación, un grupo de católicos ingleses intentaría asesinar al rey durante la apertura del parlamento en 1605 en el conocido como Complot de la Pólvora (*Gunpowder Plot*). Esta conspiración no tuvo éxito y además traería nuevas represiones y persecuciones más duras contra los católicos.

4.1.4 La Contrarreforma: el Concilio de Trento (1545-1563)

Como reacción a los movimientos de reforma que se estaban dando en toda Europa, desde Roma se convocó un largo concilio ecuménico destinado a reformar los métodos de la Iglesia católica ante la amenaza protestante. El concilio daría comienzo el 13 de diciembre de 1545 en la ciudad de italiana de Trento, convocado por el papa Paulo III, y se llevaría a cabo en tres sesiones o fases discontinuas bajo el mandato de tres papas diferentes: la primera fase con Paulo III tendría lugar entre 1545 y 1549, la segunda con Julio III de 1551 a 1552 y la tercera y última con Pío IV de 1562 a 1563. Entre medias, Paulo IV (1555-1559) no quiso celebrar ninguna sesión.

En España, las acciones contra disidentes de la Iglesia ya habían comenzado en la primera mitad del siglo XVI, con medidas como la persecución inquisitorial de los falsos conversos con el Edicto de Toledo de 1525 contra los alumbrados, dejados y perfectos, la publicación del Índice de Libros Prohibidos o los espectaculares autos de fe de Valladolid y Sevilla contra grupos acusados de luteranismo. Las decididas acciones de Carlos I para frenar la expansión del protestantismo se pueden apreciar en las diversas campañas bélicas y políticas que llevó a cabo a lo largo de todo su reinado. Sin embargo, será durante el gobierno de su hijo, Felipe II (1556-1598), cuando finalmente la represión y el control acabarían convirtiendo al catolicismo en parte del rasgo identitario de los españoles, correspondiendo así al proceso confesionalización de los estados propio de este siglo. Será con Felipe II cuando las decisiones acordadas en Trento se declaren oficiales y de cumplimiento

obligatorio (el 12 de julio de 1564 se decreta la aceptación de los acuerdos¹⁶¹), normas que se convertirán en la guía de los católicos durante los siguientes siglos¹⁶². Aunque es necesario señalar que las conclusiones del Concilio de Trento no entusiasmaron a todos, entre ellos el propio Felipe II, que consideró los resultados del Concilio incompletos, insuficientes e incluso problemáticos en algunos puntos (Fernández Terricabras, 2000: 97-99). Por ello, los decretos de Trento fueron examinados (y criticados) en los meses posteriores a su clausura, y puntualizados a través de los diferentes concilios provinciales que se dieron años después.

El Concilio de Trento resaltó el papel de la Iglesia como mediadora, pues sus ministros eran los únicos capaces de interpretar las Sagradas Escrituras, fuente verdadera de fe y autoridad, reforzando así su presencia e influencia en la sociedad; reforzó el control moral de la población a través de la institución inquisitorial con un aparato de censura y castigo eficiente y eficaz; estableció con claridad el dogma católico, reorganizó la estructura eclesiástica y reformó las órdenes monásticas.

Entre otras cosas, en el Concilio se rechaza el dogma protestante de la justificación por la fe, devolviendo así importancia a las obras y méritos de los creyentes y defendiendo el libre albedrío en contra de la predestinación protestante. Se defiende que la gracia de Dios recibida a través de los siete sacramentos ayudaba a la hora de llevar esa vida cristiana necesaria para la salvación. En definitiva, la fe, la gracia de Dios recibida a través de los sacramentos y las buenas obras era lo que llevaría a los fieles a la salvación. El sacramento del orden sacerdotal (a los cuales se les mantiene la obligación del celibato) seguirá estando siempre por encima del matrimonio laico (indisoluble). También defenderán el sacramento de la eucaristía o Santa Cena como una renovación del sacrificio de Jesucristo y la presencia real de su cuerpo y sangre mediante la transustanciación. Además, se puso énfasis en la piedad popular, promoviendo cofradías, procesiones, peregrinaciones, rezos y misas privadas y reconociendo la devoción a la Virgen y a los santos, a sus imágenes y reliquias. Se insiste en el dogma de la Trinidad, se reafirma la existencia del Purgatorio, la validez de la Vulgata y

¹⁶¹ El 12 de julio de 1564 el rey firma la pragmática de aceptación del Concilio en la Corona de Castilla, y el 31 de julio de ese mismo año se acepta para la Corona de Aragón. Estas aceptaciones se firmaron tras la proclamación de la bula *Benedictus Deus* de Pío IV en la que se aprueban y confirman las decisiones del Concilio de Trento (Fernández Terricabras, 2000: 110-112).

¹⁶² De acuerdo con lo expuesto por Ignasi Fernández Terricabras (2000), el asunto de la recepción y aplicación del concilio de Trento en España ha dado lugar durante largo tiempo a una notable polémica historiográfica (p. 112). Según este autor, los decretos no se aplicaron de forma mecánica tras la clausura del Concilio, sino que los temas que habían quedado sin resolver tuvieron que solventarse durante el “tridentismo” o el “post-concilio”. Por ello, a pesar de los intentos del papa por controlarlo, la aceptación y sanción de los decretos fue en realidad un proceso de alguna manera, “creativo y abierto” (Fernández Terricabras, 2000: 362-364).

la realización de la liturgia en lengua latina. Como consecuencia del Concilio de Trento y su refuerzo del control sobre las parroquias, así como la reivindicación y afirmación de los sacramentos, se aumentó la producción (y regulación) documental de parroquias, diócesis y monasterios, dando lugar a registros mucho más detallados de las actividades que en ellos se realizaban, dejando un mejor reflejo de su día a día en los archivos. Como indicaba María Luisa García Valverde (2016), no es que en Trento se creen nuevos tipos de documentos, sino que “se sistematizan y se hace obligatorio su realización y conservación por parte de la comunidad, produciendo un aumento en la producción documental no solo a nivel cuantitativo, es decir, en cuanto volumen, sino también a nivel cualitativo, en cuanto a complejidad documental” (p. 131).

Dentro del Concilio, fueron importantes las sesiones XXIII y XXV, ambas celebradas en 1563, puesto que supusieron la auténtica reforma del clero y las órdenes religiosas (uno de los principales motivos de la necesidad de reformas que habían provocado en origen la disidencia protestante). Se ordenó que los obispos fueran teólogos y maestros y estarían obligados a residir en sus diócesis, en las cuales deberían realizar periódicas visitas para asegurarse de la correcta ortodoxia de los clérigos de esta y asistir espiritualmente a los fieles. La intención en general de la sesión XXIII sobre el clero secular era mejorar la formación y calidad del mismo, procurando que los ministros fueran buenos conocedores y transmisores de la moralidad y los dogmas católicos. Por su parte, en la sesión XXV (y última del Concilio) se trataría sobre el clero regular, prohibiendo a los religiosos tener propiedades, insistiendo en la clausura total de las monjas y regulando la elección de superiores, entre otras cosas. Poco después, en 1566, la bula *Circa Pastoralis officii* de Pío V regulará la clausura de monjas con más precisión, imponiendo la misma a monjas, terciarias y arrependidas.

También en ese mismo año de 1566 se realizaría la edición del catecismo romano para párrocos, en lengua vernácula. Mediante este catecismo se intentaba conseguir un clero bien formado, con un conocimiento suficiente de la doctrina que él mismo pudiera transmitir. El catecismo estaba dividido en cuatro secciones: la primera explicaba los artículos de la fe; la segunda explicaba los siete sacramentos; la tercera exponía el decálogo y la cuarta se refería a las oraciones (Candau, 2020).

Las disposiciones del Concilio de Trento habían dejado muchos cabos sueltos a través de proposiciones demasiado generales o ambiguas que se irían regulando poco a poco a través

de concilios provinciales, bulas y breves papales. Sin embargo, lo que sí quedó claro es que a partir del Concilio las terceras vías y los intentos de conciliación o diálogo entre católicos e Iglesias protestantes se rompen de manera definitiva, la línea divisoria entre protestantismo y catolicismo romano se hace más fuerte y nace una ortodoxia católica férrea que no deja margen a ninguna otra vía (Moreno 2018b).

4.1.4.1. Sesión XXV sobre la clausura

La sesión del 2 y 4 de diciembre de 1563 fue la última del Concilio, en la que se intentó regular a las órdenes religiosas para atajar así sus excesos y corrupciones. Esta sesión, como se ha indicado, decretó, entre otras cosas, la clausura total de las monjas, lo que incluía medidas como la prohibición de salir del monasterio y visitas de familiares, la instalación de rejas, uso de velos y vigilancia en los locutorios, la prohibición de la libre comunicación con el exterior mediante correspondencia, etc. Se insistió en la vigilancia de las virtudes femeninas, preservando el honor y pureza de las religiosas que debían estar encerradas y aisladas totalmente del mundo. Sobre la preservación de la honorabilidad de las monjas recaía en gran parte la reputación de la Iglesia, así como en una familia la mujer era representante de un honor que no se debía mancillar. Sin embargo, este afán por preservar el honor de las mujeres y perfeccionar su espiritualidad mediante su encierro y aislamiento no era nada nuevo. Ya en 1298 la decretal *Periculoso* del papa Bonifacio VIII se expresa una visión muy negativa de la mujer, propensa al pecado y a la actividad licenciosa y necesitada, por tanto, de unas estrictas normas de conducta para poder ser controladas. La clausura se presentaba así como el mejor remedio (Rosillo, 2016: 71). Esta decretal, por tanto, es utilizada de base y renovada durante el Concilio.

El mayor control de los conventos promovió también una activa vigilancia por parte de obispos, visitadores y confesores, así como una tendencia cada vez mayor al asentamiento de los monasterios dentro de las ciudades, animado por las propias disposiciones tridentinas que señalaban que algunos de los monasterios, al estar fuera de poblado, se encontraban expuestos a muchos peligros.

También en esta sesión se regulará de forma general el régimen interno y la economía del convento, perfeccionado y detallado en bulas posteriores¹⁶³. Entre otras cosas, se prohibía a

¹⁶³ Como por ejemplo con el breve *De statu Ecclesiarum* (7 de octubre de 1568), reiterado más tarde, el 1 de octubre de 1571 (Canabal, 2019).

los religiosos mantener propiedades, se limitaba el número de personas que podían profesar y las dotes.

En el siglo XVI, y ya desde finales de la Edad Media, algunas mujeres habían encontrado una tercera vía entre el mundo laico y ser ordenadas religiosas, serían las terciarias¹⁶⁴. Estas vías, que existían por ejemplo en las ramas franciscanas y dominicas y afectaban tanto a hombres como mujeres, suponían que las personas que profesaban llevarían una vida católica, buscando la perfección espiritual “conforme a los ideales evangélicos, centrándose sobre todo en actividades de tipo socio-asistencial” (Wehrli-Johns, 2001: 81) pero sin tener que sufrir las penalidades del encierro, por lo que podían permanecer en “el siglo” y seguir llevando una vida al modo laico, incluso contrayendo matrimonio. Sin embargo, mediante la bula *Circa Pastoralis* de 1566, la situación cambió para las mujeres terciarias ya que, mediante este mandato, todas las profesas deberían entrar en régimen de clausura y las terciarias deberían profesar los votos de sus órdenes para acatarlos por completo. Tanto penitentes como arrepentidas deberían someterse a los votos de castidad, obediencia y pobreza. También las beatas¹⁶⁵ debían “dejar sus casas y adscribirse a una orden religiosa para acatar la disciplina de la vida conventual y el rigor en la clausura” (Alabrús, 2017: 96)¹⁶⁶. En definitiva, se intentó imponer un control total de la espiritualidad femenina y dirigir a las mujeres hacia una vida puramente contemplativa dedicada a la oración, aisladas del mundo y de sus perversiones. Sin embargo, la imposición de las normas acordadas en Trento (y sus posteriores regulaciones) no se daría de manera uniforme y homogénea, ya que en muchas ocasiones las propias monjas se rebelarán contra la ejecución de unas reglas que muchas veces suponía un perjuicio en su modo de vida e incluso su economía.

¹⁶⁴ Por ejemplo, la vía terciaria franciscana nacería directamente con la misma orden, regulada por el propio san Francisco y aprobada en 1289 con la bula *Supra Montem* de Nicolás IV; la dominica por su parte se aprueba años más tarde en 1405 por Inocencio VII con la bula *Sedis apostolicae*.

¹⁶⁵ Según el Diccionario de Autoridades (1726) una beata es una “mujer que viste hábito religioso, y profesa celibato, y vive con recogimiento, ocupándose en oración y obras de caridad, y siguiendo la regla que más se acomoda a su genio, aunque no en Comunidad”.

¹⁶⁶ Cabe señalar que, a pesar de los esfuerzos realizados por el Concilio de Trento y otros Concilios posteriores para la regulación de los beaterios, estos continuarán existiendo dispersos por el territorio, siendo celosamente supervisados por los prelados. Por ejemplo, Tomás Mantecón (1997), en su análisis de la Cantabria rural durante los siglos XVII y XVIII, constata la existencia de 6 beaterios reseñados en la visita del arzobispo de Burgos de 1708-1709 (Mantecón, 1997: 59).

4.1.4.2. La Piedad Barroca

A raíz de los cambios y movimientos espirituales del siglo XVI y ante esa exigencia de renovación, las reformas de las órdenes regulares, protagonizadas inicialmente por los franciscanos y su división entre observantes y conventuales, se extenderían poco a poco por el resto de las órdenes, que se adaptarían al espíritu tridentino y a la nueva espiritualidad contrarreformista. Una de las primeras órdenes en asimilar esta gran reforma sería la del Carmelo, con la descalcez de la rama femenina introducida por santa Teresa en 1562 y san Juan de la Cruz en la rama masculina (1568). Como indica Marion Reder (2000) entre 1585 y 1612 fueron estableciéndose reformas descalzas o recoletas entre diversas órdenes, como por ejemplo las de los benedictinos, dominicos, cistercienses, mercedarios y trinitarios. También en muchas (casi todas) las órdenes femeninas de la península. Sería el caso de las “agustinas (1589), bernardas (1594), concepcionistas (1603), jerónimas (1603), brígiditas (1637) y algunos conventos de dominicas y benedictinas” (p. 298).

Con las conclusiones del Concilio de Trento, su rápida imposición y sus posteriores regulaciones, todavía más severas, la segunda mitad del siglo XVI y principios del XVII se convierten en una época en la que no cabía la tolerancia religiosa y la exaltación católica exterior a través de la piedad popular con los rituales, las imágenes y los nuevos santos y santas, predominaba en los países católicos como España. Con las nuevas monarquías absolutistas, lo que interesaba era la uniformidad, la homogeneización de los dogmas y su comprensión por el pueblo para evitar las disidencias.

La necesidad por exaltar la espiritualidad, el culto y el ritualismo se funde y toma protagonismo en la religiosidad barroca. De esta manera, aumentaron los adornos, el culto a las reliquias, que proliferan por todo el territorio (siendo falsas en su mayoría); las imágenes religiosas, que se podían admirar en todos los contextos tanto religiosos como seculares y que marcaron la temática de la pintura de gran parte de los artistas más famosos del Barroco; las beatas y místicas, que surgen en los diferentes conventos y que se convierten en fuente de ingresos y objeto de peregrinaciones, y todo ello se entremezcla con las supersticiones y la exageración. Se fomentan los cultos eucarísticos, a la Virgen, a la Pasión de Cristo, al Sagrado Corazón de Jesús y se promueven cofradías, peregrinaciones, procesiones y fiestas religiosas como el Corpus Christi.

En este contexto, la población religiosa aumentó por ejemplo en Castilla, que en 1591 llega a suponer un 12% de la población total, siendo el clero regular bastante más numeroso que el secular (Torres, 1991: 21). Muchas de las personas buscaron formar parte de esta religiosidad exaltada, entrando a las diferentes órdenes y conventos que surgen y se extienden por todo el país. Aunque cabe destacar que, en muchas ocasiones, la fundación de estos conventos, promovidas por familias nobles o personas de la alta burguesía y la élite política, no se debía tanto a un proyecto piadoso, sino que respondía en primer lugar a consideraciones sociales y estrategias familiares (Atienza, 2003: 37).

Como parte de este ambiente de espiritualidad exaltada, muchas de las monjas que entran en los conventos practican mortificaciones y penitencias muy rigurosas para conseguir la expiación de sus pecados y como una manera de acercarse y comprender el sacrificio de Cristo. La Pasión de Cristo está especialmente presente en esa espiritualidad cristocéntrica de las monjas del Barroco. Sin embargo, estos sacrificios llevados al extremo, como el uso de cilicios y los ayunos constantes, muchas veces provocaban en estas mujeres un grado de debilidad física evidente que podía llevarlas a tener alucinaciones, las cuales se relacionaban muy a menudo con la experiencia mística.

Esta constaba en sí misma de tres fases o vías: la purgativa, que consistía en la “profundización de la experiencia en Dios”; la iluminativa, donde predominaba la “ascesis y los deseos de Dios” y la unitiva, que se basaba en la búsqueda de Dios fundiéndose con él y participando de su misterio (Sánchez Hernández, 2014: 293). En este siglo proliferarán las místicas, a pesar del gran peligro que estas mujeres corrían, pues estarían estrechamente vigiladas por la Inquisición, ya que con facilidad podían ser calificadas de impostoras, falsas místicas o alumbradas y castigadas en consecuencia. Sin embargo, místicas, santas vivas o monjas carismáticas (Poutrin, 2006), cuyo mejor modelo fue santa Teresa de Jesús, atraían la atención del pueblo y sus donaciones, pues eran consideradas buenas intercesoras, cuyas oraciones podían favorecer enormemente a quienes les pedían ayuda. No obstante, la desconfianza de las autoridades ante la creciente popularidad de estas mujeres, consideradas maestras y santas, provocará su persecución y, poco a poco, su limitación llegado ya el siglo XVII.

Otro de los largos debates que se había dado a lo largo del siglo giraba en torno a la penitencia, los conceptos de contrición y atrición, los penitentes y sus castigos y la necesidad de confesión, discutida por las Iglesias protestantes. La contrición, como parte del

sacramento de la penitencia, se definía entonces como el auténtico dolor y arrepentimiento por los pecados que se han cometido, con la convicción de no volver a cometerlos¹⁶⁷. Por su parte, la atrición sería una “contrición imperfecta” (Vizuete, 2015: 114), en la cual el arrepentimiento viene provocado por el miedo a las consecuencias (como el Infierno y sus castigos). El debate sobre estos dos conceptos se resolvió con su definición a partir del Concilio de Trento, lo cual afectaría también a las sensibilidades religiosas de las monjas, que insistirán en sus escritos con gran vehemencia en una profunda tristeza, dolor y arrepentimiento ante los pecados cometidos, considerándose pecadoras sin remedio y estableciendo así la necesidad continua de confesión y penitencia. Por ejemplo, la catalana dominica Sor Hipólita de Jesús, demostrando a menudo un espíritu de arrepentimiento, habla en una de sus cartas dirigidas a su confesor (el maestro Sansón) de la terrible y continua tristeza que le produce el pensar en los pecados de su juventud, realizados antes de profesar como monja, y acusa al diablo de sembrar cizaña “en el trigo de la contrición, y el espíritu de compuncio[n]” (Antonio de Lorea, 1679: 102). Insiste también en muchas de sus cartas en la necesidad que tiene de realizar penitencias (sobre todo ayunos), pese a su prohibición por sus superiores derivada de sus continuas enfermedades: “[...] y que aquel que todo lo puede me dé gracia, y fortaleza para poder ayunar los santos ayunos de precepto, que manda la santa Iglesia Católica: y también los santos ayunos, que manda Nuestro P.S. Domingo, que en la profesión prometí de guardar” (Antonio de Lorea, 1679: 89).

Las penitencias se llevaban a cabo para luchar contra las pasiones, entendidas como “impulsos irracionales de carácter negativo” (Candau, 2020: 279), que se relacionaban directamente con las tentaciones y necesidades corporales. Ayunos, abstinencias, flagelaciones y demás castigos o disciplinas eran ejecutados con especial ahínco por santos, monjas y clérigos. Aunque también las penitencias como los ayunos eran prácticas generalizadas para toda la comunidad de fieles, para los que se establecían días o períodos

¹⁶⁷ La contrición es identificada en el Catecismo Romano de 1566, indicada como primera parte de la Penitencia, previa a la confesión de los pecados y a la satisfacción de los mismos. En esta obra se declara la “virtud y excelencia de la verdadera contrición” así como los medios para alcanzar la perfecta contrición. Indicando así a los pastores “advertirles que examinen con frecuencia sus conciencias y que vean si han guardado todos los mandamientos de la ley de Dios y de la Iglesia. Si alguno se reconociere culpado de alguna maldad, al punto se acuse a sí mismo pidiendo con humildad perdón a Dios, y suplicándole le conceda tiempo para confesarse y satisfacerle, y sobre todo ruegue a su Majestad le ayude con el socorro de la divina gracia para que no caiga otra vez en aquellas culpas, que tan vivamente le pesa ahora haber cometido.” También procurar que “los fieles conciban un sumo aborrecimiento a los pecados, ya porque es suma su fealdad y vileza, ya por los gravísimos daños y calamidades que causan. Pues nos privan de la gracia y amor de Dios” (*Catecismo Romano*, 1926: 238).

litúrgicos concretos a lo largo del año, normalmente en vísperas de determinadas festividades como por ejemplo la Cuaresma. Así, las penitencias eran un medio utilizado para expiar los pecados, pero también para controlar las pasiones y fortalecer el espíritu. Sin embargo, el sufrimiento de estas disciplinas no debía exhibirse públicamente (a menos que tuvieran una función ejemplarizante), pues se podría confundir con una necesidad de vanagloria que pecaba de vanidad y que no estaba aceptado.

La vida de santa Teresa de Jesús, epítome de mística y mujer santa, serviría de ejemplo para las monjas del Barroco, especialmente gracias a la rápida publicación tras su muerte en 1582 de su *Libro de la Vida* (1588), así como su rápida canonización. Como expresaba James Amelang (1990: 201) la influencia del ejemplo de santa Teresa en la historia religiosa femenina de los siglos XVI y XVII es inmensa, pues tanto los hechos de su vida, su escritura, sus penitencias, su esfuerzo piadoso, y la gran obra que dejó a su muerte, serán el modelo a seguir por las religiosas y alentado también por los religiosos, ya que muchos de ellos buscarán en las monjas que confesaban su propio ejemplo de mística al modo de la santa.

II BLOQUE. LAS MUJERES A TRAVÉS DE LOS EGODOCUMENTOS

5. LA PERSPECTIVA FEMENINA

En la sociedad patriarcal del siglo XVI y XVII las mujeres veían supeditada su vida a la voluntad y los mandatos de los hombres más cercanos a ellas, ya fueran padres, maridos¹⁶⁸, hermanos, o miembros del clero. Todos ellos debieron tomar decisiones que afectaban a la vida de las mujeres en función de la protección que debían ejercer sobre la percepción que de ellas y su honradez se tenía, siendo prioritaria siempre la protección de su principal virtud: su virginidad. La protección de la virginidad como principal característica de las novias al casarse aseguraba la descendencia legítima, la línea masculina y el sistema de transmisión de la propiedad. Sin embargo, poco a poco esa característica se había instalado en las mentalidades de la población como la principal virtud femenina. El ideal de virginidad tenía su máxima representación en la religión cristiana en la misma madre de Cristo, María, que le había concebido sin pecado y por la gracia de Dios, siendo madre a la vez que conservaba su virginidad y pureza intactas. Por ello, el tema de la virginidad aparecería ya en la literatura patristica como en las obras de Gregorio de Nisa, Juan Crisóstomo, Atanasio, o Ambrosio de Milán (Rosillo, 2016). La virginidad, la pureza y la castidad eran virtudes inherentes a la feminidad, siendo las mujeres las encargadas de representar y conservar estas virtudes durante su vida.

En la tradición judeocristiana, basándose en la historia de Adán y Eva narrada en el Génesis, se consideraba que la naturaleza de la mujer tendía al pecado. Por ello, con más razón, se insiste en la protección de la mujer, protección que correspondía a los hombres, y que muchas veces implicaba su aislamiento de un mundo que podía corromperla, en un encierro bien fuera claustral o bien doméstico. Como consecuencia de este pensamiento, los reformadores católicos insistieron en encerrar a las monjas en los claustros, de manera que, al aislarse por completo del mundo, mantendrían su pureza para siempre intacta, una característica esencial para poder acercarse a Dios y ser así reflejo del ideal de santidad contrarreformista. No obstante, también las Iglesias protestantes defendían la idea de que la

¹⁶⁸ Como indicó Tomás Mantecón (1997), la mujer casada debía ser: “humilde, paciente, temerosa de Dios y guardiana de la ley divina, servidora obediente de su marido” (p. 55).

mujer debía estar controlada, en este caso por su marido. De hecho, los manuales de conducta protestantes identifican al hombre como el educador e instructor de su esposa, que debía ser sumisa, discreta y permanecer callada (Candau, 2020), pues el silencio era una de las virtudes más apreciadas en las mujeres. Incluso es destacable que, a pesar de la defensa de un “sacerdocio universal”, esa universalidad hiciera referencia solo a los varones, quienes eran los encargados de leer, interpretar y enseñar. En definitiva, no se llegarían a derribar las barreras sociales de género ni en el ámbito protestante ni en el católico, ya que la máxima dignidad que una mujer podía alcanzar dentro de la escala clerical católica era la de superiora, priora o abadesa, cargos todos ellos supeditados siempre a miembros del clero masculino. Las superiores, a pesar de ejercer un cargo superior al de las monjas de coro, tendrían diversas limitaciones de su poder sobre la comunidad, pues no debía ejercer de guía espiritual (para eso estaba la figura del confesor), ni debía predicar, ni confesar. Este motivo, llevará a santa Teresa en cierto momento de su vida a tener problemas con la Inquisición, pues alguna compañera la acusaría de estar suplantando la autoridad de confesores y clérigos confesando a sus monjas, como a sor Ana de San Bartolomé¹⁶⁹, y dándoles directrices espirituales.

Esas virtudes de pureza y virginidad se unían al resto de las que ya existían en la teología cristiana y que eran universales, aplicables para todos los fieles. En total existían siete virtudes que el buen cristiano debía ejercitar, tres eran las llamadas virtudes teologales que consistían en la fe, la esperanza y la caridad; y las otras cuatro eran las cardinales: prudencia, justicia, fortaleza y templanza¹⁷⁰. Para el cristiano, la caridad era una de las más importantes, sobre todo para las mujeres (Candau, 2020). A través de la limosna, pero también de la asistencia en hospitales y la ayuda en las instituciones de caridad que ofrecían amparo a los más necesitados, las seglares podían ejercer esa virtud caritativa mientras que, desde el convento, las monjas ayudarían con oraciones, penitencias, misas y peticiones.

¹⁶⁹ La autobiografía de sor Ana de San Bartolomé narra este hecho de la vida de santa Teresa. Al parecer una novicia recientemente acogida, sobrina de un amigo personal de la santa, no estando contenta con su vida dentro del monasterio, había acusado a santa Teresa de confesar a Ana de San Bartolomé, su enfermera y amiga. Esta acusación fue creída por su confesor y por la priora, que acabarían implicando a la Inquisición. Los inquisidores acudieron a examinar a Teresa de Jesús, pero, dándose cuenta de que la acusación era falsa, no llegarían a abrir un proceso (Ana de San Bartolomé, 1969).

¹⁷⁰ Además, los cristianos tenían que ejercitar las también llamadas siete virtudes contrarias (humildad, generosidad, castidad, paciencia, templanza, caridad y diligencia) que representaban la antítesis de los siete pecados capitales establecidos por Gregorio Magno, y que servirían para contrarrestar y confrontar las consecuencias de dichos pecados: “contra la soberbia, humildad; contra la envidia, caridad; contra la ira, paciencia; contra la tristeza (reinterpretada después como pereza), diligencia; contra la avaricia, generosidad; contra la gula, templanza; y contra la lujuria, castidad.” (Tausiet y Amelang, 2009: 9).

Además de la caridad y la virginidad o castidad, la mujer debía dirigir su vida con una permanente actitud de humildad, virtud especialmente femenina a la que también se le dedicarían varios escritos, apareciendo por ejemplo en diversos textos de autores como san Agustín o Luis de Granada y en obras como el *Llibre de les Dones* de Eiximenis, en la ampliamente difundida *Imitación de Cristo* de Tomás de Kempis o en el *Tercer Abecedario Espiritual* de Francisco de Osuna, en el cual incluso se dedica un capítulo, el tratado 19, a esta “virtud soberana” (Weber, 1985; Rosillo, 2016; Finestrat 2021): “¡Oh humildad, virtud soberana, madre y minero de virtudes!, ¿quién tuviese vena para loarte y corazón suficiente para amarte sin fingimiento?” (Francisco de Osuna, 1527)¹⁷¹. Esa humildad, por tanto, no era compatible con la vanagloria, con las demostraciones vanas de conocimientos, ni mucho menos con un magisterio público, por lo que a las mujeres se les insiste en el ejercicio del silencio¹⁷². Esta exigencia venía justificada además por uno de los pasajes más comúnmente utilizados por teólogos y hombres de Iglesia, la carta de san Pablo a los Corintios en el capítulo 14, versículos 34-35 donde se puede leer: ³⁴Las mujeres guarden silencio en la iglesia, pues no les está permitido hablar, sino que estén sumisas, como lo establece la ley. ³⁵Y si quieren saber algo, que se lo pregunten en casa a sus esposos; porque es indecoroso que una mujer hable en la iglesia.” (Reina-Valera, 1960 (1569)). Con estos dos versículos se reafirmaba la inferioridad de la mujer, su sumisión al marido y la necesidad que tenía de guardar silencio. Como comenta Antonella Cagnolati (2010), los textos de Pablo “colocan a la figura femenina en un horizonte social extremadamente restringido, cuyos fundamentos refuerzan la completa sumisión al marido, exaltan el valor del silencio, de la modestia y la obediencia” (p. 15-16).

Por estos motivos, las mujeres tanto protestantes¹⁷³ como católicas, no tenían permitido ejercer el magisterio o la enseñanza teológica, no podían interpretar las Sagradas Escrituras

¹⁷¹ *Tercer Abecedario Espiritual*, Tratado 19. Habla de la Humildad, diciendo: humildad crezca contigo para bien aprovechar. Capítulo V. En que se nos amonesta la humildad. [Consultado online 06/08/2021: [https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1492-](https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1492-1541_Osuna._de._Francisco._Tercer_Abecedario_Espiritual,_ES.pdf)

1541_Osuna._de._Francisco._Tercer_Abecedario_Espiritual,_ES.pdf]

¹⁷² En línea con este pensamiento, Fray Luis de León al editar las obras de Teresa de Jesús ya en 1588 comentaba: “No siendo de las mujeres el enseñar, sino el ser enseñadas, como lo escribió san Pablo, luego se ve que es maravilla nueva una flaca mujer tan animosa que emprendiese con cosa tan grata o grande.” (Alabrús, 2019: 80).

¹⁷³ Por ejemplo, la anglicana Grace Mildmay comentaba en su autobiografía explícitamente el sentimiento generalizado de que una mujer debía estar en silencio, supeditada a su marido, y no enseñar, todo ello justificado con el ejemplo cristiano ofrecido por la historia de Adán y Eva (contada en el Génesis) que determinaba la inferioridad de la mujer: “Let women learn with silence, with all subjection. Let not a woman teach, neither usurp authority over the man, but be silence. For Adam was first formed, then Eve. And Adam was not deceived but the woman was deceived and was in the transgression.” (Pollock, 1993: 44).

ni podían difundir su mensaje. Este hecho chocará con la voluntad de mujeres monjas o devotas por escribir y difundir sus pensamientos o conocimientos religiosos. En los conventos se pueden encontrar diversas muestras de escritos, desde poesías a teatros, autobiografías, tratados, cartas o memorias, siendo en su mayoría de carácter espiritual. La edición y publicación de estos textos, dadas las circunstancias descritas, no fueron sencillas de llevar a cabo. Todos los escritos de las religiosas debieron de pasar la censura de la Inquisición. Diferentes clérigos y teólogos podían examinar estos documentos antes de aprobarlos para su difusión, aunque el primer filtro que deberían pasar era el del confesor, responsable, en muchas ocasiones, de los mismos. Los confesores se ocuparon de encargar a sus religiosas redactar textos en los que se explicaran sus vidas o los favores recibidos. De esta manera tal vez se podrían encontrar con una nueva santa que, al modo de santa Teresa, acabara ofreciendo prestigio tanto al propio guía espiritual como al monasterio que habitaba. Estos encargos servían también al clérigo para examinar la rectitud espiritual y ortodoxia de su confesada, así como para comprobar su sometimiento y obediencia, pues muchas veces la tarea de escribir no era deseada y tras su redacción podían (y solían muchas veces) ordenarles quemar todos los documentos.

Sin embargo, como se ha visto, el magisterio religioso estaba prohibido para las mujeres, por lo que algunas monjas desarrollaron estrategias retóricas y discursivas mediante las cuales llevar a cabo sus proyectos escritos, entre otras cosas. El análisis de Alison Weber (1996) sobre la obra de santa Teresa expuso lo que se ha venido a llamar la “retórica de la feminidad”. Según esta autora, en la obra de la santa de Ávila se puede identificar, entre otras cosas, un uso exaltado de las expresiones de humildad, una retórica de la humildad que eliminaría el pecado de soberbia ante los censores que revisarían su obra.

Esta estrategia comunicativa no sería exclusiva de la santa, pues se pueden encontrar a menudo en la literatura religiosa numerosas expresiones de humildad, muchas veces exageradas e incluso llevadas a un aparente autodesprecio. En este sentido, la estrategia comunicativa se podría dividir en dos diferenciadas (aunque respondiendo a una misma necesidad): la retórica de la humildad y una retórica de la “falsa llaneza” (Weber, 1985; Alabrús, 2017) o falsa ignorancia. El primer caso lo constituirían expresiones de profunda humildad, que muchas veces se llegan a convertir en auto insultos, mediante las cuales se podía exaltar esta virtud en un intento por evitar ser acusadas de soberbia y vanidad al haber tenido el “atrevimiento”, siendo mujer, de escribir sobre temas religiosos. “Estas

humillaciones exageradas son, por tanto, consecuencia de ese afán por infravalorarse, demostrando con ellas una total falta de amor propio, representación de la total aniquilación de la propia vanidad y orgullo” (Finestrat, 2021: 39). El segundo caso hace referencia a la exhibición de una aparente simpleza o ignorancia, una modestia expresada por las propias mujeres, ya que, en su inferioridad, la mujer era considerada altamente manipulable e impulsiva, infantilizada y también intelectualmente inferior a los hombres. Todo ello provocaba que muchas veces se las juzgara con más ligereza que a ellos, dando por hecho lo simple de su naturaleza. De hecho, incluso la Inquisición “eximía de condena a muchas mujeres por considerar sus pecados errores de inteligencia” (Torres Sánchez, 1991). La situación pudo entonces ser aprovechada por las mujeres a su favor mediante la utilización de esta estrategia, no solo en los escritos, sino también en los mismos tribunales. En ocasiones, al ser juzgadas podían exhibir la carta de simpleza e ignorancia, considerándose víctimas, mal orientadas por su guía espiritual o incluso marido. Este podría ser el caso de la profetisa Lucrecia de León, quien, tras ser procesada por la Inquisición, declaró que sus sueños y visiones habían sido inventados, pero que ella era “una pobre mujer inculta y engañada” (Alabrús, 2019: 83), víctima del mal consejo de su confesor y de Alonso de Mendoza, quien había transcrito sus visiones.

En resumen, lo que se esperaba de las virtuosas mujeres cristianas durante esta época es que pusieran en práctica las virtudes de la humildad, la sumisión y obediencia, el silencio y la caridad y mantuvieran intactas su pureza y virginidad¹⁷⁴.

5.1. La vida en el convento

Durante mucho tiempo los conventos femeninos han sido considerados como aquellos lugares en los que la mujer podría liberarse de sus obligaciones sociales y promocionarse intelectualmente, los únicos lugares donde una mujer podría llegar a desarrollar sus conocimientos sin la coacción social a la que serían sometidas sus contemporáneas. Historiadores como Arturo Morgado (2007) han afirmado que, en estos lugares, las mujeres podían llegar a llevar una vida autónoma, en cierta manera, ya que “las interferencias de las autoridades masculinas, confesores, obispos o visitadores son siempre bastante coyunturales y limitadas en el tiempo” (p. 88). Aún hoy en día existe esta doble tendencia en la

¹⁷⁴ La virginidad se debía conservar evidentemente hasta que se produjera el matrimonio, después del cual los encuentros sexuales se deberían dar únicamente con fines reproductivos, nunca buscando el placer carnal.

historiografía a considerar por un lado al convento como espacio “liberador” de la mujer, en el que puede gozar de cierta sensación de independencia y no verse sometida a las presiones de la sociedad ejercida por la figura masculina que la domina; y por otro lado, la consideración de que aun viéndose libres de obedecer a la figura de un padre o un marido (obligaciones civiles), las religiosas debieron estar sometidas a la autoridad masculina de obispos y, sobre todo, confesores. En consecuencia, no serían libres ni gozarían de una completa autonomía. Por lo tanto, aunque se pueda pensar inicialmente que las religiosas vivieron con mayor libertad, es necesario tener presente que tanto su vida como sus escritos también estuvieron vigilados por prioras, confesores o padres superiores de las órdenes (Castillo, 2014). Aunque si hay algo claro es que, a pesar de las restricciones y vigilancias, los conventos fueron lugares privilegiados para el desarrollo de la escritura femenina, lo cual se puede ver reflejado precisamente en la intensa actividad epistolar llevada a cabo por estas mujeres.

Sin embargo, a pesar de la idea surgida ya desde principios de siglo con los humanistas cristianos como Erasmo o Vives sobre la conveniencia de la educación de la población, la creación de escuelas y universidades por todo el territorio y la necesidad contrarreformista de difundir y hacer comprender la doctrina cristiana a toda la comunidad de fieles, la rigidez de las restricciones sociales y religiosas mantendrá a las mujeres fuera de estas consideraciones. A pesar de los debates acerca de la educación de las mujeres, en general estas no entraron en las instituciones superiores de enseñanza ni formaron parte de los programas educativos. En muchas ocasiones se continuó defendiendo que las mujeres no necesitaban leer ni escribir, lo que se puede ver por ejemplo en la obra del jesuita Gaspar de Astete, *Tratado del gobierno de la familia y estado de las viudas y doncellas* (1597), donde afirma que “a las mujeres no les era absolutamente necesario aprender a escribir y contar puesto que su “gloria” estaba en el huso, la rueca y la almohadilla, pero nunca en la pluma o en la espada, atributos del varón (Castillo, 2014: 144). La mujer religiosa, no obstante, sí aprende a leer y escribir, para ser capaz de seguir las oraciones y los cánticos.

Trento también habría regulado la edad mínima con la que las mujeres podían profesar en el convento, que se establece en 16 años, aunque algunas órdenes en sus constituciones establecerán otra edad, como las carmelitas, que deberían tener como mínimo 17, siendo

habitual por tanto profesar entre los 16 y los 20 años (Pi Corrales, 2010)¹⁷⁵. Además, se penaliza con la excomunión a cualquier persona, incluyendo clérigos de cualquier dignidad, que obligue a una mujer a “entrar contra su voluntad en monasterio, o a tomar el hábito de cualquiera religión, o hacer la profesión”¹⁷⁶, así mismo se condena a quienes traten de impedir que una mujer que así lo deseara tomara el hábito. Incluso se indica que cuando una doncella a partir de los 12 años expresara su deseo de profesar, no lo pudiera hacer hasta que el obispo hubiera examinado su propia voluntad para asegurarse de “si ha sido violentada, si seducida, si sabe lo que hace”¹⁷⁷. Esto se debe a que muchas familias introducían a sus hijas en los conventos siendo niñas para que aprendieran la profesión ya desde muy jóvenes. Se pone de manifiesto, por lo tanto, la urgencia del Concilio de lograr vocaciones auténticas con las que evitar los escándalos provocados por mujeres que no deseaban una vida enclaustrada. Sin embargo, la multiplicidad de motivos que las mujeres tuvieron para profesar hizo que la puesta en práctica de estas órdenes no fuera del todo rigurosa.

Existió una gran cantidad de experiencias y vivencias, de orígenes y de motivos por los cuales entrar en un convento (Atienza, 2012: 89), además de una enorme diversidad de órdenes y muchos y variables condicionantes como para poder llegar a conclusiones generalizadas sobre los motivos por los cuales una mujer terminaría profesando en un convento. Algunos de los motivos que se pueden encontrar para su profesión, además de por verdadera y auténtica vocación, sería por ejemplo por obligación familiar¹⁷⁸, a pesar de las regulaciones tridentinas, pues, como indica María Luisa Candau (2018) en las sociedades patriarcales “el peso de la autoridad de los padres de familia en la supuesta elección vital limitaba las posibilidades de libertad particular y real en los hijos y las hijas” (p. 290). La decisión se tomaría bien porque no tenía suficiente dote para el matrimonio¹⁷⁹, o bien porque la necesidad de contactos en el clero podía llegar a otorgar a la familia prestigio y favores.

¹⁷⁵ Cabe señalar además que la esperanza de vida de las monjas suele ser más alta que la del resto de la población, situándose alrededor de los 65 años (Reder Gadow, 2000)

¹⁷⁶ *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala. Madrid: Imprenta Real. 1785. Sesión XXV, cap. XVIII.

¹⁷⁷ *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala. Madrid: Imprenta Real. 1785. Sesión XXV, cap. XVII.

¹⁷⁸ Como indicó Isabelle Poutrin (2006), el destino de las mujeres, en la mayoría de ocasiones, se limitaba a escoger entre el matrimonio y el convento. Sin embargo, a pesar de tratarse de su vida, no les correspondía a ellas decidir según sus preferencias, sino que la elección dependería “de la situación socio-económica de la familia, así como de los proyectos del grupo puesto bajo la autoridad del jefe de familia.” (p. 511).

¹⁷⁹ En muchas ocasiones la familia no disponía de suficiente dote para poder casar a todas las hijas de acuerdo a su estatus, por lo que sería preferible hacerlas entrar en conventos donde se podía mantener ese estatus familiar con sus dignidades y honores, pero con una dote mucho menos difícil de conseguir y mantener.

También profesarán por obligación social, pues no estaba bien visto que una mujer se quedara sola¹⁸⁰, ni siquiera una vez hubiera enviudado; por seguir los pasos de otras mujeres de su familia que habían entrado en los mismos conventos en los que acabarían formando pequeños grupos de control e influencia (como por ejemplo las mujeres de la familia Borja en el convento de Santa Clara de Gandía); o también por necesidad y pobreza al carecer de otra salida por no tener medios con los que sustentarse. Como señala Reder Gadow (2000), con el avance del siglo surgirán comunidades fundadas para recoger mujeres marginadas, como aquellas dedicadas a la prostitución (recoletas Bernardas de Málaga) o incluso congregaciones seculares para recoger niños abandonados o dedicarse a la enseñanza de las niñas. Se desarrollan también comunidades que surgen de los beaterios, con mujeres que rechazan la clausura y cuyo fin es dedicarse al apostolado sin ser jurídicamente religiosas. Estas comunidades combinaban la vida activa y de servicio, abierta al mundo, con la vida contemplativa, la oración, la recepción de sacramentos etc. Hablamos por ejemplo de la Compañía de María, las Ursulinas, las Damas inglesas o las Hijas de la Caridad.

Otro motivo que podía tener una mujer para entrar en un convento podría ser el desear cambiar el tipo de vida para el que estaban destinadas, el rechazo a su vida como seculares, como por ejemplo indicaba sor Juana Inés de la Cruz (1648-1695) en su *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz*, escrita en 1691, donde expresaba que se había hecho monja por “la total negación que tenía al matrimonio” y esta vía había sido “lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir” para asegurarse la salvación (Torres, 1991: 31-32). Así, efectivamente, algunas mujeres utilizarían el convento como vía de escape. Inés de la Encarnación, Ana de San Bartolomé o Mary Ward expresaron también en sus autobiografías el rechazo que sentían y la nula apetencia que tenían de casarse o atraer a los hombres ya desde muy jóvenes. En el caso de mujeres como Ángela Serafina (1543-1609), el ingreso en el convento se realizó tras una vida difícil en la que había sufrido maltratos por parte de su marido. Tras la muerte de este, ella decide no volver a casarse¹⁸¹, y dedicar su vida a la

¹⁸⁰ En este sentido cabe señalar también el desarrollo, de cara a finales del siglo XVI, de proyectos nacidos para el control de mujeres solas, que no tenían posibles y vivían sin el amparo de una familia o una institución, como la propuesta de Cristóbal Pérez de Herrera, que en 1597 había propuesto “la construcción de casas de labor para mujeres solas, abandonadas o arrepentidas” (Alabrús, 2018a). Surge así también, la idea, algo más radical, de Magdalena de San Jerónimo: *Razón y forma de Galera* (1608), una propuesta hecha al rey Felipe III para la creación de cárceles preventivas (“galeras”) para mujeres vagabundas, ladronas, alcahuetas etc. de manera que no pudieran tentar ni perjudicar a los hombres y sus familias.

¹⁸¹ Así mismo, convenció también a su hija, Bárbara Serafina, para no casarse y, en cambio, profesar como monja. En su caso, Bárbara acabó profesando con el nombre de sor Estefanía en el convento de Santa Isabel de Barcelona en 1592 (Alabrús, 2020: 562).

religión, siendo fundadora de las clarisas capuchinas con el monasterio de Santa Margarita la Real de Barcelona (Alabrús, 2018a: 420). Como ella, muchas otras mujeres como Ana de Jesús (1560-1617) o Catalina de Jesús y San Francisco (1639-1671) ingresarían a los conventos huyendo del maltrato doméstico por parte de sus maridos, habiendo sido muchas veces forzadas en matrimonios no deseados, muchas veces tras enviudar.

En definitiva, sería imposible llegar a juzgar la variedad de motivos para la profesión que, de hecho, no cumplirían en muchos casos las normas acordadas en el Concilio de Trento sobre la verdadera vocación de las novicias. De hecho, la generalización de las conclusiones en lo que afecta a la investigación de las experiencias en los conventos no sería posible debido a la variedad de vivencias, la diversidad de personas, la heterogeneidad de las reglas y la pluralidad de enfoques e interpretaciones.

No obstante, lo cierto es que, mientras que en las sociedades católicas como la española esta doble salida femenina se pudo mantener, es decir, la “elección” (no siempre libre como se ha visto) entre vida secular a través del matrimonio o la vida regular como religiosa; no fue así en las sociedades reformadas como Inglaterra, donde la opción del monasterio había quedado eliminada por completo desde su supresión en 1535-1539. De esta manera, a las mujeres protestantes solo les quedaría la opción del matrimonio con función reproductiva¹⁸² como forma de vida aceptada por la sociedad (Hallet, 2007).

5.1.1. Mecanismos de control: visitador y confesor

Las órdenes monásticas se guiaban por una norma regulada por dos documentos básicos que les eran propios: las reglas y las constituciones. Las reglas son la raíz de la orden, su origen, y hacen referencia directa a los padres de la Iglesia o santos que las iniciaron (Torres Sánchez, 1991), como por ejemplo la regla de san Agustín de Hipona de 1216 utilizada, entre otras, por la orden dominica; la regla de san Benito, usada por los benedictinos o la regla de san Francisco propia de los franciscanos (en todas sus ramas). Por su parte, las constituciones serán las normas concretas que se aplican a cada orden. En ellas quedan regulados todos los aspectos de la vida de las comunidades, desde sus horarios, rezos, oficios o vestiduras, a las

¹⁸² De acuerdo con Isabelle Poutrin (2006), los reformadores del siglo XVI en los países protestantes habían considerado que la maternidad era “el destino natural de la mujer” (p. 525), siendo este por tanto el objetivo principal del matrimonio. De hecho, según la mayoría de las Iglesias cristianas, la unión conyugal no debía perseguir el placer si no meramente la procreación.

pautas para elegir los cargos, dotes necesarias, límite de admitidas (si los hubiera), normas de clausura y los castigos correspondientes ante la falta de observancia de las mismas.

En las constituciones también se regulaban los oficios, que eran los trabajos o puestos de responsabilidad que tendrían que llevar a cabo entre las oraciones prescritas siguiendo las horas canónicas. Estos oficios tenían que ver directamente con una división de las monjas en dos grupos: las monjas de coro (o velo negro) y las legas (de velo blanco). Las últimas se encargaban de las tareas domésticas, como por ejemplo la cocina, la limpieza de la casa y a veces la enfermería. No podían acceder a los cargos de más responsabilidad, además no tenían instrucción, ya que no tenían la obligación de saber leer, pues, entre otras cosas, sus trabajos muchas veces las eximían de asistir a los Oficios Divinos (García Valverde, 2016). Estas monjas generalmente habían llegado al convento con pocos recursos económicos y no habían podido superar los requisitos necesarios para profesar (como la entrega de una dote). Por otro lado, las monjas del coro eran monjas de pleno derecho, dedicadas a la vida contemplativa, que habían podido aportar su dote y habían superado la etapa de noviciado, aprendiendo a leer para poder así seguir la liturgia durante las eucaristías. Estas monjas sí tenían capacidad de voto durante las reuniones y deliberaciones del convento (como por ejemplo la elección de superiores como la abadesa) y, además, podían optar a cargos de mayor responsabilidad dentro del mismo, como prioras, subprioras o abadesas. Los cargos que podían ejercer las religiosas (que dependen de las propias constituciones de cada orden) serían, por ejemplo: maestra de novicias, sacristana o vicaria, archivera, enfermera, tesorera o administradora, portera o tornera, entre otros.

Debido al condicionante económico de la dote, las monjas del coro solían proceder de familias nobles o de la alta burguesía y, por tanto, también las monjas que ejercían los cargos superiores como prioras o abadesas. De manera habitual, estos cargos se llevaban a cabo por las mujeres que procedían de los linajes más importantes, muy a menudo con influencias en el gobierno de la ciudad o familia de los mismos fundadores, pues aportaban prestigio al linaje con sus puestos¹⁸³. Sin embargo, no siempre fue así, como por ejemplo el caso de sor Ana de San Bartolomé (1549-1626) que, siendo de origen humilde, fue monja lega de la orden del Carmelo descalzo, acompañaría a santa Teresa en vida como su enfermera y,

¹⁸³ Existieron también diferencias entre las órdenes monásticas como las de benedictinas, mucho más restrictivas, y las órdenes mendicantes, que podían tener a veces vías de acceso a diferentes cargos o de profesión sin dote para algunas mujeres.

finalmente, tras su muerte, acabaría profesando como monja de velo negro e, incluso, llegando a fundar conventos en Francia y Países Bajos como priora.

Por otra parte, los mecanismos de control de las comunidades religiosas surgidos a partir del Concilio de Trento se representan en las figuras del visitador y del confesor. El visitador, cuyos poderes eran bastante amplios, pues tenía la facultad de imponer sanciones, se debería encargar de supervisar que las reglas y constituciones del convento se cumplieran, realizando visitas periódicas a los monasterios y castigando las faltas de observancia. Las visitas ordinarias se deberían dar, en principio, cada 18 meses y, además, cada 3 años se realizaría una extraordinaria, de manera más exhaustiva (Pi Corrales, 2010). El visitador debería controlar aspectos de observancia de las normas comunitarias, de convivencia y también de ortodoxia católica, como por ejemplo la puesta en práctica de los mandatos eclesiásticos (papales, episcopales, diocesanos etc.), el cumplimiento de las normas de vestimenta y de moral, la correcta observancia de las constituciones propias de la orden o la ejecución de las obligaciones canónicas, entre otros. En muchas ocasiones, las órdenes regulares no dependían del obispo (sobre todo las órdenes mendicantes), sino que existía una provincia eclesiástica para la Iglesia regular de carácter supradiocesano y el visitador, también llamado *provincial*, era el encargado de dirigir esta provincia o distrito¹⁸⁴.

El confesor, sin embargo, solía actuar de una manera más cercana a las religiosas, pues ejercía de guía espiritual. A pesar de ser un mecanismo de control de la Iglesia, era también el medio de contacto con el exterior, pues era el encargado de transmitirles muchas veces las noticias de lo que sucedía fuera de los muros y también su educador, siendo quien encargaba a las monjas lecturas ejemplificantes. De esta manera, el papel del confesor fue fundamental en el devenir diario de los conventos. Según las directrices acordadas en Trento, las monjas deberían confesar sus pecados por lo menos una vez al mes y, además, se les asignaba un confesor extraordinario (diferente del ordinario) para oírles a todas en confesión dos o tres veces al año¹⁸⁵. Los confesores ordinarios jugarían un papel de gran importancia en la vida de estas mujeres, pues eran los encargados de orientarlas y aconsejarlas en sus inquietudes espirituales, además de ser los promotores de muchos de los escritos personales que a día de

¹⁸⁴ Como se indica en el capítulo XX de la sección dedicada a religiosos y monjas de la sesión XXV del Concilio de Trento: “Los superiores de las religiones no sujetos a Obispos, visiten y corrijan los monasterios que les están sujetos.” *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala. Madrid: Imprenta Real. 1785. Sesión XXV, cap. XX.

¹⁸⁵ *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala. Madrid: Imprenta Real. 1785. Sesión XXV, cap. X.

hoy se conservan de las religiosas, ya sean escritos de confesión, cartas espirituales o incluso autobiografías redactadas por orden suya. La escritura por mandato abrirá la puerta a una nueva posibilidad para las monjas. Si bien esta producción escrita es la que entendemos que fue ordenada por el confesor y ejecutada por la autora sujeta a una incuestionable obediencia, lo cierto es que en muchas ocasiones este mandato servía de excusa para que las mujeres realizaran escritos espirituales recortando de alguna manera el riesgo de represalias. Una mujer no debía escribir, pues no podía ser maestra espiritual, ya que a ella no le correspondía interpretar las Escrituras ni difundir sus enseñanzas, pero gracias al permiso dado por el confesor y a la excusa manifiesta de escritura por obligación, se reducían las culpas achacables a la monja. De esta manera, si alguna consecuencia negativa se derivaba de su escritura, siempre se podrían amparar en la culpa de su maestro espiritual, utilizando de nuevo esa retórica femenina de la falsa llaneza.

Existen casos en los que el confesor saldría especialmente damnificado de un proceso inquisitorial a una monja. Por ejemplo, en el proceso a la terciaria de Santo Domingo Ana Domenge (1570-1619), quien sería denunciada por la Inquisición de Barcelona en 1609. Este proceso se juzgaría junto a Antonio Darnils, catedrático de teología, que había sido su confesor y guía, responsable por tanto del camino espiritual de Ana, una mujer en apariencia ignorante que no sabía leer ni escribir. Finalmente ella sería condenada a un breve arresto penitenciario y a Darnils se le prohíbe volver a confesarla, además de diversos problemas que le acarrearía haber sido procesado por el Tribunal. Más tarde, Ana llegaría a fundar un convento de dominicas en Perpiñán, en 1612 (Alabrús, 2018).

Los confesores debían estar correctamente formados en la doctrina católica, pues ellos a su vez debían formar a las monjas. A partir de esta época la literatura de formación aumenta y cobra protagonismo, por lo que surgieron diversos y numerosos manuales de confesores, siendo de los más importantes del siglo XVI las obras de Martín de Azpilicueta (1492-1586): *Manual de confesores y Compendio*. Según Juan Carlos Vizuete (2015) de estas obras se habrían hallado hasta 267 ediciones en latín, castellano, portugués, francés e italiano (p. 111). Posteriormente, otras obras serán también ampliamente difundidas y gozarán de gran popularidad, como *La Práctica del confesionario* del monje capuchino fray Jaime de Corella o el *Promptuario de la Theología Moral* del dominico fray Francisco Larraga, entre otros muchos (Vizuete, 2015).

Además, los confesores eran también los encargados de imponer las penitencias a las monjas y asegurarse de su cumplimiento. Sin embargo, muchas religiosas inspiradas por esa religiosidad exaltada postridentina, se autoimpondrían duras mortificaciones que en muchas ocasiones podían perjudicar gravemente su salud y que llevaban a cabo a veces sin permiso de sus directores espirituales (Hallett, 2007). En este caso, la tarea de los confesores era la de regular esa penitencia y procurar disminuirla pues, aunque el dolor producido por las mortificaciones estaba bien considerado, no se debía llegar al extremo de producir enfermedades¹⁸⁶. Es el caso de sor Hipólita de Rocabertí cuyo confesor, fray Raimundo Samsó, le prohibió realizar ayunos a causa de su débil salud, algo que a ella le molestaba y que reivindica en sus cartas (Finestrat, 2022: 61).

La clausura total impuesta desde Trento no era novedad, pues muchas órdenes reformadas, como la de las carmelitas descalzas, ya vigilaban que este encierro y aislamiento del mundo fuera efectivo. Sin embargo, como se ha visto, se dieron resistencias en muchas comunidades que no habrían aceptado la imposición de las nuevas normas. Teniendo en cuenta la necesidad e insistencia en la clausura de las religiosas, se podría pensar que su reclusión fue total y efectiva, sin embargo, la historiografía reciente ha puesto el foco en la permeabilidad de los conventos. Para evitar romper el encierro y recogimiento de las monjas se impuso un control sobre su correspondencia personal. Las misivas no se podrían enviar ni recibir libremente pues debían estar sometidas a un control previo de la abadesa que decidiría si era correcta y podía ser enviada o recibida¹⁸⁷. Sin embargo, gracias en gran parte a los egodocumentos (como autobiografías o cartas) es posible constatar que, a pesar de las normas, las monjas sí se relacionaron con el exterior saltándose los controles en muchas ocasiones. Los muros del convento no fueron infranqueables, pues las religiosas necesitaron en muchas ocasiones de su entorno para sobrevivir. En el caso de los monasterios de monjas inglesas que surgieron en el continente (sobre todo en Flandes o Francia) a principios del XVII, las comunicaciones de estas con sus familiares en su país de origen a través de la correspondencia fueron fundamentales. Aún en el siglo XIX esa permeabilidad comunicativa

¹⁸⁶ Esta reivindicación es especificada por ejemplo por san Ignacio de Loyola, quien expresaba la conveniencia de provocar dolor sensible en el cuerpo, castigar la carne como penitencia, pero sin que este llegara a causar enfermedad, de manera que el dolor infligido debía ser únicamente superficial y no entrar “dentro en los huesos” (Candau, 2020: 282).

¹⁸⁷ Existía, no obstante, una forma de evitar el control de la abadesa sobre las cartas enviadas y recibidas y era marcarlas como “de confesión”. Si las cartas se destinaban al confesor y su contenido era de tipo espiritual, debido al secreto prescriptivo de confesión, la abadesa estaría obligada a enviar la carta sin leerla (Giménez Alvira, 2014).

sigue siendo característica de los claustros, como indicó Victoria Cohen (2004a) en su análisis sobre las cartas de las monjas sor Theresa Antonia de Jesús y sor María Jacinta¹⁸⁸, cuyas misivas demuestran “la tensión entre el siglo y el convento, el afuera y el adentro” (p. 49).

5.1.2. Educación

Entre finales del siglo XV y aproximadamente 1580 se produjo un aumento de la alfabetización general en la población (Petrucci, 2000: 69), periodo que coincidiría con la consolidación del Renacimiento. Esta creciente alfabetización vendrá marcada por diversos acontecimientos que afectan a la vida diaria de las personas, como el crecimiento de los estados de la Europa moderna, con su burocracia y los oficios urbanos, lo que requería una mayor exigencia de la capacidad de lectura y escritura para prácticas administrativas y contables cada vez más complejas (Petrucci, 2000). Los nuevos descubrimientos o la expansión territorial y mercantil también serán motivos para que la educación fuera poco a poco extendiéndose entre la población. Sin embargo, es necesario destacar que, a pesar de que la capacidad de escritura y lectura, así como la educación reglada, pudiera aumentar entre la población, todavía no se puede considerar una educación de masas y la gran mayoría de grupos, especialmente de nivel económico medio y bajo y, en general las mujeres, seguirán siendo iletrados.

Armando Petrucci (2000) identifica a las llamadas clases subalternas¹⁸⁹ de este momento con los grupos semialfabetizados, quienes llegan a controlar los procesos de lectura y escritura a un nivel básico, lo que se podría considerar un nivel primario de enseñanza, pero cuya formación no irá mucho más allá. Por tanto, los miembros de las clases subalternas serán semialfabetizados, pero no todos los semialfabetizados son miembros de las clases subalternas. Por ejemplo, es el caso de las mujeres en general o las monjas que, a pesar de pertenecer muchas veces a clases más elevadas, siguieron perteneciendo al grupo de personas que recibía en la mayoría de ocasiones una educación muy básica (si es que recibía alguna). Así se llegaría a una sociedad en la que, según indicaría Peter Burke (1978), “los

¹⁸⁸ Hablando por ejemplo de las cartas de Theresa Antonia, indica que ella “revela en efecto en sus cartas estar al tanto de las noticias que “corren” por el mundo exterior y, por ello, de que el convento no constituye un impenetrable *hortus clausus*” (Cohen, 2004a: 43).

¹⁸⁹ Las clases subalternas propias del siglo XVI fueron definidas por Petrucci (2000) como un grupo difícil de especificar, formado por diversas categorías de personas como los “pequeños artesanos y comerciantes, campesinos, vendedores ambulantes, servidumbre, mendicantes” (p. 67).

artesanos fueron generalmente más alfabetizados que los campesinos, los hombres que las mujeres, los protestantes que los católicos, y los europeos occidentales que los europeos orientales” (p. 251).

Las mujeres protestantes aprendieron a leer y escribir, tal vez con mayor facilidad que las católicas, debido a su consideración sobre la necesidad de saber leer e interpretar los textos sagrados. Como ya se ha señalado, ellas no podrían ejercer el magisterio público y deberían ser educadas en casa por sus maridos o en la parroquia por sus pastores, pero sí se les recomendaba y animaba a la lectura, al contrario que la gran mayoría de mujeres en el mundo católico donde, a pesar de los intentos del humanismo cristiano, seguirán considerándolas incapaces de comprender los textos. En el mundo protestante, como en Inglaterra, se consideraría también que las mujeres mayores, ancianas, podían ejercer un papel importante a la hora de transmitir los valores cristianos a sus hijos y nietos. Basándose en otro pasaje de las Epístolas de san Pablo, la carta a Tito, capítulo 2, versículos 3-5¹⁹⁰ (que esencialmente hace referencia a la transmisión de los valores de sumisión de la mujer), las mujeres anglicanas podrían encontrar cierta autorización en la interpretación y magisterio de la religión (Candau, 2020: 272). Así, las mujeres inglesas se podían convertir en las encargadas de la educación religiosa de su familia. Es el caso, por ejemplo, de Lady Grace Mildmay (1552–1620), quien dejará toda una serie de escritos, desde una autobiografía a una serie de reflexiones espirituales, para la lectura y edificación de su hija y sus nietos. Cabe destacar además que Lady Grace conocía y había leído numerosos tratados médicos y había aprendido algo de medicina y farmacia, algo de lo que también dejará testimonio en sus escritos con una gran colección de textos médicos (sobre enfermedades y tratamientos) de uso personal. La educación formal de Grace fue proporcionada en gran parte por su institutriz, Mistress Hamblyn, de quien destaca su inteligencia y conocimientos (sobre todo en medicina y cirugía), la cual le transmitió el valor del silencio: “she advised us [...] to hear much and speak little, seeming to be ignorant in some things rather than to boast of the knowledge which we have not and thereby to discover our folly and give occasion to be laughed at.” (Pollock, 1993: 26). En parte, su institutriz le enseña la prudencia de no cometer errores públicamente por hablar de más, muy en consonancia a la educación patriarcal en la que una mujer no debía destacar, ni hablar, ni enseñar, sino preferiblemente parecer ignorante.

¹⁹⁰ “³ Las ancianas asimismo sean reverentes en su porte; no calumniadoras, no esclavas del vino, maestras del bien; ⁴ que enseñen a las mujeres jóvenes a amar a sus maridos y a sus hijos, ⁵ a ser prudentes, castas, cuidadosas de su casa, buenas, sujetas a sus maridos, para que la palabra de Dios no sea blasfemada” (Reina-Valera, 1960).

Además, su institutriz le enseñó cálculo y cuentas, a escribir cartas oficiales sobre diferentes asuntos, a cantar salmos, o las labores de aguja y también a leer el herbario del Dr. Turner y el tratado de cirugía de Giovanni da Vigo¹⁹¹ (Pollock, 1993).

Sin embargo, en cuanto a la educación religiosa, Grace, declara haberla recibido principalmente gracias a su madre, quien se encargó de darle las lecturas adecuadas y enseñarle a meditar sobre la palabra de Dios y a examinarse:

“My reverend mother Lady Sherington, [...] was as an angel of God unto me when she first put me in mind of Christ Jesus and examined me in my tender age what were my thoughts when I was alone. And therewithall, instructed me continually, when I was alone to remember God, to call upon him. And to exercise my mind in divine and heavenly meditations which might draw me to be in love with Christ Jesus and to despise this world. She taught me also her meditations and prayers by heart and how I should fear and worship God in spirit and truth. And to trust in God only and hang upon him alone in all my necessities so that my conscience were always upright before him in Christ Jesus. But without that sincerity and cleanness of heart, not to presume to trust for God's favour or to come before him with a double heart” (Pollock, 1993: 28).

Por el mismo motivo, ella desea dejar sus conocimientos a sus nietos, lo que justifica precisamente con un pasaje de Pablo a Timoteo en el que recuerda que su fe (la de Timoteo) había vivido primero en su madre y su abuela y por ellas había sido transmitida¹⁹²:

“As St. Paul out of his love to Timothy speaketh unto him of the virtues which were in himself, his mother and grandmother, thereby to establish faith the more constantly in him; even so I out of my love to you wish you to call to mind the virtues of your mother, your grandmother and that I hope are I yourself also, to put you in remembrance that you stir up the gift of God which is in you” (Pollock, 1993: 43).

Por este principio religioso, ella, como madre y abuela, se siente en la responsabilidad de transmitir a sus descendientes la palabra de Dios. Aunque estos principios siguen estando sujetos al del silencio, obediencia y sumisión a su marido, cuya autoridad nunca pueden socavar: “Let women learn with silence, with all subjection. Let not a woman teach, neither usurp authority over the man, but be silence. For Adam was first formed, then Eve. And

¹⁹¹ Traducido al inglés por Bartholomew Traheron en 1543 con el nombre *The moste Excellent Workes of Chirurgerye made and set forth by maister John Vigon, heed chirurgien of our tyme in Italie.*

¹⁹² 2 Timoteo 1:5: “trayendo a la memoria la fe no fingida que hay en ti, la cual habitó primero en tu abuela Loida, y en tu madre Eunice, y estoy seguro que en ti también.” (Reina-Valera, 1960).

Adam was not deceived but the woman was deceived and was in the transgression” (Pollock, 1993: 45). No obstante, más adelante cita casi de manera literal el pasaje de san Pablo a Tito 2, 3-5 sobre las mujeres mayores, a las que sí se les permite instruir a las jóvenes¹⁹³. Queda claro por el retrato que Grace hace de la educación recibida, así como de la que ella pretende transmitir, que al menos en su hogar se trataba de una educación matrilineal y femenina, en la que la figura de la madre como transmisora, pero también de las mujeres encargadas de los niños, era fundamental.

También Anne Bacon, una mujer muy instruida y de gran conocimiento cultural (que en sus cartas cita incluso a los antiguos filósofos), se ocupa de la educación y guía cristiana de sus hijos, orientándoles y aconsejándoles en su vida a través de la doctrina religiosa y la fe en Dios. En sus cartas incluye también numerosas citas extraídas de las Sagradas Escrituras y pretende seguir guiando a sus hijos mientras viva como su principal mentora (sobre todo tras la muerte de su padre).

En la España católica, la educación de las mujeres no era por lo general reglada ni formal, por lo que muchas de ellas seguirán creciendo sin los conocimientos básicos o alfabetización. El hecho de que una mujer tuviera conocimientos se consideraba una cualidad negativa, pudiendo convertirse en blanco de críticas y recelos (Torres, 1991), incluso a finales del XVII se puede seguir observando este prejuicio en la *Respuesta a Sor Filotea de la Cruz* (1691) de sor Juana Inés de la Cruz, donde la autora defiende su vocación al conocimiento y al estudio.

La educación infantil de las niñas de las clases medias-bajas, cuando se daba, se podía realizar en algunos conventos (donde podían permanecer hasta llegar la edad de elegir si querían dedicarse a la vida religiosa o no) e incluso en pequeñas escuelas fundadas en grandes áreas urbanas¹⁹⁴, mientras que las clases pudientes contratarían a tutores o institutrices que acudirían a su propia casa para las lecciones. Sin embargo, las lecciones que recibían las niñas estaban más relacionadas con los valores y virtudes que debían exhibir y las labores propias del hogar, que con una instrucción intelectual propiamente dicha. De

¹⁹³ “Of Elder women: let the elder women likewise be of such behaviour, as becometh holiness; not false accusers, not subject to much wine but teachers of honest things. That they may instruct the younger women to be sober minded, that they love their husbands, that they love their children. That they temperate, chaste, keeping at home, good and subject to their husbands, that the word of God be not evil spoken of.” (Pollock, 1993: 45).

¹⁹⁴ En la zona de Castilla se fundarían más colegios para doncellas que en la zona de Cataluña, Valencia y Baleares, donde dichas instituciones serían menos numerosas (Zaragoza, 2018: 474)

acuerdo con Anne Cruz (2019), las cifras más altas de alfabetización que se han estudiado en España¹⁹⁵ se dieron en Ávila y Barcelona, con un 64% de mujeres nobles educadas y un 45-55%, respectivamente. Sin embargo, la historiadora pone en duda estas cifras y especula que, con toda probabilidad, no excederían del 30-35%, mientras que en las mujeres de familias rurales el porcentaje caería directamente al 0% (p. 131). Por tanto, como indicaba Verónica Zaragoza (2018), la educación femenina en la Edad Moderna viene marcada por:

“La marginación cultural de las mujeres, alejadas de los centros institucionales del saber (universidades, escuelas de primeras letras, etc.), por mor de una supuesta “naturaleza” intrínsecamente femenina, que las “incapacitaba” para la reflexión intelectual y justificaba la superioridad jurídica y social del varón” (p. 468-469).

En el caso de las católicas en Inglaterra durante la época de la Reforma, la imposibilidad de acudir a centros de enseñanza, a iglesias o la dificultad de encontrar institutrices que les transmitieran los valores católicos en los que deseaban educar a sus hijos, hizo que la educación religiosa se transmitiera principalmente de padres a hijos, como en el caso de Mary Ward y su familia. Ella destaca en sus relatos autobiográficos la educación que sus padres le dieron, centrada en la defensa de la fe católica para no desviarse nunca del camino correcto de perfección. Esta educación familiar y las enseñanzas recibidas se ponen a prueba sobre todo cuando, por su seguridad, tuvo que irse a vivir con parientes que, según comenta, eran cismáticos (schismatics)¹⁹⁶: “And when by occasion we wear to live for anie little time with such of our kindred as wear sismitikes I shall neiver forget the exortations he would give us tuching the necessaty for salvation of catholike religion, and his inflamed desirs that all his should live, and die children of gods church” (Kenworthy-Browne, 2008: 106). Alabando a su padre, Mary destaca que él siempre ayudaba a los necesitados y cuidaba de sus hijos en cuestiones de pureza, para que nunca pudieran probar “el veneno de la herejía”, con tanto ahínco como desearía que hicieran otros padres en esos momentos tan difíciles. Por ejemplo, en su casa el padre de Mary nunca permitiría tener libros que hablaran de temas mundanos y vanos como eran romances: “my father [...] his care of his children espetially in matters of purity, and that we should neiver tast the poison of hericie was so great, as I wish the lyke wear to be found in all catholike parance now a days; in his howse he would

¹⁹⁵ Cifras que la autora extrae de la obra de Nieves Baranda Leturio (2005) *Cortejo a lo prohibido: lectoras y escritoras en la España moderna*, Madrid, Arco.

¹⁹⁶ Los llamados cismáticos, en este contexto, eran personas católicas que, para poder proteger sus propiedades y su familia, y no ser objeto de persecución, acudían a los servicios eclesiásticos oficiales y simulaban aceptar la religión protestante.

never permit to be reed or cept such bookes that treated of sentiall or wordly loves” (Kenworthy-Browne, 2008: 106).

Por su parte, en los ambientes católicos, los conventos funcionarían en muchas ocasiones como escuelas o centros de aprendizaje. Por ejemplo, en la Inglaterra anterior a la disolución, la religiosa Elizabeth Shelley, abadesa en la abadía de St. Mary en Winchester, se comunica por carta en varias ocasiones con Lady Honor Grenville, Vizcondesa Lisle, a causa de ser la principal tutora de su hijastra Bridget Plantagenet (hija de Arthur Plantagenet), la cual se encontraba estudiando y viviendo en el monasterio. Bridget estaba al cargo de las monjas del convento, y principalmente de Elizabeth como abadesa. En sus cartas se puede ver cómo ambas mujeres, Elizabeth y Lady Lisle, intercambian palabras e información práctica sobre las provisiones y educación de Bridget. Por ejemplo, en una de las cartas escrita en 1534, Elizabeth comunica a Lady Lisle que han recibido alimentos (un venado y unas aves) y un vestido de terciopelo negro, pero no el gorro de armiño que le había comunicado que recibiría. En otra carta, meses después, Elizabeth de nuevo insiste en que Bridget carece de conveniente vestimenta y también pone al corriente a Lady Lisle (a petición suya) de las cuentas relacionadas con la educación de Bridget: el tiempo total que lleva en el convento (un año y 23 semanas), el dinero recibido (70 chelines), así como el gastado (4 chelines y 5 peniques) (St. Clare, 1981: 93). Finalmente, en una nueva carta escrita poco antes de la disolución, Elizabeth le comunica preocupada que Bridget había salido del convento con Sir Anthony Windsor, en principio de manera temporal. Sin embargo, Bridget ya no volvió al monasterio, que fue disuelto en noviembre de 1539. Este monasterio benedictino, de considerable tamaño, era estimado entre los vecinos como una especie de escuela al que importantes familias enviaban a sus hijos e hijas para ser educados, llegando a albergar a 26 niños de diferentes familias de la nobleza y autoridades (Paul, 1965: 64).

También el monasterio benedictino de Little Marlow, bajo dirección de la priora Margaret Vernon albergó estudiantes como el hijo de Thomas Cromwell, Gregory. En varias cartas, la priora comunica a su padre los progresos hechos por Gregory en sus lecciones y aprovecha para dejar claro su poder de influencia en la educación de su hijo. Cromwell había depositado una gran confianza en la priora al dejar a su hijo en sus manos hasta los 12 años¹⁹⁷, lo que Margaret le recuerda en cierta ocasión en la que ve peligrar su influencia en la educación del

¹⁹⁷ “if it like you to call unto your remembrance, you have promised me that I should have the governance of your child till he be twelve years of age” (Erlor, 2016: 160).

niño. Ella escribe a Cromwell para pedir que, en lugar del maestro recomendado por él, le permita contactar con otro llamado William Inglefield, del Lincoln College in Oxford, al cual ya conoce porque había estado tiempo atrás como maestro de otro niño en el mismo convento. Ella teme perder su influencia si el nuevo maestro no le deja intervenir en la educación de Gregory, teme perder su lugar de relevancia como persona de confianza de Cromwell. En otra carta escrita antes de 1530 pone al día a Cromwell de los progresos de su hijo, le asegura que es muy buen estudiante y que ya sabe oraciones como el *Pater Noster*, el *Ave* y el *Credo* (Erlor, 2016: 160). Se puede observar así cómo los niños acudían a los monasterios para ser educados en las primeras letras y oraciones, mientras que las religiosas se encargaban de poner al tanto a los padres de los progresos de sus hijos.

También los conventos servirán en cierta manera de centro de enseñanza para las mujeres que se postularon para profesar, a quienes se les pedía (e incluso exigía) la capacidad de leer, capacidad que deberían adquirir en su año de noviciado. Es el caso por ejemplo del convento de las Dueñas, cuyas novicias podían llegar a ser rechazadas de no completar su aprendizaje (Torres, 1991). Por todo ello, se considera que “los conventos fueron plataformas de aprendizaje y alfabetización” (Alabrús, 2019: 268). Sin embargo, el hecho de que las religiosas profesas carecieran muchas veces de una instrucción formal afectó en ocasiones a su manera de escribir, que pueden llegar a reflejar las carencias de conocimientos básicos de redacción y expresión.

Una de las pruebas que hoy en día se pueden utilizar para afirmar esta capacidad de las monjas de lectura y escritura son por ejemplo los libros de profesiones (Gras, 2013), donde las religiosas deberían escribir su compromiso religioso o, por lo menos, poder firmarlo. A menudo las mujeres que no conseguían aprender a leer y escribir no profesarían como monjas de velo negro, sino que permanecerían como hermanas legas. Aunque en este sentido es necesario destacar que no todas las hermanas legas serían analfabetas, pues algunas mujeres, a pesar de tener conocimientos básicos de lectura y escritura, no desearon profesar como monjas de coro y quedaron como hermanas de velo blanco, como por ejemplo en el caso de Winifred de Saint Teresa, quien eligió voluntariamente esta forma de vida a pesar de tener la instrucción necesaria en latín y liturgia (Hallett, 2007).

En definitiva, la lectura y escritura fue una de las capacidades más importantes y necesarias para las religiosas en los conventos, pues de esta manera podrían seguir el desarrollo del Oficio Divino, comprender las reglas y constituciones de su orden, además de tener la

capacidad de ejercer cargos importantes como el de abadesa, en permanente contacto con las autoridades eclesiásticas y civiles (de forma habitual mediante correspondencia) y receptora de noticias y órdenes que debía encargarse de implementar en la comunidad, entre otras cosas; la maestra de novicias (encargada de la formación de las nuevas postulantes) o la administradora del monasterio (encargada de las cuentas y los asuntos de gestión). Además, leer y escribir eran actividades recomendadas para las monjas también para evitar las tentaciones del demonio, como expresaba la dominica Hipólita de Jesús, que reconoció que escribir le ayudaba a evitar verse influida por el demonio, ya que el propio Jesucristo le había comunicado que esta era la fórmula más segura “para encontrar el camino del cielo” (Alabrús, 2019: 39). Por todo ello, incluso la propia santa Teresa de Ávila consideraba que las monjas deberían saber leer y así insistió en su formación, pues pedía que las monjas carmelitas “fossin monges de cor i poguessin llegir el breviari a més d’altres lectures espirituals” (Gras, 2013: 303).

Obedeciendo a las epístolas paulinas (y utilizándolas como justificación) la mujer, como ser “inferior”, no debía ejercer en ningún caso el magisterio espiritual¹⁹⁸, de ahí que su educación se viera casi siempre marginada y denostada. De esta manera, las mujeres que se atrevieron a desafiar las normas se encontraron con una evidente oposición general por parte del clero. En su *Tercer Abecedario Espiritual* (1527), Francisco de Osuna, advirtiendo sobre las tentaciones del demonio, insinuaba que los hombres no debían dejarse llevar por “mujercillas devotas”, mujeres ignorantes y engañadas, en una clara referencia a las beatas y místicas que proliferaban desde el siglo XV y sobre todo el XVI: “Teme en toda cosa que tenga apariencia de mal y no te fíes de revelaciones; no te cures de los consejeros que puedes haber: bastarte deben los de tu casa, sin andar a buscar mujercillas, que por ventura están engañadas; y aunque no lo estén, mira que el consejo de tu prelado tiene más fuerza, porque él puede

¹⁹⁸ El fragmento más utilizado y citado es el señalado anteriormente I Corintios 14, 34-35 en el que se decreta el silencio de la mujer y su sumisión al marido. Pero, por ejemplo, otro pasaje que de nuevo supedita a la mujer a la figura del varón se puede encontrar en I Corintios 11, 3-9: “3 Pero quiero que sepáis que Cristo es la cabeza de todo varón, y el varón es la cabeza de la mujer, y Dios la cabeza de Cristo. 4 Todo varón que ora o profetiza con la cabeza cubierta, afrenta su cabeza. 5 Pero toda mujer que ora o profetiza con la cabeza descubierta, afrenta su cabeza; porque lo mismo es que si se hubiese rapado. 6 Porque si la mujer no se cubre, que se corte también el cabello; y si le es vergonzoso a la mujer cortarse el cabello o raparse, que se cubra. 7 Porque el varón no debe cubrirse la cabeza, pues él es imagen y gloria de Dios; pero la mujer es gloria del varón. 8 Porque el varón no procede de la mujer, sino la mujer del varón, 9 y tampoco el varón fue creado por causa de la mujer, sino la mujer por causa del varón.” (Reina-Valera, 1960 (1569)).

determinar tus dudas y no estas mujercillas devotas que tú buscas”¹⁹⁹. Por estos motivos, santa Teresa, modelo de mística y escritora para las mujeres contemporáneas y posteriores, en sus escritos utilizará una estrategia clara en la que concedía y aceptaba la debilidad e inferioridad intelectual femenina, pero al mismo tiempo lo utilizaba como argumento para defender “la legitimidad de sus favores espirituales, su desobediencia a los letrados, su iniciativa administrativa, su derecho a “enseñar” en el sentido Paulino, y su acceso sin intermediarios a las Escrituras” (Weber, 1996: 40-41).

5.1.2.1. Lecturas devocionales

Puesto que los conventos eran centros donde las mujeres podían acceder al conocimiento de la lectura y la escritura, conviene saber también qué tipo de lecturas se fomentaban en el claustro. Como se ha señalado arriba, el primer *Index Librorum Prohibitorum* de la Inquisición española se publicó en 1551, con sucesivas reediciones a lo largo de los años siguientes. Estos índices influyeron y condicionaron las lecturas aprobadas para las religiosas. Por ejemplo, el índice de 1559 del inquisidor Fernando de Valdés, prohibiría todas las traducciones de las Escrituras y todas las guías de oración y devoción en lengua vernácula, incluyendo obras de Luis de Granada²⁰⁰, Juan de Ávila o san Pedro de Alcántara (Weber, 1996: 34).

Los libros y obras cuya lectura se fomenta, sobre todo por parte del confesor, son entre otros, las hagiografías o vidas de santos (como santa Teresa cuyas obras fueron difundidas tras su muerte con rapidez), para procurar la inspiración de las monjas y la imitación de sus vidas; también obras devocionales como el *Contemptus Mundi* (o *Imitación de Cristo*) de Tomás Kempis, obra surgida de la *Devotio Moderna*, ampliamente difundida y leída desde su edición en el siglo XV, y tratados espirituales como las obras de Fray Luis de Granada (por ejemplo el *Libro de Oración y meditación*, la *Guía de Pecadores* y el *Memorial de la vida cristiana*), la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia y los *Flos Sanctorum* o santoral, siendo el más conocido el de Alonso de Villegas (Torres, 1991: 111). Sin embargo, se debe señalar que el fomento de la lectura que se realiza en los conventos no supone la promoción a su

¹⁹⁹ *Tercer Abecedario Espiritual*, Tratado 20. Cap. VI: De las astucias que el demonio tiene en tentar. [Consultado online 06/08/2021: https://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1492-1541,_Osuna._de._Francisco,_Tercer_Abecedario_Espiritual,_ES.pdf]

²⁰⁰ Aunque su obra fue inicialmente prohibida, posteriormente fue aprobada por el papa Pío IV y, de hecho, llegaría a convertirse en obra de referencia en la mayoría de las bibliotecas católicas (Candau, 2020).

libre interpretación. Estas lecturas estarán reguladas, ordenadas y controladas por las superiores y los confesores, es decir, sujetas al control jerárquico de la Iglesia (Rosillo, 2014) y, por tanto, las religiosas debían leerlas e inspirarse por ellas, pero no interpretarlas ni transmitir las. Por otra parte, el Concilio de Trento había regulado también la lectura de la Biblia, estableciendo la oficialidad de la Vulgata como versión aceptada y, además, había determinado que era la Iglesia la única que debía darle sentido e interpretar sus palabras. Por ello, las monjas o mujeres seglares que pudieran leer conocerían su contenido gracias a los sermones escuchados en las eucaristías y a las lecturas subsidiarias como “sermonarios, legendarios, manuales o compendios, o las mismas oraciones” (Candau, 2020: 260). De esta forma, la versión de las Escrituras a la que tenían acceso era siempre interpretada, influida o manipulada por otros autores, pero pocas veces directa.

La historiadora Dorothy Latz (1997) apuntaba también las principales influencias de las monjas inglesas en el exilio (Flandes y Francia), destacando los escritos de Teresa de Ávila, Juan de la Cruz, Ana de San Bartolomé, Francisco de Sales o Yves de París, pero también de obras católicas inglesas como *The Cloud of Unknowing* (anónima), *Showings* de Juliana de Norwich, *Ladder of Perfection* de Walter Hilton o el *Incendium Amoris* de Richard Rolle. También las hermanas agustinas del monasterio de Santa Mónica en Lovaina estarían en contacto con los trabajos de san Agustín y, muy probablemente, con las exhortaciones de Gerard Grote y sus lecturas recomendadas, como la de Suso o Ruysbroeck y otros autores por él mencionados (Latz, 1997: 15 y 16).

Para Nicky Hallet, (2007), la relevancia de la lectura de obras espirituales fue clave en la conversión de mujeres protestantes hacia el catolicismo y en la inspiración de católicas que acabarían convirtiéndose en monjas: “Many nuns of this period (and since) describe coming to religion via books, especially those written by Teresa de Jesus, or receiving spiritual insight or comfort through bookish connections” (p. 18).

En el mundo anglicano, sin embargo, las mujeres (todas ellas seglares, pues los conventos se habían suprimido) sí tenían permitido e incluso se las alentaba a leer las Sagradas Escrituras, a través de las cuales aprendían a ser buenas cristianas, como en el caso de Anne Bacon o Lady Grace Mildmay. Mildmay, al igual que muchas mujeres de la etapa isabelina utilizaría la Biblia de Ginebra de 1560²⁰¹. Además, tendrá a su disposición también una serie

²⁰¹ Posteriormente se popularizará la Biblia del rey Jacobo de 1611.

de obras devocionales, entre las que se incluía la *Imitación de Cristo* de Kempis (que como se puede apreciar es lectura común tanto de católicas como de evangélicas), el libro de *Common Places of Christian Religion* del alemán Wolfgang Musculus o el *Acts and Monuments of these Latter and Perillous Days, touching Matters of the Church* (o *Book of martyrs*) de John Foxe (Pollock, 1993: 54). Como se puede observar las lecturas cristianas eran bastante comunes en ambos ámbitos, dando una gran importancia a las vidas ejemplificadoras de santos y mártires. Además de las lecturas estrictamente religiosas, entre las que destaca sobre todo el *Book of Common Prayer* de Cranmer (publicado en 1549 y revisado en 1552), también los manuales de conducta para las mujeres inglesas que guiaban su educación y el correcto ejercicio de sus virtudes recomendaban lecturas como: *The Christian state of matrimony* de Henry Bullinger, el *The Catechism* o *The governance of vertue* de Thomas Becon, *A mirrhor* de Thomas Salter o *A cristal glass for Christian women* de Philip Stubbes (Candau, 2020: 258).

5.1.2.2. Escritura

Habiendo establecido la capacidad de las monjas para leer y escribir, es también necesario conocer qué tipo de escritos se podían producir desde el convento. La clausura oficial y generalizada, como se ha visto, fue impuesta poco a poco a lo largo del siglo, sobre todo después del Concilio de Trento. Sin embargo, ese férreo encierro que los clérigos y reformadores deseaban era casi imposible de imponer. Los muros conventuales se traspasaron a menudo y prueba de ello es precisamente la correspondencia que todavía se conserva. Sin embargo, las órdenes regularon esas comunicaciones, que no serían del todo libres, pues deberían pasar el control previo de la abadesa o priora. Control al que se debían someter todas sus comunicaciones externas, además de verse siempre acompañadas en el locutorio por compañeras de comunidad. No obstante, en ocasiones se concederá el privilegio a ciertas mujeres, bien fuera por prestigio social o moral, de evitar esta vigilancia. Por ejemplo, las religiosas del monasterio inglés de *Our lady of the Assumption* en Bruselas, como Mary Vavasour (1599-1676), Dorothy Arundell (1560-1613), Alexia Blanchard (¿? - 1652), Mary Persons (1590-1642) o Agnes Lenthall (c.1582-1651), obtuvieron el permiso especial (inscrito en sus constituciones) de escribir al arzobispo y al visitador sin la autorización (o incluso conocimiento) de la abadesa del monasterio (Arblaster, 1999: 61), permiso al que recurrieron a menudo durante los primeros años de vida del monasterio a causa de las enormes dificultades y luchas internas que sufrieron. Otra forma de eludir la

lectura de la abadesa era que las cartas se marcaran antes de salir como cartas “de conciencia” o de confesión, es decir, de contenido espiritual dirigidas a confesores (Giménez Alvira, 2014: 268).

Ante este control ejercido por los y las superiores de la comunidad, las religiosas vieron su expresión sometida a cierta censura (o autocensura en este caso). Es más, una vez la carta había conseguido salir de los muros conventuales, tampoco existía la seguridad de que la misma alcanzara su destino correcto y que no fuera interceptada, perdida, o leída en algún momento antes de llegar a su corresponsal. Este temor es expresado en las propias cartas, en las que en muchas ocasiones se “escribe el silencio”, es decir, se especifica la omisión de ciertos temas por temor a una lectura por parte de ojos indiscretos, tal y como comenta la carmelita Ana de Jesús en su carta de 1610 dirigida aparentemente a Fray Diego de Guevara: “q(ue) es temeridad decir en carta lo q(ue) se desea y ansí soy siempre corta con quien más quiero” (Torres, 1996: 85). Se puede leer también en el caso de la beata Francisca de los Apóstoles, procesada por la Inquisición, quien manifestando su desconfianza en el devenir de su correspondencia escribiría a su hermana Isabel Bautista lo siguiente:

“Mi hermana, en lo que me envía a decir (cómo me va de alma) yo quisiera poderse lo manifestar, mas no me dan licencia por ser tan inciertas las cartas, y no oso fiar cosa de tanta importancia en papel. Mas digo en cifra que he recibido tan grandes mercedes de Nuestro Señor y con tanta claridad acerca de nuestros negocios que estaré con la candela en la mano.”²⁰²

Como se observa, Francisca no sólo evita escribir sobre ciertos temas, como el estado de su alma (susceptible de ser utilizado en su contra), sino que decide transmitir un mensaje brevemente de manera cifrada, otro de los recursos a menudo utilizados incluso por la propia santa Teresa para comunicarse sobre ciertos temas que no debían estar a disposición de “ojos profanos”. Aunque no solo en el ámbito católico se daría este intento de cifrar y ocultar mensajes delicados. También lo hicieron mujeres anglicanas como Anne Bacon. En su caso, ella recurrió a sus amplios conocimientos en lenguas clásicas para tratar de ocultar o, por lo menos, dificultar la lectura de determinados mensajes a ojos indiscretos (a menudo menos instruidos). Anne utiliza el latín, el griego y el hebreo intercalado en sus textos, en ocasiones

²⁰² PS8155. [1573-1575] Carta de Francisca de Ávila (o de los Apóstoles), beata, para su hermana Isabel Bautista (o de San Jerónimo), beata. En CLUL (Ed.). 2014. *P.S. Post Scriptum. Arquivo Digital de Escrita Quotidiana em Portugal e Espanha na Época Moderna*. [Consultado 15/12/2020: <http://ps.clul.ul.pt>].

haciendo traducciones y en otras transliteraciones de sus palabras. A menudo usa el alfabeto griego para ocultar nombres concretos de personas relevantes como Henry Howard, el conde de Arundel o Antonio Pérez; pero también oraciones completas, como en la carta escrita en 1592 a su hijo Anthony en la que critica con dureza al arzobispo John Whitgift:

“Yf yow wylbe wavering (which God forbid, God forbyd) yow shall have examples and ill encoragers to many in these dayes and that αρχ βιςhoπ [Arch bishop] since he was βουλευτήσ ἐστὶ ἀπολέΐα τῆσ εκκλησιασ μεθ ἡμῶν, φιλεῖ γαρ την ἑαυτοῦ δοξαν πλεον της δοξησ τοῦ χρΐσ του [councillor, he is the destruction of the Church among us, for he loves his own glory more than the glory of Christ].” (Anne Bacon, 2014: 100).

El control de la correspondencia en los conventos por parte de las superioras se puede ver de manera evidente en el caso de Teresa Rajadell. Esta religiosa, enfrentada con su propia abadesa, escribe a Ignacio de Loyola temiendo que su silencio (la falta de respuesta por su parte) se debiera a que la abadesa estuviera ocultando las cartas que enviaban y tal vez no las estaba recibiendo. Teresa y su priora Jerónima Oluja (con la que firma la misiva) expresan así este temor: “de una parte si nos occultavan las chartas, y por esta via impedirnos que nuestras necesidades no vengan a sus oídos”²⁰³.

Otro ejemplo de control de la correspondencia que salía del monasterio lo describió Ana de San Bartolomé en su autobiografía. El hecho descrito tuvo lugar durante un episodio muy estresante en su vida como fundadora del Carmelo descalzo en Francia y Flandes en el que siente que la orden allí se estaba relajando. Ana describe cómo la supriora del convento de Tours, en colaboración con los prelados superiores de la orden en Francia, le espiaba mediante la asistencia de la portera, leyendo las cartas que enviaba a (o recibía de) España. Ella es consciente de esta vigilancia y decide disimular y escribir cosas que no le importaba que leyeran, en un evidente ejercicio de contención y, muy probablemente, de autocensura:

“En Tours, aunque estaba consolada, que los Prelados estaban lejos, poco me duró, porque tenía una Subpriora que era todo de ellos. Les avisó que tenía yo una portera de quien me fiaba, y me la quitaron y pusieron otra de su gusto. [...] porque viesan si yo escribía a España; y que ellas las tomasen y se las enviasen a ellos, así las que venían de España como las que yo escribía a allá.

²⁰³ *Epistolae Mixtae, ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae* (1898-1901). Madrid, vol. II. P. 203.

Y aunque esto me pudiera dar pena, porque yo lo veía, hacía no lo veía y escribía cosa que me daba nada que lo viesen” (Ana de San Bartolomé, 1969: 156).

Con la intención de no poner por escrito cierta información delicada se puede ver, muchas veces en las postdatas, cómo parte de los mensajes se confiaban directamente de manera oral a los propios mensajeros. Por ejemplo, en carta de Sor Juana de Cardona quien escribe en 1526 a su tía Hipólita Roís de Liori, esta comentaba en su despedida: “Y dexant al portador lo que més per esta dir porí, suplique la magestat divina la expectable y magnífica persona de v[ost]ra senyoria guarde y la vida y estat li aumente com yo desije”²⁰⁴. También la madre Ana de Jesús en la despedida de su carta escrita a María de San Ángel en 1590 expresaba: “Desta, por otra vía sabrá, q(ue) no puedo decir más” (Torres, 1996: 47). De esta manera dejaba claro ese impedimento expresivo no especificado que implica una clara autocensura en la escritura de su carta, pero cuyo mensaje acabaría transmitiendo por “otra vía”. En definitiva, como señalaba Antonio Castillo Gómez (2014):

“las cartas eran el fruto de la negociación establecida entre la libertad de escribir, los temores a hacerlo cuando quien escribe es una mujer, la autocensura respecto de ciertos asuntos, las restricciones impuestas por determinados corresponsales y, por supuesto, la vigilancia ejercida por los superiores.” (p. 149).

Entre los problemas que se encuentran las autoras de cartas está el de la inseguridad en el sistema de mensajería. Esta inseguridad de los correos viene determinada porque, por ejemplo, en España en el siglo XVI y todavía en el XVII, no existía un sistema regular y fiable de correo oficial²⁰⁵, los mensajeros no siempre eran constantes, ni confiables y los caminos eran peligrosos. De esta manera, las cartas llegaban por diversos medios, muchas veces improvisados, no solo a manos de mensajeros sino también de sirvientes, comerciantes, viajeros o amigos que podían aprovechar un viaje en la dirección adecuada. Por ejemplo, el hermano de Meryell Littleton hace las funciones de mensajero en cierta ocasión trayéndole las cartas de su tía: “I received by my brother Gerrard your lovinge l[ette]rs w[hi]c[h] gave me more content [...]”²⁰⁶ También en las cartas de la madre Catalina de Cristo se mencionan un buen número de personas dispuestas a este efecto, como por

²⁰⁴ ANC. Fondo núm.: 960 / UI núm: 38 / Cod.: UC-282.

²⁰⁵ Existía desde principios del siglo XVI el cargo de Correo Mayor (desarrollado predominantemente por miembros de la familia Tassis), que implicaba la organización de un sistema de correspondencia con diferentes rutas de mensajería a base de relevos y postas. Sin embargo, el sistema no siempre fue seguro y eficaz, especialmente ante la gran cantidad de comunicaciones diarias que se debían hacer llegar.

²⁰⁶ BL. Egerton MS 2715, fol. 129.

ejemplo un “hidalgo navarro”, un “muchacho de casa” (de su convento de la Concepción de la Madre de Dios), un “mensajero de vuestra señoría” (doña Mariana de Córdoba, su correspondiente) o “la mujer del Doctor de su excelencia” (Beltrán, 1990). La inseguridad y, en muchas ocasiones, la falta directa de mensajeros con quien enviar cartas (debido a esa irregularidad), provocaba que a menudo se diera una gran distancia temporal entre las comunicaciones. Este hecho se puede observar, por ejemplo, en una carta de 1618 de una mujer inglesa, Bridgett Champernowne, a su primo, que comienza de la siguiente manera:

“Good cosin the want of a convenient messenger must plead my excuse for this time & hope you will not thinke it is out of my necligene[sic]²⁰⁷ that I have not writing in all this time; let me crave so much faver at your handes as to conceive a good opinnion of me still.”²⁰⁸

Como se puede leer, esta mujer pide disculpas ante lo que podría considerarse una negligencia o falta de consideración en las comunicaciones con su primo, poniendo como excusa la ausencia de un “mensajero conveniente”. También en 1526 sor Juana de Cardona desde el monasterio de Santa Clara de Xàtiva escribía a Hipólita Roís de Liori en Barcelona disculpándose por una reclamación previa de su tía de que hacía tiempo que no tenía noticias suyas. Sor Juana asegura que sí le ha escrito, de hecho, dos veces, y excusa su culpa en la mala suerte de que no le hayan llegado, seguramente por alguna negligencia en la cadena de mensajería:

“Del que diu s[enyo]ra mia que à molta no a vist lletres me pesa en l'ània, com tinc tan mala dicha que les mies no li arriben, perquè poc tems à li escrit dos vegadas estant ab molt desig de saber de v[ost]ra senyoria, y axí s[enyo]ra mia que en açò ninguna culpa tinc.”²⁰⁹

Pocos días después, sor Juana vuelve a escribir a su tía indicándole que sufría por no saber cómo hacerle llegar sus cartas desde Xàtiva a Barcelona pues al parecer, no estaba recibiendo las que había enviado:

“[...] tostems estava pensant per quina via li poria escriure. Que aquexa es la major pena que tinc, que sinó quant s'esdevé tenir persona certa per·a Barcellona, com tinc escrit, no sé per qui envie les lletres, que totes les que comane aventura no veg li arriben segons veg en sa lletra, que·m dica que à molt no a vist lletra mia. Yo li n·e escrit tres a quatre, n[ost]res s[enyo]r sia lloat, que sent la voluntat tan junta que és de mare propia, la distància del camí

²⁰⁷ “Negligence”.

²⁰⁸ NA. SP 46/72/fo. 238.

²⁰⁹ ANC. Fondo núm: 960 / UI núm: 38 / Cod.: UC-282.

es tan gran, que encara les lletres no-s poden alcançar. Y pot creure s[enyo]ra mia que d'açò sent grandísima pena.”²¹⁰

La falta de “persona cierta” para llevar las cartas a Barcelona, lo que ella denomina una gran distancia, estaba retrasando y casi anulando sus comunicaciones, lo que le producen a sor Juana una gran frustración y angustia. En términos similares se expresa la carmelita descalza Catalina de Cristo en plena disputa del Carmelo por causa de las constituciones. Catalina escribe preocupada a don Bernabé del Mármol. Ella desde Barcelona se siente alejada y cree no estar al corriente de las novedades, preocupada porque la escasa información que le llega no sabe si es cierta o son solo rumores. Reivindica que, a causa de su situación, tiene más necesidad de conocer las noticias pues en Castilla los monasterios se comunican con más facilidad entre ellos:

“Con arto cuydado me ha[n] tenido y me tiene[n] los negocios que por allá pasa[n], sin tener quien me avise de nada, sino quien me hinche la cabeça de cosas que ni sé si son ni no son. Las que estamos por acá tenemos más necesidad de saber de qué manera van todas las cosas, porque en Castilla de una casa estarán informadas otras.” (Beltrán, 1990: 72).

Catalina le ruega le comunique las noticias en cuanto las sepa, pues teme que al estar alejada de Castilla (en Barcelona), y a causa de la gran distancia, se pierdan las cartas: “V.m. me escriba muy largo, y si se juntan a capitulo, que no tengo quien me escriba letra de por allá, o, como esto está tan lejos, quizá se pierden cartas.” (Beltrán, 1990: 74).

Cecilia del Nacimiento también expresa inseguridad y dudas sobre el sistema de mensajería. Al escribir a su hermano Antonio Sobrino en 1618 para comunicar la muerte de su hermano Juan, pide que este le envíe una carta para los hermanos de Valencia, puesto que no confiaba en que las que ella enviaba desde su convento de Valladolid fueran a llegar: “Esta carta es aviso para los hermanos a Valencia. Suplico a V.R.^a nos haga merced de enviársela, que de aquí no van ciertas.” (Cecilia del Nacimiento, 1971: 577).

Por su parte, estando Ana de Jesús en Bruselas, ya en 1616 escribe al padre Diego de Guevara sobre la posibilidad de imprimir el Libro de Job de Fray Luis de León haciendo referencia a la vía por la cual se le debería hacer llegar. Ella demuestra confianza en el correo de Madrid, pues no ha tenido ningún problema desde que salió de España. Sin embargo, prefiere que no

²¹⁰ Ídem.

le envíen el original, sino una copia del libro, no fuera a suceder algún inconveniente en el camino:

“[...] con cuydado y amor nos envían las cosas el correo de Madrid, como se berá en una que va con esta. Bien me olgara yo quedara allá lo auténtico y que solo un traslado berdadero biniera acá, por si acaso suzediese alguna mala fortuna en el camino, aunque ninguna nos a suzedido desde que salimos de España y ansí pienso bendrá esto con seguridad por la bía que digo.” (Torres, 1996: 99).

Luisa de Carvajal es una de las que más preocupación demuestra por los envíos de sus cartas, de manera lógica pues vivía como católica, intentando defender su fe y adoctrinar en un país protestante y extranjero (la Inglaterra anglicana). La delicadeza de su situación se puede leer en una carta escrita al padre José Cresvelo (Creswell) en julio de 1606, cuando le comenta el cuidado que ha de tener con la correspondencia y le pide que destruya sus cartas, pues cualquier sospecha de traición (llegada a través de la red de espías) suponía un grave peligro para cualquiera, fuera natural de Inglaterra o extranjero como ella:

“Las cartas que escribimos es bien menester romper luego; porque no es menester más de que venga, de esotra parte del mar, de embajadores o espías, un muy pequeño aviso de algo que hayan soñado, para que se divulgue por traición y cojan a una persona como a traidora, sea extranjera o natural” (Carvajal, 1965: 185).

En la misma carta, insiste doña Luisa de Carvajal en que las otras que envía adjuntas se entreguen “con certidumbre en propias manos” (Carvajal, 1965: 184) es decir, que no se confíen a nadie sino al mismo destinatario de estas. De sus cartas se deduce la costumbre de organizar el envío de la correspondencia a través de personas conocidas y de confianza, remitiendo varias juntas a un mismo destinatario que más tarde se encargaría de distribuirlas entre su círculo cercano²¹¹. Sin embargo, Luisa advierte a sus corresponsales que no la usen a ella como mensajera, es decir, que no envíen cartas por medio suyo a otras personas

²¹¹ La propia Luisa de Carvajal utilizó este sistema para enviar cartas a España a través de su amiga Leonor de Quirós. Se puede ver la gran confianza que Luisa deposita en Leonor cuando, en una de sus cartas enviadas en abril de 1607, Luisa le manda varias misivas a distribuir: “[...] y con la confianza que me da su caridad, le suplico me envíe ese pliego a la madre priora Mariana de San José, de modo que llegue a sus manos salvo; y esotro, a las de la condesa de Castellar; y eso último aun deseo más, porque me importa mucho los papeles que van dentro. Y mire vuestra merced que fío, como de verdadera amiga, y me debe toda la fiel y cuidadosa correspondencia que pudiere tener.” (Carvajal, 1965: 214). Más adelante, en julio le escribe: “Recibí unos ringlones de cuando vuestra merced se halló purgada, diciendo la merced que me hizo en dar mis cartas a sus dueños. Y porque siempre espero cualquiera fiel amistad de vuestra merced, confiadamente las envío siempre a sus manos; y pienso hace vuestra merced una obra de caridad no pequeña, porque ellas todas son para siervos de Nuestro Señor que más estiman y se consuelan de mis respuestas” (Carvajal, 1965: 220).

(excepto si son sus amigos), pues en la delicada situación en la que vive en Londres, no puede ni debe fiarse de cartas ajenas enviadas a gente desconocida. Escribe en septiembre de 1606 a Magdalena de San Jerónimo con mensaje para Octaviano:

“Y vuestra merced le diga que me haga merced de no tomar cartas para enviar acá en mi pliego, si no son las que importaren a sus negocios o a los de importantes amigos; y que escriba lo mismo a Saint Omer y otras partes; pues cartas de otra calidad o de otras gentes pueden venir por otros caminos, y yo no quiero que acierten a poner en mi pliego alguna en que se trate alguna cosa peligrosa o no conveniente. Los amigos sé que son prudentes y en todo su proceder, como conviene; y así, puedo fiar de sus cartas y aventurarme también por ellos; pero no por otros, como digo, de ninguna manera.” (Carvajal, 1965: 190).

El propio embajador de España en Londres, don Pedro de Zúñiga, amigo y protector de Luisa de Carvajal, le advierte que no acepte cartas a destinatarios desconocidos, pues puede estar arriesgando su vida al no conocer el contenido de estas:

“El último pliego que vuestra merced envió para los mercaderes venía sin cubierta para mí; y así, el señor don Pedro me le envió con su secretario, pidiéndome no pusiese en sus pliegos cartas de nadie, sino solas las mías ni diese ocasión a que de allá las envasen en ellos. Yo dije que a vuestra merced había escrito se sirviese de mirar muy particularmente en las que le diesen para acá, para que no fuesen peligrosas; y que creía que en todas las que enviaba vuestra merced eran muy seguras de traiciones y negocios no convenientes” (Carvajal, 1965: 192).

Por su parte, Anne Bacon también acostumbrará a llevar un gran cuidado con las filtraciones o lecturas indiscretas de sus cartas, dejando claro en una de sus misivas a su hijo Anthony que conocía incluso el nombre de una persona (Lawson) que, sabía, estaba leyendo sus cartas sin permiso:

“Let not Lawson²¹², that foxe, be acquainted with my lettres. I disdayn both it ^and^ him. He commonly opened undermyningly all lettres sent to yow from cowncell or frends. I know it and yow may to much yf God open your eyes, as I trust he wyll. Send it back to be sure by Mr Faunt sealed. But he wyll pry and prattle” (Anne Bacon, 2014: 100).

²¹² Thomas Lawson, católico inglés amigo de su hijo Anthony.

Anne se preocupó en gran medida por los mensajeros que repartían las cartas, apareciendo en numerosas ocasiones mencionados en el mismo cuerpo de la misiva²¹³, dejando claro su nivel de confianza en ellos, pues no solo debían transportar un mensaje escrito, sino que muchas veces este se complementaban con información oral u objetos materiales como dinero, regalos o comida. En ocasiones utilizaba a sus propios hombres (criados) pero también a vecinos y conocidos mutuos. Ante esta inseguridad en el mismo proceso de transporte y entrega de sus cartas, desconfiando sobre todo de los amigos y criados de su hijo Anthony, Anne, como se ha visto, escribía frases o palabras cifradas y empleaba a sus propios mensajeros. Sin embargo, llegó a la conclusión de que, para asegurar su confidencialidad, el mejor método para evitar indiscreciones era que las cartas que enviaba le fueran devueltas o directamente destruidas. Por ejemplo, en cierta ocasión le advierte a su hijo que no discuta de nada delante de su mensajero: “let not my man this bearer understande eny thing by your selff or your men. For thowgh honest and pretely spoken for his kinde yet he ^{is} satis linguae et non insulsus [talkative enough and not stupid]” (Anne Bacon, 2014: 138); y al final de la carta, le pide que la quemé: “Burn this well marked.” A lo largo de su correspondencia se pueden leer numerosas ocasiones en las que Anne advierte a su hijo de que no deje a nadie ver su carta y/o la destruya: “Let not my lettre be sene, but to your brother, and teare it” (Anne Bacon, 2014: 154); o “Burn this, thowgh I wryte tru. Beware of liberall speches these captious dayes” (Anne Bacon, 2014: 181); “Nobody see this, but burn it or send it back; and so commend yow to the Lorde” (Anne Bacon, 2014: 212); “Lett not your men see my lettres; it were magna injurya [greatly harmful]” (Anne Bacon, 2014: 214); “Nobody but your selff see my lettres, I pray yow” (Anne Bacon, 2014: 226); “Burn, I pray, but rede well fyrst” (Anne Bacon, 2014: 235). Así, se puede apreciar la gran preocupación de Anne Bacon en conservar su confidencialidad, expresando una gran inquietud y desconfianza con respecto a los mensajeros y personas cercanas. Algunas buenas muestras de las terribles consecuencias que una carta con información sensible podía producir si caía en las manos incorrectas son, por ejemplo, el caso de las cartas de Francisca de los Apóstoles, usadas en su contra durante el proceso inquisitorial; o la carta de Catherine Howard (c.1521-1542) dirigida a Thomas Culpeper (c.1514-1541), cuyo afectuoso

²¹³ Como por ejemplo en cierta ocasión en la que empleó a un mensajero nuevo y cree conveniente incluirlo en el texto de la misiva: “This bearer I have newly taken into my s[ervy]ce” (Anne Bacon, 2014: 208).

contenido la incriminaba con claridad, facilitando su acusación de traición al rey Enrique VIII, por la cual fue finalmente ejecutada.

En muchas ocasiones el propio portador de la carta no solo se encargaba de transportar la misiva, sino que también parece servir como una forma de certificar la verdad contenida en el texto, pues se pide que den crédito al portador, el cual conoce el contenido de la carta. El mensajero se convierte así en una especie instrumento para certificar el mensaje. Por ejemplo, Elizabeth Cressener escribe a Cromwell que escuche al portador, pues con él ha compartido sus palabras: “I beseech your good lordship to give credence to this gentleman the bearer hereof to whom I was so bold to show some part of my mind in this matter”²¹⁴. Elizabeth Shelley, por el contrario, dice haber recibido un mensaje de su corresponsal, Lady Lisle, de manera oral por parte del mensajero que le trajo la carta, en este caso, una petición para que le comunique el tiempo que su hija Bridget había estado bajo su protección y el dinero que hasta el momento le habían enviado: “the bringer of your letter shewed to me that your pleasure is to know how much money I have received for Mistress Bridget's board, and how long she hath been with me” (St. Clare, 1981: 93). También Margaret Vernon menciona en sus cartas en varias ocasiones al portador de las mismas. En cierta ocasión, se menciona al Dr. Smith, portador de la carta, para que Cromwell reconozca su labor y para avisarle de que este será quien le muestre las declaraciones que el Canciller de Londres había hecho en contra suya. Así, queda a discreción del portador el mostrar algo que ella no pone por escrito en su carta, de alguien a quien considera su enemigo²¹⁵: “The bearer will show you the sayings of the Chancellor of London, who is my great enemy. I beseech you, put your helping hand to the matter, if my Lord's Grace intend to perform his promise” (Erler, 2013: 162). Además, los mensajes orales no son lo único que los mensajeros se encargan de transmitir y certificar, Vernon también envió en numerosas ocasiones dinero, como también hizo Katherine Bulkeley, quien envía a Cromwell 80 chelines junto a su carta o alimentos como manzanas. Al portar dinero, era conveniente que el mensajero fuera de plena y absoluta confianza. También Bulkeley realiza una petición práctica a Cromwell para que le autorice a abrir una puerta trasera del convento para el beneficio de los vecinos ante sus quejas. Para reforzar la veracidad de sus palabras escribe que el mismo portador de la carta (encargado también de portar el dinero) puede declarar o corroborar la información con más detalle, lo

²¹⁴ NA. SP 1/112 f.211.

²¹⁵ Aunque no especifica el motivo, se puede sobrentender que tiene que ver con el asunto de la elección a priora de St. Helen.

cual evidencia que el mensajero era alguien conocido y cercano al monasterio, seguramente un sirviente o portador particular, ya que conoce de primera mano las historias y particularidades que se comentan en él:

“I do send you a dish of old apples, whereof some be a twelvemonth old, and some two year old, beseeching you to accept them and to license me to set open a back gate of this monastery which hath been shut ever since the king’s visitation, for the which I have great displeasure of my neighbours. For indeed it is very nocive [hurtful] for them, especially the winter time, for by reason thereof they be fain to go two mile about, as this bearer can more at large declare to your honour” (Erler, 2013: 150).

Por su parte, la anglicana Meryell Littleton, comunicándose con su tía, le escribe que el propio mensajero podría corroborarle en persona la información que le estaba dando²¹⁶. Así se observa el valor y trascendencia de la figura del portador y la necesidad de lograr uno que fuera de absoluta confianza.

El gran número de cartas que se pudieron escribir durante el siglo XVI es imposible de determinar, sobre todo por no ser uno de los documentos mejor conservados en los archivos²¹⁷ pero, como muestra del gran uso de este medio para la comunicación entre las mujeres, ya fueran religiosas o no, y sus conocidos se puede consultar el Anexo 6 con una amplia lista de autoras de cartas (y autobiografías). Un rasgo que destaca y se puede extraer de la correspondencia estudiada es su sentido comunitario. Las cartas fueron muchas veces objeto de lectura en voz alta. Por ello, especialmente en las cartas de las religiosas, se incluyen saludos y muestras de respeto para las superiores de la comunidad (encargadas de leer y registrar las cartas), pero también para otras hermanas del convento, llegando a solicitar mensajes de otras personas o dar respuestas para otras misivas previas. En este sentido, la correspondencia tiene una fuerte concepción comunitaria y colaborativa, pues más de una persona podía intervenir tanto en la redacción como en la lectura de la correspondencia. Por ejemplo, Cecilia del Nacimiento siempre procura en sus cartas despedirse en nombre de todas sus compañeras de convento (San José de Calahorra en La Rioja). En cierta carta dirigida a su hermana María de San Alberto, en 1607, Cecilia menciona y envía saludos a sus antiguas compañeras de convento (Convento de la

²¹⁶ BL. Egerton MS 2715, fol. 114: “Yt is a deare time good Auntt to trayn uppe Youth in, techars aske much and thes times in aparill requir to, to much, yet this Bearer can tell you mine exseede not”.

²¹⁷ Como se ha visto anteriormente, en la mayoría de las ocasiones la conservación de las misivas se dará bien por motivos meramente casuales, o bien por motivos testimoniales, para conservar memoria del autor de la carta, del receptor, o del tema tratado.

Concepción de Nuestra Señora del Carmen, Valladolid), incluso añadiendo mensajes para algunas de ellas; y también al revés, envía un mensaje de su priora para su hermana María:

“A mi madre Priora millones de recaudos [...] A mi Madre Supriora, también de mis recaudos, y a todas mis carísimas madres y hermanas; a mi hermana Trinidad ya respondí a su carta; esa me envíe con gran cuidado al Señor Doctor luego [...]. Ntra. Madre Priora me dio un muy largo recaudo para V. R^a; diré lo que me acordare.” (Cecilia del Nacimiento, 1971: 551).

También, en una de sus cartas de 1633, Mariana de Jesús envía saludos de sus hermanas del convento de Trujillo para las monjas de la comunidad de su corresponsal, e incluye sus respuestas para otras monjas de esa congregación que le habían escrito con anterioridad:

“Todas me dan muchos recaudos para vuestra merced y para todas y que todas paguen la ermandad con la retribución de sus oraciones. Aquí va la respuesta a los dos que me escribieron: “A las hijas Francisca y Josepha, muchos recaudos; y al señor licenciado, que me encomiende a Dios; y vuestra merced no se olvide que cierto me lleva muchos ratos de oración; a la del pesebre, que soy contenta por el trueco de mi ganancia, que pida para mí esta perla de la humildad que nunca la he podido hallar.” (Cámara, 2019: 151).

En algunas de las cartas de Ana de Jesús también se puede leer una despedida comunitaria, como en una de 1608 escrita a Beatriz de la Concepción, priora de las carmelitas en Bruselas, donde se encomienda a las hermanas de Bruselas y manda saludos de sus hermanas de Mons:

“Dígame si va allá Toribio y encomiéndeme a su ermana con un entrañable amor que la tengo, y a mis nietas Dios me las guarde, y a Vuestra Reverencia con su gracia sienpre la suplico la dé a todas mis hijas. Las de acá se encomiendan a Vuestra Reverencia y yo a los amigos y a Juan de Tores.” (Torres, 1996: 67).

Las cartas de sor Violant de Camós, escritas 80 años antes, incluyen también ese cierto carácter comunitario. La despedida de todas sus cartas se hace en nombre de todas las hermanas de su convento de Valencia, fuera cual fuera el destinatario (tanto a su hermano Marc Antoni de Camós, como a Hipólita Roís de Liori o a Estefanía de Requesens). Por ejemplo, en carta dirigida a la condesa de Palamós se despide de la siguiente manera: “E no més sinó que la rr[everenda] mare besa les mans a V[ostra] S[enyora] y totes e yo, peus y mans per mil voltes e guarde N[ostre] S[enyor] la inllustre persona, y prospere la vida y estat

ab los s[eny]ors filla y fills, com mes es e desigo, amén.”²¹⁸ En las cartas que escribe a su hermano siempre menciona a su cuñada doña Isabel y a sus sobrinas, para que también lean la carta y les manda sus buenos deseos; y en las que escribe a doña Estefanía de Requesens, siempre expresa que son también para su marido don Juan de Zúñiga, lo que indica que las cartas suelen ser leídas en común dentro de la misma familia. Por último, en 1535 Violant deja ver en una de sus misivas dirigidas a su sobrino Francesc de Camós, que las cartas que ella misma recibe son también compartidas (leídas) por todas las hermanas en su comunidad y no solo por su destinataria original: “E no més sinó que la r[everenda] mare ses molt allegra y totes de la sua lletra y comannese a ell, e yo tant com la mare e desige veure, e guarde N.S. la magnífica persona e prospere com yo desige.”²¹⁹

También la priora Elizabeth Cressener, escribiendo a Thomas Cromwell, procura transmitir sus peticiones de parte de todas sus compañeras. Ella se presenta a ella misma y a todas las hermanas del convento como mujeres que oran por él y procura transmitir sus peticiones no de forma unilateral o personal, sino de forma comunitaria. Por ejemplo, Cressener escribe a Cromwell en 1535 para suplicarle que sea él quien administre su convento como *high steward* (en lugar de Mr. Palmer): “I was so bold to write to your mastership my mind, and all my sisters, in that cause [...] Wherefore, if we durst be so bold, we would beseech you to accept such a poor gift, given to your good mastership by your poor beadwomen”(Everett, 1846: 154-155). También, en otra misiva de 1536 se despide de parte de todas sus compañeras: “I, with my poor sisters, shall always continue your poor beadwomen, as we be especially bound” (Everett, 1846: 266).

Bien al contrario, a este sentido comunitario de redacción o recepción, la anglicana Anne Bacon suplicaba a su hijo Anthony en varias ocasiones (como se ha visto) que no dejara a nadie leer sus cartas personales, exigiendo máxima confidencialidad, como se puede ver también en la postdata de una de sus cartas escrita en 1592: “Let not your men see my lettres. I write to yow and not to them” (Anne Bacon, 2014: 106) y de nuevo en otra carta “Let none other see this” (Anne Bacon, 2014: 108).

En cuanto a la redacción práctica de las misivas, para aprender a escribirlas, se editaron a lo largo de la Edad Moderna numerosos manuales epistolares que se podían utilizar ya desde una edad muy temprana para aprender normas como los tratamientos oficiales, las reglas de

²¹⁸ ANC. Fondo núm.: 960 / UI núm.: 41 / Cod.: UC-321.

²¹⁹ Ídem.

escritura y estructura (como márgenes, sobrescritos o postdatas) o expresiones comunes. Estos manuales solían consistir en un compendio de numerosas cartas ya escritas, editadas conjuntamente por su carácter ejemplificador. Muchos de ellos incluso se dirigirán en concreto a un público femenino, y de ellos trascienden también las normas sociales que se les aplicaba a su día a día y los roles que debían ejercer en su comunidad (Mitchell, 2016). En el caso de Inglaterra, los manuales florecieron sobre todo en el siglo XVII, con ejemplos de obras dirigidas a mujeres como *The Secretary of Ladies* (1638) de Jacques Du Bosque, *The Female Secretary* (1671) de Henry Care y *The Gentlewoman's Companion* (1672) de Hannah Wolley” (Daybell, 2009: 186). En el caso de España, un buen ejemplo de manual epistolar sería el *Primero Libro de cartas mensajeras* de Gaspar de Texeda²²⁰, impreso al menos en tres ocasiones (1547, 1549 y 1553), que contiene 344 cartas, 120 de las cuales corresponden a cartas en las que al menos alguno de los correspondientes es una mujer (Navarro Gala, 2011). Con estos manuales hombres y mujeres deberían aprender las normas básicas de la correcta escritura de misivas, sin embargo, y aunque su uso y utilidad están bien atestiguados, es probable que en muchos casos el aprendizaje se realizara por contacto directo con el texto, es decir, mediante la recepción y escritura de epístolas a lo largo de la vida (Daybell, 2009).

Los temas de las cartas eran variados, desde asuntos personales, salud, problemas financieros, peticiones de materiales u objetos necesarios para el día a día, consejos, sencillamente para mantener el contacto, etc. Para James Daybell (2009), la correspondencia femenina en general refleja prácticas y costumbres cotidianas de este grupo social, que no han quedado reflejados en los papeles oficiales, como por ejemplo consejos para embarazadas y parturientas, costumbres (a veces rituales o supersticiosas) para sobrellevar el embarazo²²¹, recomendaciones para dar el pecho, cómo afrontar la educación infantil en casa, consejos para gestionar la economía familiar, reflexiones sobre la conveniencia de un matrimonio y posibles pretendientes, palabras de aliento ante la muerte de seres queridos y

²²⁰ *Cosa nueva: Primero libro de cartas mèsageras, en estilo cortesano, pa[ra] diuersos fines y propositos con los titulos y cortesias q[ue] se vsan en todos los estados.*

²²¹ Por ejemplo, Sor Juana de Cardona escribió a su prima Estefanía de Requesens con diversas recomendaciones y remedios espirituales para ayudarle en su próximo parto: “Senyora mia, en huna capçeta [roto] enuje huna nòmina de moltes devociòs apropiades per·a la nesesitat que v[ost]ra mercè té. Porte-la ab si y no las lleve flus[?] aja parit. Y a·l·ora del part pose-la sobre·l nen tue[?] y senyens ab ella, y més li enuje huna canela [roto], la fasa encendre com n·aja de part que, sens dubte, és molt apropiada y tinc esperança que·l sorn la delliurara ab alegría. Huna altra nòmina li enuje de brocat redoneta, és per·a que la pose a la criatureta que parra placia·l s[enyor] sia hun bel fill y que v[ost]ra mercè ne veja rebesnets, ab la honra y prosperitat que yo·ls desije, y que urne soun[?], Déu ne sia servit.” En ANC. Fondo núm.: 960 / UI núm.: 48 / Cod.: UC-427

formas de afrontar las pérdidas, recomendaciones sobre salud y dietas, entre otros. Las cartas de la familia Requesens²²² son un buen ejemplo de la gran variedad de temas que se pueden tratar en la correspondencia familiar y personal, en especial entre una madre, Hipólita Roís de Liori (1479 -1546), y su hija, Estefanía de Requesens (ca.1501-1549), pues la experiencia vital de la madre servirá de ejemplo y ayuda afectiva ante las necesidades cotidianas de una joven que comienza a tener que defenderse como esposa, madre y dueña de su casa. Además, a través de las cartas las mujeres se piden e intercambian, entre otras cosas, reliquias, libros, telas, medicinas o elementos del hogar. Por ejemplo, en las cartas entre Sor Catalina de Cristo y Doña Mariana de Córdoba y de Aragón, queda registrado el intercambio entre ellas de objetos como almidón, piedras de Orán para el dolor de cabeza, un estadal, una cruz y una escorzonera, el escapulario de la orden, un escudo labrado de la orden, libros, oraciones y una estampa de santa Teresa, un aceite o limones y naranjas, entre otras cosas. Estos objetos intercambiados suelen acompañar a una serie de consejos, costumbres o recomendaciones para la vida diaria que también se pueden leer en las misivas. También Anne Bacon en sus cartas a sus hijos incluye numerosos y constantes consejos sobre cómo dirigir su vida, incitándoles a dar ejemplo de buenos cristianos a sus criados, advirtiéndoles de personas de las que desconfiar, haciendo recomendaciones sobre su dieta y hábitos diarios para poder sobrellevar mejor las enfermedades, e incluso enviándoles alimentos como fresas o cerveza. Por su parte, la correspondencia de Jane Lady Cornwallis Bacon²²³ (c.1581-1659) asimismo es buena muestra de la gran variedad de temáticas que pueden leerse, y que reflejan el día a día de la vida de muchas mujeres, a través de las cartas de sus corresponsales (familiares y amigos). En sus misivas se pueden leer cuestiones variadas, personales y domésticas, como por ejemplo sobre la salud, los matrimonios, partos y el crecimiento o educación de los hijos, pero también sobre deudas, juicios, acontecimientos vividos a nivel político y público, críticas a individuos, el duelo por la muerte, etc. (Moody, 2003: 16-17).

Asimismo, es común en las cartas hacer menciones tanto a la propia escritura de la misma (si la escriben, cómo, cuándo y en qué condiciones de salud), como a su traslado en correo (mensajería, inseguridad, prisas, etc.). Por ejemplo, Catalina de Cristo en una de sus cartas

²²² Epistolario estudiado con anterioridad por José María March (1941), Max Cahner (1977), Maite Guisado (1985), y Eulàlia de Ahumada (2003). Centrándose, entre otros, en las figuras de Estefanía de Requesens y su madre Hipólita Roís de Liori, varias de sus cartas han sido publicadas en los trabajos de estos autores.

²²³ Jane Lady Cornwallis Bacon se casó en segundas nupcias con Nathaniel Bacon (1585-1627), hijo de Sir Nicholas Bacon (1540-1624), quien era a su vez hijastro de Anne (Cooke) Bacon (era hijo de su marido Nicholas Bacon con su primera mujer Jane Ferneley).

comenta: “Yo tenía comenzada ésta cuando se fue el que me trujo la de vuestra señoría. Hoy he recibido la que trae el padre Superior y por su orden respondo” (Beltrán, 1990: 90).

La recepción de cartas suponía siempre una actividad esperada y recibida con entusiasmo. En muchas ocasiones los autores de las cartas se quejan del silencio por parte de su emisor, es decir, de no haber recibido carta en mucho tiempo; o se disculpan por ser ellos los que han faltado a esa comunicación bien por enfermedad, por falta de mensajero o bien por ocupación; así mismo siempre solicitan respuesta a sus líneas. Más allá de que muchas constituyen fórmulas prescritas en los manuales para las comunicaciones, el género epistolar forma parte de la vida cotidiana de la población. Es la forma de mantenerse en contacto con los seres queridos a los que se ve pocas veces en la vida una vez se han separado físicamente (hermanos, amigos, padres, etc.), en especial en el caso de las religiosas encerradas en los monasterios, y a través de las cuales se mantenían al corriente de los sucesos en sus vidas. En consecuencia, es común manifestar una cierta ansiedad por la falta de cartas y por ello también se convierte en costumbre poner siempre al corresponsal al tanto de la salud presente y pasada. Así, la recepción de una carta cargada de noticias favorables solía ser motivo de regocijo, tal y como ilustra Victoria Cohen (2006) en el caso del intercambio epistolar entre santa Teresa y Gracián. Al fin y al cabo, cualquier día se podían recibir noticias inesperadas del deceso de alguno de los corresponsales. En muchas ocasiones (la mayoría) también incluyen la fecha de recepción de la carta anterior, marcando así un espacio temporal durante el cual ellos declaran haber recibido la carta y escrito su respuesta²²⁴, siendo este un rasgo más orientado a la practicidad de saber cuál carta había podido llegar, si alguna se había podido extraviar, y a cuál estaban respondiendo. Sor Violant de Camós, por ejemplo, en sus cartas expresa a menudo su preocupación por saber de la buena salud de su hermano y su familia, como en una ocasión en la que declara su angustia por la falta de noticias: “Molt magnífic sor germà, de huna lletra que rebí en la vent, no sé de V[ostra] M[ercè]. Estic a molta ansia. Desige saber de la sua sanitat y de tots, N[ostre] S[enyor] me·n porte bones noves com yo desige”²²⁵. Además, se queja en más de una ocasión por la falta de cartas de

²²⁴ Por ejemplo, en una carta que escribe Sor Violant de Camós a su hermano Marc Antoni en octubre de 1532, comienza diciendo: “Huna lletra e rebuda de V[ostra] M[ercè] fetta a VI de sete[m]bre; de la bona sanitat fas gracias a N[ostre] S[enyor] e li placia co[n]servar y haume[n]tar com yo desige veure’l fora de fatig[u]es” en ANC. Fondo núm.: 960 / UI núm.: 44 / Cod.: UC-359; o también en otra de 1536 comienza “Molt magnífic S[enyor] germà, pocs diez ha escrit, no sé V[ostra] M[ercè] si les ha rebudes. Yo de aquell e rebut ara huna que·m só molt allegrada de la bona sanitat de V[ostra] M[ercè] y de tots. Plegue N[ostre] S[enyor] los y conserve per molt gran temps ab moltes consolacions en lo spiritual e temporal, com o pot fer” en ANC. Fondo núm.: 960 / UI núm.: 41 / Cod.: UC-321.

²²⁵ ANC. Fondo núm.: 960 / UI núm.: 41 / Cod.: UC-321.

su sobrino Francesc de Camós. También la carmelita Ana de Jesús escribía a su querida amiga sor Beatriz de la Concepción en 1608, durante el período que pasaron separadas a causa de las exigencias de las fundaciones: “[...] crea es gran alivio en nuestra ausencia escribirnos” (Torres, 1996: 61).

Por lo que hace referencia a la inclusión o escritura expresa del tema religioso en las cartas, al menos en el caso de las mujeres inglesas, este está “sorprendentemente ausente en la mayoría de correspondencia cotidiana de las mujeres del siglo XVI” (Daybell, 2009: 185), situación que se revierte a partir de mediados del siglo XVII y de cara al XVIII, cuando tanto el sistema epistolar como la situación religiosa comenzaron a ser más seguras. Sin duda, la agitación política y religiosa del país afectaría a las mujeres en su escritura a la hora de tomar partido y comunicarse con sus seres queridos, teniendo siempre en cuenta la muy probable perspectiva de que las cartas no alcanzaran su correcto destinatario.

Por el contrario, como ya se ha visto, las religiosas españolas no tendrán problemas en hablar sobre espiritualidad, lo que harán a menudo en las cartas que escribieron a sus confesores llamadas “cuentas de conciencia” (Marcos Sánchez, 2014) o “cartas espirituales” (Lavrin, 1995), como por ejemplo las cartas de sor Hipólita de Jesús dirigidas a su confesor el maestro Sansón o las de la franciscana descalza sor Ángela de san Buenaventura. Sin embargo, la libertad para hablar de espiritualidad no implicaba una libertad para opinar sobre religión, pues como se ha podido comprobar, las reflexiones teológicas quedaban fuera de su alcance. Así será en la mayoría de los casos, aunque siempre caben excepciones: mujeres cuya vida espiritual y ejemplo religioso las ha elevado a una posición de cierta autoridad entre sus compañeras e incluso ha logrado traspasar los muros, recibiendo el reconocimiento necesario para que una mujer pudiera tratar dichos temas. Es el caso, por ejemplo, de religiosas como Hipólita de Jesús (1551/53-1524), Mariana de Jesús, (1555-1635), Juliana Morell (1594-1653), María Ángela Astorch (1592-1665) o Mariana de San Simeón (1569-1631), cuya autoridad reconocida les llevaría a escribir tratados espirituales, consejos, exhortaciones, devocionarios, obras teatrales o poesías, como son por ejemplo *Puntos de la Sagrada Pasión, para meditar desde la Septuagésima* o *Puntos del misterio de la Encarnación, para que tengan oración todas las hermanas, cada uno el suyo*, también el tratado titulado *Modo que debe guardarse, cuando una persona quiere hacer voto simple de castidad*, o *Espejo de una religiosa perfecta*, (Zaragoza, 2018), en principio para formación de sus propias compañeras novicias (y por tanto de circulación intraconventual) pero que acabarían, en algunas

ocasiones, siendo editadas. Por lo tanto, mujeres como ellas sí llegarían a hacer de guías, ejerciendo un cierto magisterio espiritual vedado por lo general a las mujeres.

No obstante, ese magisterio se autoriza y justifica por parte de la jerarquía eclesiástica, pues la maestría con que esas mujeres conocían y explicaban textos espirituales se argumentaba a través de un favor divino, el de la ciencia infusa, es decir, se consideraba que estas mujeres, en su condición de fémina ignorante o “mujercilla” (Weber, 1996), que supuestamente no habían recibido la instrucción adecuada y formal en latín y teología que recibían los hombres (en especial los hombres de Iglesia) solo podían haber logrado su conocimiento y comprensión a través de la inspiración divina. Dios les había iluminado para alcanzar su sabiduría y, por tanto, el mérito de sus escritos pasaba directamente a Dios, siendo ejemplo de su gracia divina. Esto se puede leer por ejemplo en los paratextos de la biografía de Hipólita de Jesús, escrita por Antonio de Lorea en 1679²²⁶ quien, describiendo la importancia de su obra, expresaba que los propios Santos Doctores la habían ilustrado:

“Una mujer sin haber aprendido más que leer , y escribir , tener inteligencia perfectísima de la lengua latina, acomodar a su propósito muchas clausulas con grande Magisterio en la Gramática, una profundísima inteligencia de la Sagrada Escritura, y de sus misterios, y dificultades, en que suelen trabajar los grandes ingenios , un Magisterio admirable de los Dogmas, y principios de nuestra Santa Fe Católica, una comprensión grande de los escritos de los Santos Padres , y Concilios, pues lo sublimado de San Dionisio, lo recóndito de las Epístolas de San Pablo, lo profundo de San Agustín, lo elocuente de San Juan Crisóstomo, lo agudo de San Cipriano , lo dulce de San Bernardo , lo retorico de San León Papa, [...] que recomendación no deben tener consigo los escritos de esta Venerable Madre, a quien los Santos Doctores la enseñaban, la instruían y la ilustraban” (Finestrat, 2022: 59).

Ya en 1510 se utilizó esta justificación de favor divino para autorizar los escritos de la madre María de Santo Domingo, la beata de Piedrahita. Tras un examen inquisitorial se proclamó un edicto en el que se declararía la naturaleza milagrosa de sus arrebatos místicos, estigmas y profecías, especialmente al ser capaz de contestar cuestiones complejas sobre materias teológicas mientras estaba en trance. Como explica Weber (1996) citando la obra de Bernardino Llorca (1986), “Those who have seen and heard her agree that it is indeed

²²⁶ Antonio de Lorea (1679). *La venerable madre Hipólita de Jesús y Rocabertí, religiosa de la orden de n.p.s. Domingo en el monasterio de nuestra Señora de los Ángeles de la ciudad de Barcelona. Epítome de su prodigiosa vida, virtudes y admirables escritos, sacados de los procesos de su beatificación, y canonización, y otros instrumentos auténticos*. Valencia: Vicente Cabrera. Biblioteca Universitat Barcelona.

marvellous that a poor ignorant woman [*mujercilla ignorante*] like Sor María, born and raised in a village should be able to answer such questions as well as and sometimes even better than any master of Theology or man of science” (Weber, 1996: 26).

La voluntad de estas mujeres por ejercer el magisterio, al igual que la perseverancia de las religiosas que salieron de sus monasterios para fundar conventos en Europa, hablan de una necesidad de las mujeres por ejercer también el activismo religioso, mostrando una cierta voluntad divulgativa, es decir, a pesar de que a las monjas se las relega a una vida de contemplación y a un recogimiento pasivo como forma de experimentar la religión, muchas de ellas tendrán las mismas inquietudes de enseñanza y activismo que muchos de los hombres que, como los jesuitas y franciscanos, a partir del siglo XVI partieron en misiones evangelizadoras por Europa e incluso al Nuevo Mundo. Esta voluntad activa se puede apreciar a la perfección, por ejemplo, en la vida de Luisa de Carvajal y Mendoza (1566/68-1614) quien, sin llegar a profesar en ningún convento, tomó la decisión de abandonar España para viajar a Londres con una misión recatolizadora de la sociedad inglesa. Su intención era defender a los católicos perseguidos, apoyar a los sacerdotes encarcelados, recoger sus reliquias y acoger a mujeres que deseaban ejercer su fe católica sin represalias. Otro buen ejemplo de magisterio católico activo es el de Mary Ward, quien, tras intentar profesar como clarisa e incluso fundar un monasterio para clarisas inglesas, decide (a causa de una serie de visiones divinas) que la vida en los monasterios no es para ella, retorna a Inglaterra para ayudar a los católicos perseguidos y acaba fundando su propia congregación al volver a St. Omer con un grupo de mujeres que ayudarían en la educación de los ingleses emigrantes llegados al continente. Esta primera congregación, conocida como las “Damas inglesas”, irá creciendo con los años. Mary intentó dar a su congregación la regla de la Compañía de Jesús, imitando sus preceptos y normas, sin embargo, este empeño acabará enfrentándola con las instituciones eclesiásticas, a pesar de lo cual ella continuó ampliando sus institutos y fundando otros nuevos por toda Europa, como los de Lieja (1616), Colonia y Tréveris (1620–21), Roma (1622), Nápoles (1623), Perugia (1624), Múnich (1627), Viena (1627), y Presburgo (1628). Mary Ward viajó por Europa, volvió a Inglaterra en más de una ocasión, sufrió presidio, luchó contra protestantes y contra las instituciones eclesiásticas que no le permitían establecer sus institutos y tras su muerte, sus esfuerzos sobrevivieron en la institución que hoy recibe el nombre de *Institute of the Blessed Virgin Mary* (O’Brien, 2022).

En definitiva, se pueden extraer ciertos rasgos o características comunes de las cartas escritas por mujeres durante la primera parte de la Edad Moderna. Estas cartas podían ser privadas, sobre todo cuando se trataba de asuntos delicados, lo que preocupa especialmente en el envío del correo y utilización de mensajeros; pero a la vez podían ser colaborativas, pudiendo intervenir más de una persona en su redacción. Además, en la mayoría se puede percibir un sentido comunitario de lectura, formando pequeños grupos epistolares a los cuales se dirigían varios mensajes de una misma vez. Las misivas podían tratar temas variados e incluir un buen número de consejos aplicables a la cotidianidad de su existencia, desde recomendaciones para el parto hasta remedios medicinales. Por último, las cartas podían resultar también estratégicas e interesadas, utilizadas para la petición de favores con los que creaban redes de comunicación y contactos.

Además de la correspondencia, otro género cultivado por las mujeres, sobre todo desde el claustro, es el de la autobiografía. En el caso de las religiosas, como se ha visto, muchas escribieron sus autobiografías no tanto por voluntad propia, sino por mandato del confesor. Este mandato autorizaba la escritura, por lo que es frecuente verlo siempre citado al comienzo de los escritos de las monjas a modo de justificación. Los objetivos principales del confesor con esta petición eran asegurarse de que su confesada conocía y cumplía con la ortodoxia católica y que sus favores espirituales fueran legítimos, examinar que en su vida y pensamiento no hubiera faltas que pudieran calificarse de heréticas e, incluso, en el caso de ser una vida digna de santificación, utilizarlo posteriormente como material para lograr su beatificación tras su muerte. Otro objetivo era también comprobar que la monja supiera someterse a la obediencia debida a su superior masculino, en especial en aquellos casos en los que las mujeres manifestaron de forma abierta y explícita que no querían escribir o cuando, tras hacerlo, el confesor les manda quemarlo. Es el caso, por ejemplo, de Mariana de Jesús, cuyo confesor la quiso poner a prueba, pretendiendo herir su orgullo. Le ordenó que quemara todos los cuadernos que había escrito y Mariana, sin embargo, obedece sin oponer resistencia ante la incredulidad del sacerdote²²⁷.

No obstante, como se ha señalado antes, en concreto el género de las autobiografías femeninas escritas desde los conventos no solía cumplir con las normas arquetípicas generales de la estructura del género autobiográfico, por lo que es más común calificar estos

²²⁷ “[...]que io sé quién quemó más que quinze quadernos que tenía escritos de lo que pasaba por su alma para dar quenta algún padre espiritual que la satisfaciesse, y un confessor que tenía, sin verlos, la mandó que los quemase. Y assí lo hiço, con mucha paz y contento.” (Cámara, 2019: 151).

textos de “autobiografías por mandato” (Herpoel, 1999), “vidas” (o “vidas espirituales”) o, incluso, con el término “egodocumentos”. Como indicó Nicky Hallett (2007), las “vidas” de las religiosas se caracterizan por tener a menudo múltiples autores, pues el confesor en muchas ocasiones tomará parte de la redacción o modificación de la misma; además tienen un enfoque más divino que humano y las religiosas no buscaban con ellos convertirse en autoras y heroínas de su historia, y tampoco reproducir el progreso de su personalidad (Hallett, 2007: 1). Las monjas desarrollaron así diferentes textos que encajan en la descripción de sus vidas como los “relatos de favores” (mercedes o dones enviados por Dios) o las “cuentas de conciencia”, también escritos en primera persona, pero que no buscan describir su desarrollo vital sino su progreso espiritual. Todos estos textos (los que fueron aprobados) sirvieron al resto de monjas de las comunidades como ejemplos a seguir, pues describían modelos de monjas místicas y santas que se cultivaban y promovían en los claustros. De esta manera, como indicó Isabelle Poutrin (2006): “Así se difundió un nuevo modelo de santidad femenina, el de la monja a la vez fundadora, mística y escritora, que acumulaba unas gracias celestiales extraordinarias con un papel de gobierno y de enseñanza para sus compañeras.” (p. 540).

También en la autobiografía en ocasiones se puede percibir cierta autocensura que mucho tiene que ver con la imposibilidad de hacer comprender los misterios revelados. Tal vez por miedo a revelarlos, tal vez por incapacidad de expresión ante una realidad que les supera. Inés de la Encarnación, por ejemplo, escribe tras una revelación divina: “Lo que aquí me pasó no es para escrito, no para dicho; porque no lo alcanza mi corto caudal. Aquí se puede decir, no solo de voluntad, sino es de necesidad: mi secreto para mí.” (Inés de la Encarnación, 2012: 71). También más adelante vuelve a escribir: “Aquí quedan en silencio muchas cosas, que no se pueden, ni saben decir” (Inés de la Encarnación, 2012: 73).

Además de las autobiografías personales descritas, existe un subgénero de este tipo de relatos conventuales descrito por Victoria Van Hyning (2014 y 2019) como “subsumed autobiography” (autobiografía subsumida). Se trata de un relato anónimo en el que la autora (precisamente gracias a ese anonimato) compone un texto en torno a sus propias experiencias e ideologías hasta el punto en el que se puede captar la expresión de su propio yo. Para describir este tipo de textos, Van Hyning se basó sobre todo en el análisis de las crónicas de los monasterios de Santa Mónica de Lovaina o de Nazaret en Brujas.

Uno de los textos aquí analizados, si bien no entra dentro de la categoría mencionada de autobiografía subsumida por su principal característica basada en el anonimato, sí sería ejemplo de un relato autobiográfico que no se compuso a la manera de las arquetípicas autobiografías conventuales. Se trata del relato de Lady Grace Babthorpe (quien había sido encerrada en el castillo de Sheriff Hutton por su fe católica), escrito en forma de carta a un clérigo sin identificar, en el que narra algunas de las historias para ella más destacables sobre la persecución católica en Inglaterra que presenció o conoció en el tiempo en el que estuvo allí viviendo, incluyendo la historia de algunos mártires católicos²²⁸. Al final del relato, sin embargo, aprovecha para presentar su propia historia a través de las vicisitudes vividas tanto por su marido como por uno de sus hijos, que implicaba contar la que fue su propia experiencia personal por la cual acabaría viajando a Flandes y profesando en el convento de Santa Mónica tras la muerte de su marido (Ralph Babthorpe). Por tanto, el relato no está narrado al modo de una autobiografía, ya que ella no es la protagonista de la historia, sin embargo, a través de su testimonio se puede captar la expresión de sus ideas, sus opiniones y sus experiencias vitales.

También se cultivarían en los conventos otros géneros además de las autobiografías, como las biografías de monjas, hechas muchas veces por parte de compañeras tras la muerte de la biografiada, obituarios, hagiografías, crónicas de fundaciones, poesías (en las que a menudo se ofrecen reflexiones espirituales) y obras teatrales representadas ocasionalmente en fiestas litúrgicas como el Corpus Christi o la Navidad. Por ejemplo, las hermanas Sobrino Morillas, María de San Alberto y sor Cecilia del Nacimiento, monjas carmelitas del convento de la Concepción de las Carmelitas Descalzas de Valladolid, son las autoras de las primeras piezas teatrales conventuales femeninas que se conservan (Bueno Valdivia, 2015: 114). Incluso hubo religiosas (y también algunas seglares) que llegarían a participar en torneos literarios, pues hasta 250 mujeres se han documentado en 60 torneos durante la temprana Edad Moderna (Cruz, 2019).

Como ejemplo de la variedad de documentos que las religiosas pudieron llegar a escribir, está el caso de las carmelitas inglesas de Amberes y Lier, cuyo archivo fue analizado por Nicky Hallett (2007). Allí pudo encontrar, entre otras cosas, cartas, diarios devocionales, meditaciones, autobiografías, cuentas biográficas contenidas en “Vidas” individuales o en el

²²⁸ El relato parecer ser la continuación de otro (u otros) escrito anteriormente que no hemos localizado, pues el título que se puede ver en mismo documento es: “Another narrative of Lady Bapthorpe now professed Religiouse of St. Augustine’s Order in St. Monica’s of Louvain” (WDA. A Series. Volumen 6, nº 100).

interior de crónicas oficiales o necrológicas. Ante esta variedad de textos, y sus particulares características, a menudo es difícil realizar una clasificación concreta y rigurosa de los mismos, pues suele suceder que se acaben mezclando diferentes géneros.

En el mundo protestante, como en Inglaterra, se cultivará también el género de los diarios espirituales. Estos registros de la actividad diaria se llevaron a cabo por hombres y mujeres como consecuencia, entre otras cosas, de haber eliminado la figura del confesor católico, una figura que servía de guía y control de las vidas de las personas y que era capaz de reafirmar el buen comportamiento o corregirlo cuando era necesario. Sin confesor, se fomentaba un autoexamen en las personas, en el que se intentaba someter a un escrutinio el comportamiento y la conducta diarias buscando la intervención divina en sus vidas, para poder así dilucidar su salvación (o no), a la que había sido predestinada desde su nacimiento. De hecho, surgieron incluso guías para aprender a llevar a cabo este examen personal, como por ejemplo el *Mercurius Christianus: the Practical Christian, a Treatise explaining the duty of Self-examination* (1673) de Richard Sherlock o *A guide to eternal glory* (1676) de Thomas Wilcox. Aunque en un principio este examen de conciencia se prescribía para su realización diaria desde la meditación, es decir, desde la oración mental, a menudo acabarían plasmándose en textos escritos. Según indicaba la historiadora Effie Botonaki (1999), los diarios escritos por mujeres constituían prácticamente una especie de pacto entre ellas y Dios, así como el registro de los progresos de las “negociaciones” con este. De esta manera, en el diario quedarían registradas las actividades necesarias para cumplir con su parte del pacto para la salvación, como por ejemplo oraciones, penitencias, limosnas y demás buenas acciones. Registrando estas actividades piadosas a diario podían comprobar su buena conducta cristiana, signo (que no causa) indudable de su salvación. Es el caso, por ejemplo, de los diarios de Margaret Hoby (1570-1633), Anne Clifford (1590-1676), Elizabeth Delaval (b.1649), Elizabeth Bury (c.1644-1720), Elizabeth Burnet (1661-1709), o Sarah Savage (1664-1745) (Botonaki, 1999: 9).

Por otra parte, la autobiografía de mujeres protestantes se diferenciaba fundamentalmente de las católicas españolas por su ausencia de la figura del confesor como justificación para la redacción del texto. Se aprecia bien, por ejemplo, en el caso de Lady Grace Mildmay quien escribió su vida y meditaciones religiosas para dejárselos como enseñamiento y ejemplo a sus descendientes. En su caso, ningún varón le ordena o propone que escriba, sino que lo hace por su propia voluntad, y así, no es un confesor quien legitima su redacción, sino que

ella legitima sus palabras con la aprobación de Dios y su concordancia con las Sagradas Escrituras que ella conocía bien gracias a su constante lectura: “they shall find every point of doctrine confirmed and approved by the scriptures” (Pollock, 1993: 24). De esta manera, ella misma valida sus palabras con la ayuda de las Escrituras: “This book of my meditation is the consolation of my soul, the joy of my heart and the stability of my mind, as they are approved by the word of God and as I do approve them in mine own conscience by the same word” (Pollock, 1993: 25).

5.2. España: clausura y expansión

En España las reformas de las órdenes mendicantes habían comenzado con los franciscanos en el siglo XV, especialmente con los Reyes Católicos. Estas reformas habían sido continuadas en tiempos del emperador Carlos V, que había intentado reformar las órdenes para corregir y renovar sus normas, retornando a una mayor observancia de las reglas originales. En 1530, con el breve *Quanto magis religionis*, se recibe la autorización para la reforma de monasterios femeninos, sobre todo de la Corona de Aragón y Navarra, donde se procuró el paso a la observancia de los mismos. En 1531, con la bula *Meditatio cordis nostri*, se intentó lograr la reforma de las órdenes monásticas (masculinas) de benedictinos, cistercienses y premostratenses. Resulta evidente la voluntad del poder por reformar las órdenes en el territorio peninsular, llevándolas hacia una vida regular de observancia, con grandes intereses en rebajar las atribuciones y poderes de aquellos conventuales que gozaban de gran autonomía, influencia y riquezas. Por su parte, Felipe II llegaría al poder convencido también de la necesidad de la reforma de las órdenes religiosas y de eliminar el conventualismo. Es más, de acuerdo con José García Oro (1979) Felipe II “apuntaba a una campaña de reforma sistemática de las instituciones que habría de conducir de inmediato a la eliminación del conventualismo y a la introducción de la Observancia castellana en todas las casas religiosas” (p. 318).

En este contexto de reforma, en el que es evidente que las órdenes religiosas necesitan regresar a la correcta observancia de las normas, se entiende el surgimiento de las nuevas órdenes de jesuitas y, en especial, del Carmelo descalzo. En 1562 Teresa de Ávila funda el primer convento de Carmelitas descalzas, el Monasterio de San José en Ávila, y poco más tarde, en 1568, san Juan de la Cruz hará lo propio con la rama masculina. También surgen en esta época, por ejemplo, las agustinas recoletas, a partir del Capítulo general de Toledo

de 1588, de la Orden de san Agustín, rama reformada y observante de las monjas agustinas. Es decir, durante el siglo XVI surgieron nuevas órdenes y se produjo la reforma de muchas de ellas. Se entiende así la dedicación de una sesión completa del Concilio de Trento a la reforma de las órdenes.

La celebración del concilio tridentino había dado como resultado una serie de obligaciones de reforma que se tendrían que implementar en toda la cristiandad católica. Tras la rápida imposición en España de los dictámenes surgidos del Concilio por parte de Felipe II, la exigencia del cumplimiento de las severas normas de observancia y vida contemplativa provocaría importantes disputas entre abadesas, prioras y comunidades en los diferentes conventos en la península. Por ejemplo, en el monasterio de San Clemente de Toledo, cuya elección de nueva abadesa (entre 1572 y 1577 y más tarde en 1585 y 1591) conllevaba la instalación de la observancia claustral y las normas tridentinas, lo que muchas de las religiosas rechazaban, teniendo que llegar a intervenir los poderes civiles (Canabal, 2019). Estas resistencias o “grietas”, como las ha calificado la historiadora Ángela Atienza (2014b y 2014c) son de gran relevancia para poder entender el impacto de las reformas sobre la población, pero se deben estudiar desde la perspectiva de la vida cotidiana, utilizando documentos que reflejen la realidad diaria de las monjas. Si se limita el estudio a los mandatos y órdenes institucionales la visión ofrecida sería sesgada.

La misma Ángela Atienza (2014b) ha expuesto los problemas suscitados por esta obligatoriedad de imposición de las normas tridentinas en conventos de Murcia, donde el obispo mismo comentaba la “inobediencia y pertinacia” mostrada por las monjas en los monasterios de la Verónica y de Santa Brígida (p. 814), pero también en conventos de Zamora, Salamanca, Cáceres, Trujillo, Plasencia, Valladolid o Galicia, entre otros. Otro caso de resistencias, por ejemplo, se puede observar a través de la vida de la dominica sor Hipólita de Rocabertí (1551/1553-1624), monja en el monasterio de Nuestra Señora de los Ángeles de Barcelona. Siendo superiora, al intentar la dominica imponer las normas de reforma tridentinas, se encontraría con la oposición de sus compañeras que, según ella, no la tratarían “con respeto y amor” (Alabrús, 2019: 267).

En muchas ocasiones, el motivo aducido para resistirse a implementar las medidas sería el económico. Las monjas, de órdenes mendicantes en su mayoría, sobrevivían y se mantenían gracias a las dotes, pero también a la venta de sus trabajos (mayormente labores manuales y artesanales), limosnas y ayudas de familiares. Al aislarse del mundo, la mayoría de estos

ingresos se verían reducidos de manera exponencial, poniendo en peligro su propia supervivencia, en especial en aquellos conventos con un gran número de monjas y personal femenino de servicio, que verían reducido el número de personas que podían vivir en el monasterio, si querían sobrevivir.

Por otra parte, las órdenes reformadas, como las carmelitas, comenzaron a promover la capacidad de combinar el recogimiento con el apostolado activo mediante la expansión y fundación de conventos tanto en territorio nacional como en el exterior. Santa Teresa buscó conseguir un convento que estuviera físicamente clausurado pero que fuera permeable en el sentido espiritual (Evangelisti, 2007: 57), permitiendo la conversación con clérigos que asistieran espiritualmente a las monjas. Además, entendió que la defensa del catolicismo frente al peligro protestante se podía realizar desde el convento, mediante la expansión de su orden. Siguiendo el ejemplo fundacional de santa Teresa, sus “herederas” en la orden tras su muerte, viajaron por España e incluso a Flandes y Francia para fundar nuevos monasterios en tierras extranjeras. Este es el caso, por ejemplo, de las carmelitas Ana de Jesús, Beatriz de la Concepción o Ana de San Bartolomé. Las diversas fundaciones que se expandieron por Europa a partir de principios del siglo XVII fueron de vital importancia para ampliar la orden carmelita, aunque comenzaron como una forma de “mantener y revitalizar” (Torres, 1997: 144) el catolicismo que ya existía en aquellos lugares, pero que se había visto amenazado por el peligro protestante.

En muchas ocasiones la iniciativa fundacional partía de los propios fieles, a menudo nobles y personas de las élites que estimulaban la fundación de un monasterio de determinada orden por la que sentían más apego. Estas obras piadosas no carecían de intereses personales de estas familias que sufragaban una gran parte de los gastos a cambio de favores personales (como la admisión de familiares y su promoción interna como superiores) y espirituales (asegurarse el favor de Dios a través de las y los religiosos que intercederían por ellos con sus oraciones, incluso después de muertos). Como muestra de esta gran actividad fundacional, entre finales del siglo XVI y principios del XVII, se establecerían aproximadamente el 40% de la totalidad de los conventos en el territorio de Aragón (fundados hasta el siglo XIX) (Atienza, 2003).

5.3. Inglaterra: conventos en el exilio

En la sociedad católica de principios de la Edad Moderna el monasterio era por lo general la alternativa al matrimonio, la única vía válida y aceptada de las mujeres que no pudieran o no quisieran casarse. Por esta razón la disolución de los conventos y la eliminación de esta opción para las mujeres inglesas jugó un papel importante, no solo en el aspecto económico y religioso, sino también en el social. Por tanto, este sería uno de los factores de la Reforma protestante que más afectó a las mujeres de forma negativa (Harris, 1993: 90). Sin embargo, todavía hoy existe el debate historiográfico acerca de la importancia real de los monasterios en la sociedad inglesa inmediatamente anterior a la Reforma, es decir, si estos constituían un factor activo en la espiritualidad de la sociedad, necesario y deseado o, por el contrario, habían quedado obsoletos y generalmente rechazados por una sociedad cansada de sus abusos.

Para comprender mejor la situación de los conventos y de las monjas a principios del siglo XVI, la historiadora Barbara Harris (1993), utilizando información extraída de las listas producidas durante las disoluciones de los monasterios por la *Court of Augmentations* entre 1528 y 1540, comprobó que se registraron un total de 958 monjas (p. 93), siendo una gran mayoría de ellas provenientes del grupo llamado “parish gentry”²²⁹, término que hace referencia a los terratenientes, la pequeña aristocracia local, cuyo poder de actuación se limitaba a su propia villa y con escasa o ninguna influencia en la administración central. La mayoría de las monjas en el período inmediatamente anterior a la Reforma provenía del pueblo y no de la alta nobleza. La aristocracia inglesa, en general, no estaría especialmente unida ni mantenía relaciones estrechas con la mayoría de los conventos o monasterios femeninos de monjas (sobre todo los de menor tamaño desperdigados por las zonas menos pobladas), por lo que se puede entender por qué la disolución de los mismos se pudo hacer con relativa facilidad y sin demasiada oposición de los poderosos o clases aristocráticas. Cabe destacar que la mayoría de los monasterios femeninos que existían en 1536 eran de pequeño tamaño, muchos de ellos con menos de 12 religiosas y con serias dificultades económicas para sobrevivir. Por tanto, la poca relación con los conventos de monjas se debe

²²⁹ Término introducido por Alan Everitt en los años 60 en trabajos como “Social mobility in early modern England”, *Past and Present*, XXXIII (1966), pp. 56-73 o en *Change in the provinces: the seventeenth century* (University of Leicester, Department of English Local History, occasional papers, 2nd ser. I (Leicester, 1969), pp. 44-5, 48-9. (French, 1999: 19).

a que había pocas mujeres de la aristocracia que profesaran como religiosas en muchas de las pequeñas casas que salpicaban el territorio y, en consecuencia, tenían pocos familiares en los conventos que debieran apoyar. Sin embargo, las antiguas grandes casas religiosas que todavía mantenían un gran prestigio social, así como un gran número de postulantes, en especial aquellas con más altos ingresos, sí seguirían viéndose favorecidas por las mujeres de la aristocracia y clases acomodadas. Los dos monasterios de Inglaterra con mayores ingresos (entre 1000 y 2000 libras anuales) en fechas inmediatamente anteriores a la disolución, según Kathleen Cooke (1996), serían el de las brígiditas de Syon Abbey en Isleworth (hoy perteneciente a Londres) y Shaftesbury Abbey en Dorset, de monjas benedictinas. En concreto, la Abadía de Syon²³⁰ era el monasterio femenino más rico del país, por lo que mantenía estrechas relaciones con la aristocracia inglesa y también era uno de los lugares de peregrinación más populares, superado solo por Walsingham, Canterbury y Hayles Abbey (Da Costa, 2010).

Este factor –la voluntad de profesión de las mujeres– no obstante, no dependía tanto de una libre elección femenina, sino que se correspondía más bien con una decisión masculina, pues habitualmente eran los hombres los que determinaban el destino de sus hijas (u otras mujeres que dependieran de él, como hermanas o sobrinas), prefiriendo en la mayoría de las ocasiones casarlas para ampliar sus dominios, títulos, riquezas familiares y redes clientelares. Prueba de ello son los testamentos de 393 caballeros y nobles que dejaron dotes para sus hijas entre 1450 y 1534, que se utilizaron como base del estudio de Barbara Harris (1993), y que arrojaron la conclusión de que la gran mayoría de ellos prefería que sus hijas se casaran a que entraran en los monasterios²³¹. Se daba la circunstancia además de que, en Inglaterra, al contrario que en otros países europeos, era factible casar a todas las hijas (sobre

²³⁰ Las monjas de Syon, de la orden de Santa Brígida, apoyaron a Elizabeth Barton, la “monja de Kent”, y se opusieron firmemente al matrimonio entre Enrique VIII y Ana Bolena. Algunas monjas sobrevivieron unidas a la disolución y, tras una breve reinstauración durante el reinado de María I, un grupo de ellas acabarían abandonando Inglaterra para continuar con su comunidad en el exilio. Primero pasarían a Flandes, donde no encontrarían un lugar estable en el que asentarse, por lo que acabarían trasladándose a Lisboa atravesando España y estableciéndose allí definitivamente hasta retornar de nuevo a Inglaterra ya en el siglo XIX. Curiosamente, en su camino por España realizarían una breve estancia de 10 días con Luisa de Carvajal y Mendoza, beata española que poco después viajaría a Inglaterra en una misión personal para proteger el catolicismo. Otro grupo de estas religiosas permanecerían en Inglaterra, escondidas, esperando al momento en que su monasterio fuera restaurado de nuevo, habiendo pruebas de su supervivencia todavía en 1581 (Scarbrick, 1985: 140).

²³¹ Solo 9 de aquellos 393 hombres dejaron dotes a sus hijas con el objetivo de que las usaran bien para casarse bien para entrar a un monasterio, es decir dándoles la opción a sus hijas (o más bien a los familiares de los que dependerían) de elegir su destino. Los 384 restantes les legaron dinero solo para el matrimonio (Harris, 1993: 95).

todo en familias con varias descendientes femeninas) gracias a su particular estructura económica, cuyo sistema de pago de dotes era más flexible (Harris, 1993).

En 1536, el *Act for the Dissolution of the Lesser Monasteries* ordenó la supresión de aquellas casas con menos de 200 libras de ingresos anuales que, como se ha visto, suponía la casi totalidad de los monasterios femeninos. En aquellos momentos, una inmensa mayoría, el 85% (o 116) del total de monasterios femeninos (137), de acuerdo con las cifras ofrecidas por Kathleen Cooke (1996) tenían menos de 200 libras de ingresos²³². Sin embargo, la incapacidad de asumir la cantidad de mujeres que quedarían sin un claro destino²³³ hizo prácticamente imposible su disolución total, por lo que se acabarían suprimiendo menos monasterios de los indicados en la orden inicial (tan solo el 47% del total). Para evitar ser disueltos, muchas de estas casas recurrieron a sus influencias en la corte, otras pagaron multas y otras lo conseguirían gracias a los informes favorables de los visitantes que evaluaban el estado moral de las casas. Finalmente, todos los monasterios de Inglaterra fueron suprimidos con el *Act for the Dissolution of the Greater Monasteries* de 1539.

Las monjas, tras quedarse sin monasterios, tuvieron pocas opciones y resulta complicado rastrear lo que hicieron con sus vidas tras la disolución. Algunas de ellas tendrían derecho a pensiones no demasiado altas, pero la imposibilidad de casarse en esos primeros años y el haber quedado sin opciones de continuar con su vida religiosa en Inglaterra, llevaría a muchas de ellas a volver con sus familias, muchas veces siendo consideradas lastres a las que mantener (en especial aquellas que habían profesado en primer lugar por no tener medios para casarlas); otras viajarían al continente para entrar en conventos católicos que las acogieran; y otras acabarían viviendo con algunas antiguas compañeras en su misma situación creando una especie de pequeña comunidad femenina de apoyo.

Por tanto, las mujeres católicas de Inglaterra durante el resto del siglo XVI vieron reducidas sus posibles opciones de vida a causa de la supresión conventual. Sin embargo, a pesar de haber visto reducidas sus expectativas, cabe destacar que ellas, por su condición femenina,

²³² Tan solo 21 monasterios femeninos (que representan el 15% del total) tenían ingresos de más de 200 libras en 1536 (Cooke, 1996: 290).

²³³ Las opciones para las mujeres cuyo monasterio fuera disuelto en esos primeros momentos eran transferirse a otros más grandes (que acabarían siendo suprimidos igualmente poco tiempo después), la cual sería la opción mayoritariamente elegida por las religiosas, u obtener una dispensa para salir de la orden. Sin embargo, aquellas mujeres que abandonaran la vida religiosa quedaron en su mayoría con pocas opciones de reintegrarse en la sociedad pues no tuvieron la oportunidad de casarse hasta 1549, ya que el *Act of Six Articles* prohibía el matrimonio para aquellas que hubieran realizado el voto de castidad (Cooke, 1996).

tuvieron una pequeña ventaja inicial con respecto a los hombres, y es que serían las más indicadas para visitar a los sacerdotes en las cárceles, recibir, leer y redistribuir libros y tratados espirituales. Mientras que los hombres católicos, en especial aquellos de las más reconocidas familias, fueron perseguidos y reprimidos con más dureza desde el inicio; las mujeres –en un primer momento– tendrían menos vigilancia que sus maridos y no sufrirían la represión con tanta severidad, haciéndolas las más indicadas mensajeras y distribuidoras. Por ejemplo, Elizabeth Patton (2018) publicó los nombres hallados en un inventario de distribución de obras católicas, entre los que figuraban una mayoría de nombres de mujer, como Mary Lady Vaux (Tresham), su cuñada Muriel Lady Tresham (Throckmorton), Mary Tregian (Stourton) o Agnes Alford, todas ellas provenientes de reputadas familias católicas. Por otra parte, todavía en 1607 Luisa de Carvajal y Mendoza, viviendo en Londres, enviaba una carta a su amiga Magdalena de San Jerónimo en la que señalaba que las “mozas católicas” (es decir mujeres jóvenes de las clases más bajas) no corrían peligro de ser apresadas por su fe porque sencillamente no se les hacía caso al considerarlas “bobas o gente de poca importancia” (Carvajal, 1965: 208)²³⁴. Sin embargo, esta situación no duraría mucho tiempo y poco después, en 1611, Luisa observa el cambio de tendencia y avisa a su amiga de que la represión se había hecho más dura contra las mujeres: “Las mujeres no eran tan molestadas como los hombres; pero ya las igualan a ellos; y si no toman el juramento, ni quieren ir a sus iglesias, han de ser puestas en la cárcel, y perder todos sus bienes (Carvajal, 1965: 320). Como se puede observar, a principios del XVII, ya durante el reinado de Jacobo I, la antigua permisividad que había podido existir sobre las mujeres católicas se acaba y su persecución se igualaba a la de los hombres en un momento de gran endurecimiento de las represiones (Finestrat, 2021: 50).

Por todo ello, la realidad es que, exceptuando el breve periodo de reinado de María I, las mujeres inglesas que deseaban dedicar su vida por completo a la religión católica tuvieron pocas opciones. De esta manera, de cara a finales del siglo, con Isabel I en el poder, y tras haber demostrado que la tendencia en Inglaterra iba a continuar por la vía protestante, las católicas en el exilio comenzarían a fundar sus propias casas. Entre 1598 y 1678 se llegaron a fundar veintidós monasterios de monjas inglesas de diferentes órdenes (Schiano-Locurcio,

²³⁴ “Y las mozas, ordinariamente, aquí no corren peligro, porque no hacen caso dellas; ni yo he visto ninguna presa sino por cogerlas en la mar yéndose a Flandes; y en ese caso por poco tiempo las detienen en la cárcel. De los señores y dueños de las casas hacen más caso, o de los hombres, que a las mozas por bobas o gente de poca importancia las dejan, y ahí están muchas de la casa de Mr. Farmer y de otros, y no les han dicho una sola palabra” (Carvajal, 1965: 208).

2020), no sin ciertas dificultades. Las mujeres católicas que llegarían perseguidas y exiliadas desde Inglaterra²³⁵ a Flandes o Francia para establecer estos monasterios en muchas ocasiones no hablaban el idioma, no tenían contactos previos y además no tenían casa madre. Las fundaciones debían partir de cero en todos los aspectos por lo que asuntos como encontrar una casa donde establecerse, contactos con las autoridades eclesiásticas para las autorizaciones, o benefactores que les ayudasen a arrancar la fundación y aceptar a las primeras novicias supondrían grandes obstáculos. Por todo ello, la historiadora Claire Schiano-Locurcio (2020) indicaba que las características comunes de la piedad católica inglesa serían la clandestinidad, el pragmatismo y la precariedad (p. 4).

El primer monasterio de religiosas inglesas en el exilio se estableció en Flandes (Bruselas) en 1598. Se trataba del convento de monjas benedictinas de Nuestra Señora de la Asunción (*Monastery of Our Lady of the Assumption*), con Joanne Berkeley²³⁶ como su primera abadesa y fundado por iniciativa de Mary Percy junto a las hermanas Dorothy y Gertrude Arundell, con el apoyo directo de la archiduquesa Isabel Clara Eugenia, gobernadora de los Países Bajos. El monasterio partió inicialmente con 15 mujeres, 3 monjas profesas que llegarían desde Rheims para ayudar a la abadesa, 8 novicias o postulantes a hermanas de coro y 4 a hermanas legas (Arblaster, 1999). Casi todas las monjas de este monasterio, que fue creciendo con rapidez a lo largo de los siguientes años, provenían de familias católicas inglesas adineradas, muchas de la *gentry* e incluso algunas de la nobleza. Uno de los privilegios que recibieron las hermanas de este convento, inscrito en sus propias constituciones, era la posibilidad de comunicarse mediante correspondencia con el arzobispo de manera directa, sin necesitar el permiso de su abadesa. Esta rica correspondencia, conservada en parte entre los papeles del arzobispado en el Archivo diocesano de Malinas, informa de diversos aspectos de la vida diaria de las religiosas, así como de sus conflictos, pues el monasterio de Bruselas vivió durante la primera mitad del siglo XVII numerosos

²³⁵ Si bien entre los nombres de profesas en los conventos ingleses se puede encontrar nombres de mujeres irlandesas, escocesas, galesas y americanas (desde el siglo XVIII), estas son una minoría, pues las monjas prefirieron conservar su carácter inglés, por lo que solían diferenciar las procedencias de las recién llegadas (Bowden, 2012). Según los datos extraídos por Claire Walker (2002), de un total de 1063 monjas profesas (incluyendo hermanas de coro, legas y blancas) entre 1591 y 1710, el 93,7% era de procedencia inglesa, el resto de porcentajes lo representan mujeres irlandesas (1,8%); escocesas (0,5%); galesas (0,7%); francesas (0,4%) y flamencas (2,9%). En definitiva, la intención de estos monasterios siempre fue la de mantener viva la fe hasta que en Inglaterra se volviera a adoptar, o por lo menos tolerar, el catolicismo y poder volver a su país, por lo que conservar la identidad nacional y el carácter inglés fue un factor relevante a la hora de admitir nuevas postulantes.

²³⁶ Consagrada oficialmente en noviembre de 1599 por el arzobispo de Malinas (Mechelen) Mathias Hovius.

problemas internos, como la elección de abadesa, de confesor y la imposición de reformas²³⁷. Uno de los conflictos más frecuentes entre los conventos en el exilio fue el de las autoridades externas a las que las monjas debían responder: los superiores de la rama masculina de su orden o los obispos locales (Bowden, 2012) y otro el de la elección de confesores. Este asunto fue uno de los más delicados de tratar en el convento de las benedictinas de Bruselas durante los años 20 y 30, lo cual afectaría en gran medida a su convivencia interna y al reclutamiento de nuevas profesas, y quedaría ampliamente reflejado en la correspondencia entre las religiosas y las autoridades eclesiásticas.

Lo que trasciende del análisis de los documentos generados por las religiosas es que, a pesar de las estrictas normas tridentinas, la correspondencia y comunicaciones externas fueron de vital importancia en general, y especialmente para las monjas inglesas que se establecieron en el continente, pues muchos conventos dependían de las dotes y ayudas aportadas por los familiares y benefactores que vivían al otro lado del Canal, además de la necesidad de mantenerse informadas acerca de la persecución y situación de los católicos en Inglaterra y poder ejercer influencia en las comunidades católicas clandestinas para reclutar a más religiosas y religiosos. Las dotes constituían prácticamente el principal ingreso de los conventos, que a menudo se debía invertir para poder sacar partido de ese dinero y seguir generando beneficios. Las cartas de las abadesas revelan cómo la realidad económica de gestionar un monasterio las llevó, en ocasiones, a desobedecer sus estatutos y a sus confesores (Walker, 2001). Por ejemplo, las numerosas cartas de la priora del convento de Santa Mónica en Lovaina, Winefrid Thimelby (profesa con el nombre de Mary) (1618-1690), son una buena muestra de la constante e ininterrumpida comunicación entre la monja y sus familiares, que serviría también de soporte espiritual. Las religiosas transmitirían a sus contactos sabiduría espiritual a modo de guía e inspiración, realizarían oraciones por sus almas e incluso les podrían enviar algún tratado espiritual o imagen, ayudando de esta manera al mantenimiento de la fe católica en su país, mientras esperaban tiempos de mayor aceptación, y representaban un bálsamo espiritual para sus familias obligadas a ocultarse. Las monjas ejercían así desde la reclusión una cierta forma de apostolado contemplativo.

²³⁷ En el Anexo 2 se puede consultar la transcripción de un documento fechado en 1632 que contiene la descripción detallada de uno de los varios conflictos sucedidos en la década de los años 30 en dicho monasterio y su resolución con el nombre *A true relation of ye origen and progress of ye Troubles which happened amongst the English Nunns of St. Bennit's Order in the monasterye of our B. Ladye St. Marye, in the towne of Brussells*, localizado en la British Library (BL. Add MS 18393).

Las cartas y escritos de las carmelitas de Amberes (Hallett, 2007) también demuestran con claridad cómo las monjas estaban al tanto de la situación política del lugar en el que vivían, información necesaria para sobrevivir como extranjeras en una Europa de constantes vaivenes políticos y religiosos. En definitiva, de las comunicaciones epistolares entre Inglaterra y el continente dependía en gran parte la supervivencia de católicas y católicos ingleses, bien fuera por el apoyo económico o político o bien por la guía moral o espiritual que pudieran ofrecer. Por ello, la historiadora Claire Walker (2001) incidía en la importancia capital de la escritura de cartas para los monasterios ingleses:

“Without letter-writing the English cloisters would not have maintained the vital channels of communication essential to their existence. Had they adhered to the Church ‘s strictest definition of monastic enclosure, which prohibited even this relatively indirect infringement of *clausura*, they would have lacked sufficient means to negotiate the terms of their cloister’s business” (p. 173-4).

Sin embargo, a pesar de las posibles brechas, la clausura postridentina era una realidad a la que se tenían que adaptar tanto las religiosas como los monasterios, con una arquitectura predispuesta al encierro. Como consecuencia de esa reclusión, se limitó la capacidad de acción de las monjas, que dependerían continuamente de sus superiores y diversos intermediarios externos para gestionar sus asuntos temporales y espirituales (Schiano-Lo curcio, 2020). No obstante, la dura realidad de los conventos ingleses, como se ha expuesto, es que dependían de las donaciones externas de benefactores y de las dotes de las nuevas reclutas para sobrevivir. En consecuencia, las religiosas de estos monasterios intentaron en todo momento cumplir firmemente con los preceptos, observar las reglas y cumplir con la clausura para así ser vistas como modelos incorruptibles de perfección. De esta manera, cuanto más fama y reputación tuviera el monasterio, podrían atraer un mayor número de admiradores, los padres de las mujeres inglesas estarían seguros de enviar a sus hijas a casas de rectitud y las visitas y donaciones continuarían llegando. En definitiva, las religiosas inglesas se encontrarían a menudo ante la difícil situación de sobresalir en el ejercicio de la ortodoxia religiosa, siendo modelos inspiradores de virtud y buena reputación, al mismo tiempo que combatían la precariedad y conservaban sus contactos externos con los que poder negociar, atraer y defender sus intereses.

Ante la difícil y estricta situación de reclusión, surgieron iniciativas como la de Mary Ward (1585-1645) que, tras haber intentado adaptarse a la vida de la clausura y la contemplación

de las clarisas en Saint-Omer, decidió fundar a principios del XVII una nueva congregación, la de las Damas Inglesas. Esta mujer trabajó por el reconocimiento del apostolado activo femenino a través de un instituto de educación religiosa para niñas inglesas sin clausura. Con su congregación, ella intentó lograr una comunidad femenina que no tuviera que sufrir el encierro y las estrictas normas tridentinas sobre las órdenes femeninas, y se dedicara directamente a ayudar a través de la educación y la caridad, imitando el modelo jesuítico. El papa Urbano VIII, sin embargo, no vería con buenos ojos esta iniciativa, tampoco los jesuitas, que no admitían a mujeres entre sus filas, ni los anglicanos que seguían la pista a las iniciativas católicas en el continente. No obstante, el Instituto de la Bienaventurada Virgen María dedicada a la enseñanza de las niñas sobreviviría y lograría fundar varias sedes a lo largo de los siguientes años como las de Múnich, París, Hammersmith o el Bar Convent en York (Bowden, 2012). La iniciativa de Mary Ward es un buen ejemplo de lo que muchas mujeres católicas deseaban: dedicar su vida a la religión desde fuera del claustro, ayudando de forma activa a la sociedad católica tal y como sí podían hacer los hombres.

Por otro lado, a diferencia de las católicas, las mujeres que se adaptaron a los cambios religiosos impuestos en Inglaterra formarían parte de la mayoría anglicana que vivió obedeciendo los preceptos reales. Es el caso, por ejemplo, de Grace Mildmay o Anne Bacon, quienes a partir de sus manifiestos posicionamientos (e incluso de una obra activa de difusión por parte de Bacon) contribuyeron al asentamiento de la Reforma en su país. Sin embargo, cabe destacar que los inicios de la Reforma protestante en Inglaterra no fueron tan claros y sencillos de asimilar como cabría esperar pues, como indica Linda Pollock (1993), esta produjo una comunidad dividida entre católicos y protestantes, pero también entre los mismos protestantes (partidarios de una reforma más moderada o menos). Estas mujeres, que también escribieron autobiografías en forma de memorias, diarios, reflexiones y meditaciones espirituales y cartas²³⁸, dejaron una serie de reflexiones por escrito que transmiten esa idea de fluidez y peligros iniciales de los primeros años de las reformas a los que tuvieron que adaptarse a la vez que las normas y exigencias evolucionaban.

²³⁸ Además de la autobiografía y meditaciones de Grace Mildmay, también han sobrevivido obras como por ejemplo el libro de devociones de la propia reina Isabel I, las meditaciones de la condesa de Warwick, de la condesa de Huntingdon o de Elizabeth Brackley, las oraciones y meditaciones de Katherine Parr, las confesiones de Anne Askew o Catherine Howard, los diarios de Lay Anne Clifford y de Margaret Hoby e incluso un poema autobiográfico de una mujer llamada Martha Moulsworth, entre otros.

6. ASUNTOS ESPIRITUALES: SENSIBILIDADES RELIGIOSAS

6.1. Devociones, actitudes, emociones y sensibilidades españolas

Habiendo señalado previamente la cronología de las fuentes utilizadas y explicado su contexto, se puede proceder al análisis de los escritos de las religiosas, siempre teniendo en cuenta las diferencias posibles entre aquellas que vivieron antes del periodo más intenso de reformas (primer tercio del siglo XVI), como serían Violant de Camós o Teresa Rajadell; las que vivieron durante esas primeras reacciones y reformas (mediados del XVI), como por ejemplo Margarita Agulló o Francisca de los Apóstoles, y las que vivieron más tarde (finales del XVI-primer tercio del XVII), como Inés de la Encarnación, Luisa de Carvajal o Cecilia del Nacimiento, que se pueden adscribir a la llamada “piedad barroca”. A pesar de estas diferencias sutiles provocadas necesariamente por la cronología, lo cierto es que el resultado de los análisis tiende a ser común, viendo una forma de vida y actitudes bastante homogéneas entre estas mujeres.

6.1.1. Devociones

Si hay algo que marcaba grandes diferencias entre estas mujeres era su acceso a la cultura. Se ha establecido que las monjas de coro podían y debían aprender a leer para poder seguir los oficios y las oraciones, pero ni todas las mujeres podían profesar como monjas de velo negro, ni la capacidad de lectura aseguraba el acceso a la cultura escrita. Por ejemplo, las diferencias se pueden observar comparando dos casos contemporáneos como son el de Luisa de Carvajal e Inés de la Encarnación. Estas dos mujeres vivieron en la misma zona (Valladolid) durante el mismo periodo, se conocían, pues Inés comenta en su autobiografía la posibilidad de acompañar a Luisa a Inglaterra (algo que finalmente no pudo llevar a cabo pues su confesor Luis de la Puente no le dio licencia)²³⁹ y compartían una forma de vivir la religiosidad más propia de beatas, siendo reticentes, en principio, a ordenarse (aunque Inés terminará profesando con 47 años como agustina recoleta en el convento de la Encarnación de Valladolid). Sin embargo, la vida de Inés distaba mucho de la de Luisa pues, entre otras cosas, venía de una familia humilde y era analfabeta. En su autobiografía, Inés, prácticamente no realiza ninguna cita literal de lecturas religiosas, y cuando lo hace, suelen

²³⁹ “Y así me determiné a irme con una Señora, llamada Doña Luisa de Carvajal, que me quería llevar por su compañera a Inglaterra. Halléme constante para obedecer al P. Luis de la Puente, que su consejo aseguraba el buen suceso; no me dio licencia.” (Inés de la Encarnación, 2012: 28 y 29).

ser referencias vagas a parábolas de los evangelios que, con mucha probabilidad, habría oído explicadas o narradas durante el oficio religioso. Por el contrario, Luisa, que provenía de una clase algo más acomodada, sabía leer y escribir y tenía acceso a libros y lecturas, lo cual utilizó a su favor para predicar en Inglaterra. Entre otras muestras de su cultura religiosa estaba el hecho de que Luisa de Carvajal compraba libros y pedía que se los enviaran desde España, demostraba en sus cartas conocer diversas oraciones y era capaz de introducir numerosas citas directas en latín sobre todo del Nuevo Testamento, procedentes con casi toda seguridad de la Vulgata²⁴⁰. Estas citas eran utilizadas por Luisa en sus cartas para reforzar una idea o mensaje que quisiera transmitir a través la autoridad ofrecida por el recuerdo directo de la palabra de Dios escrita en la Biblia, recurso comúnmente utilizado por religiosos y religiosas. De hecho, la totalidad de las mujeres estudiadas utiliza en algún momento menciones a ciertos pasajes religiosos, con especial énfasis en los de san Pablo, mencionado de manera directa (sus escritos) o indirecta (por devoción) por, entre otras, Mariana de Jesús, Cecilia del Nacimiento, Ana de San Bartolomé e Inés de la Encarnación. Esta recurrencia viene a demostrar la relevancia de la figura de san Pablo y sus epístolas durante la época contrarreformista, las cuales se utilizan a menudo como enseñanzas e inspiración sobre la adecuada vida y doctrina religiosa. Además de las de san Pablo, son muchas las citas o referencias bíblicas que se pueden leer en los escritos de las mujeres analizadas, desde referencias a los Evangelios²⁴¹, los Salmos; el Apocalipsis o los Hechos de los Apóstoles; y también citas de otras lecturas religiosas como los escritos de san Agustín de Hipona²⁴² o el *Cántico Espiritual* de san Juan de la Cruz.

Por otra parte, la evidente preparación católica de Luisa de Carvajal se refleja en la calidad y cantidad de literatura a la que tiene acceso, que se demuestra por la veintena de libros que pide sean enviados desde España hacia Inglaterra durante los años que allí vivió. Entre las peticiones que realiza, se pueden ver una gran variedad de obras de literatura católica conocidas en la época, como por ejemplo el *Aprovechamiento espiritual* del padre Francisco

²⁴⁰ Entre sus 178 cartas conservadas se pueden contar más de 60 citas extraídas de la Biblia, especialmente de los Salmos (30 citas) y de los Evangelios (16 citas aproximadamente).

²⁴¹ El evangelio de Lucas mencionado por Violant de Camós, Mariana de Jesús e Inés de la Encarnación; el de san Juan por Mariana de Jesús, María de San Alberto, Ana de Jesús, Ana de San Bartolomé e Inés de la Encarnación; el de san Mateo por Inés de la Encarnación.

²⁴² Los escritos de san Agustín son mencionados en varias ocasiones por Mariana de Jesús, Francisca de los Apóstoles, Luisa de Carvajal, Ana de San Bartolomé e Inés de la Encarnación. Se puede comprobar así que san Agustín era lectura más o menos habitual entre las religiosas, aun sin ser monjas, pues ni Francisca ni Luisa pertenecieron a ninguna orden.

Arias, S.J; el *Vidas de Santos* de Basilio Santoro o el *Flos Sanctorum* de Bartolomé Cairasco de Figueroa; el *Tratado de la oración mental*, de Melchor de Villanueva S.J.; el *Memorial de la vida cristiana* y *Adicciones al Memorial*, de fray Luis de Granada, el *Catecismo* de san Roberto Belarmino o las *Meditaciones* de Luis de la Puente. Todas estas obras le servirían de gran ayuda para la misión que se había propuesto de extender y proteger la fe católica en tierras inglesas²⁴³. Esos libros ayudarían a los ingleses con los que entrará en contacto a entender mejor la fe y a sentirla desde lo más profundo del conocimiento e, incluso, son utilizados para que los que todavía no se hubieran convertido, vieran la luz. Esta compraventa de libros católicos prohibidos, además, no se realizaba sin peligro. Como la propia Luisa de Carvajal comentaba en una carta de 1611, ella ofrecía libros “a los no convertidos, para ayudar a la luz de la fe; y a los que lo están para que se instruyan mejor y se consuelen y enseñen a orar y cuesta cada uno muy caro precio, porque los venden con gran peligro de sus vidas y haciendas” (Carvajal, 1965: 319). También, curiosamente, dado que Luisa parte hacia Inglaterra sin saber una palabra del idioma inglés, también solicita que se le envíe otro libro con un objetivo mucho más práctico, el *Vocabulario español-latino* de Antonio de Nebrija para ayudarle en su expresión y a hacerse entender con personas que no hablaban su idioma.

Por su parte, Ana de Jesús, contemporánea y conocida de Luisa de Carvajal (existen misivas intercambiadas entre ellas), también manifiesta en su correspondencia la necesidad de lecturas edificantes como las *Escolias y adiciones al Libro de la Vida* del padre Jerónimo Gracián, o el *Libro de Job* de fray Luis de León, obra por la que muestra un gran interés y cuya impresión solicita a menudo en sus cartas a lo largo de 10 años (de 1606 a 1616 cuando la obra todavía no estaba impresa). Esta insistencia de Ana muestra un claro interés personal en la edición de la obra que habría conocido con toda probabilidad antes de salir de España hacia Flandes y que intentó apoyar de diversas maneras (es tal su empeño que el propio fray Luis de León dedicará su obra a esta religiosa).

²⁴³ Otras de las obras mencionadas por Luisa en sus cartas son los *Anales Eclesiásticos* del Cardenal César Baronio, Una *Crónica*, probablemente las *Crónicas Viejas* de san Francisco (según notas del editor Don Jesús González Marañón); El *Aviso de gente recogida* de don Diego Pérez de Valdivia; el libro de *Santa Gertrudis la Magna, Insinuación de la divina piedad*; el *Defensio fidei contra catholicæ anglicanæ sectæ errores* de Francisco Suárez de Toledo; el *Audi filia, Vida y Epístolas* de san Juan de Ávila; un Romance de Ignacio de Loyola; y otros que no hemos conseguido identificar, como un librito que llaman “del archipresbítero”, otro llamado “el San Juan” y una epístola de san Cipriano (epístola 3º del libro 7º).

Sin embargo, si hay una autora cuyas obras son admiradas, exaltadas y difundidas por antonomasia, esa es santa Teresa de Jesús. La propia Ana de Jesús, compañera en vida de Teresa, es una de las promotoras de sus traducciones a diversas lenguas para hacerla accesible al mayor número de personas posibles, sobre todo en Flandes, donde se encuentra fundando conventos. Por ello, expresa en sus cartas el deseo (e iniciativa) de traducir al flamenco y al latín la *Vida* de santa Teresa. También gracias a ella se imprimen *Las Fundaciones* en Bruselas en 1610, como se puede leer en su carta enviada (atribuida a) fray Diego de Guevara: “[...] y en Françia eme acordado me pedía Vuestra Paternidad la fundación de Granada. Con ésta yrá ynpresa, que a convenido ynprimir todas las que dejó escritas nuestra santa Madre de su letra.” (Torres, 1995: 91). Las obras y reliquias de santa Teresa también son mencionadas en sus cartas (bien por petición o bien por envío) por Catalina de Cristo²⁴⁴, Cecilia del Nacimiento²⁴⁵ o Luisa de Carvajal²⁴⁶. Como se puede observar, la fama de Teresa de Jesús es tal que, aun sin haber sido siquiera canonizada, su religiosidad y reconocimiento se extiende por todos los territorios católicos como la pólvora, enviando y recomendando sus obras que ya empezaban a ser traducidas a diversos idiomas. Este continuo trasiego de diferentes libros católicos contrasta con las grandes dificultades que tuvieron las mujeres inglesas tras la Reforma para adquirir, leer y reflexionar sobre las lecturas católicas en su país, teniendo que recurrir a redes clandestinas de compraventa de libros.

No obstante, no solo las monjas del Barroco tenían acceso a los libros religiosos, también en momentos previos a las reformas, sor Violant de Camós menciona un librito que le ha enviado a su sobrino, Francesc de Camós, para que recuerde llevarlo encima siempre y así pueda realizar sus oraciones: “[...] e que porte tostemps lo llibret de Sent Lleó que yo li doní. Y voldria que huna vegada la semana digués la ditta oració de Sent Lleó papa que conmensa in principio esat verbut y acaba on conmensa la oració de Sent Agostí, té grandíssimes gràcies”²⁴⁷. Por tanto, la preocupación por la lectura como fuente edificante de fe y

²⁴⁴ Por ejemplo, en carta a doña Mariana de Córdoba escrita en 1591 comenta: “Avíseme vuestra señoría si tiene los libros de nuestra santa madre Teresa de Jesús, porque si no, aquí los hay y creo se consolará vuestra señoría con ellos.” (Beltrán, 1990: 77).

²⁴⁵ Ya en 1606 recomienda el libro de la *Vida* de Teresa (cuya primera publicación databa de 1588) a su hermano Antonio Sobrino: “Holgaríame de hallar quien me llevare a V.P. un libro que ha salido ahora de la vida bienaventurada Teresa de Jesús, extremada cosa buena, que se holgará V.P. en leerle.” (Cecilia del Nacimiento, 1971: 533).

²⁴⁶ En 1611 Luisa comenta al padre Cresvelo (Creswell): “Tenemos el libro que escribió la Santa Madre Teresa de su *Vida*, en inglés, muy bien traducido.” (Carvajal, 1965: 331).

²⁴⁷ ANC. Fondo núm.: 960 / UI núm.: 41 / Cod.: UC-321.

complemento de ayuda a las devociones es una característica propia de las religiosas ya desde principios del siglo XVI²⁴⁸.

Como muestra de devoción católica, el culto a los santos y santas recibió gran énfasis durante la época de la Contrarreforma. A lo largo de los escritos de las religiosas se puede encontrar en numerosas ocasiones menciones a estos santos y a los ángeles, como buena muestra del culto que inspiraban y que formaba parte de la oración y devoción diarias católicas. Se pueden leer menciones diversas a san Francisco, san Esteban, san Juan Evangelista, san Juan Bautista, san Pedro, san Lorenzo, el Ángel san Miguel, o incluso el Ángel Custodio (Ángel de la Guarda) entre otros, generalmente nombrados por el recuerdo de sus santas vidas, el ejemplo que de ellas se podía extraer e incluso eran invocados como protectores e intercesores. Como se ha mencionado antes, san Pablo era uno de los santos más recordados gracias a sus escritos, que se encontraban entre las principales enseñanzas de los cristianos para la vida diaria. Sin embargo, en época de sensibilidades barrocas, también se pueden leer con frecuencia referencias a san José (Catalina de Cristo, Ana de San Bartolomé o Inés de la Encarnación), cuya popularidad se vio impulsada desde el siglo XVI en principio por los franciscanos y definitivamente por Teresa de Jesús y los carmelitas descalzos; y el santo Job (Mariana de Jesús, Margarita Agulló, Ana de Jesús e Inés de la Encarnación), devociones especialmente impulsadas en estos momentos y que calan en la población católica. No obstante, las mujeres aquí estudiadas no solo recuerdan santos masculinos, también lo hacen en igual medida con las santas, ejemplos femeninos de comportamiento: santa Clara, santa Teresa, Catalina de Cardona, María Magdalena²⁴⁹, santa Catalina de Siena, Santa Marta, santa Leocadia de Toledo, santa Gertrudis, santa Catalina mártir, santa Úrsula y las Once mil Vírgenes o santa Inés.

Estas devociones se justifican, al fin y al cabo, por la creencia de que tanto la Virgen como los santos y santas actuaban de intermediarios, mediadores entre Dios y los hombres. Sin embargo, el culto a la Virgen (hiperdulía) se colocaba por encima del de los santos (dulía),

²⁴⁸ Además de las mencionadas, otras de las obras nombradas por las religiosas estudiadas en sus escritos son: la lección de san Buenaventura (Ana de San Bartolomé); las obras de san Agustín de Hipona (Mariana de Jesús); o un libro de Antonio Sobrino, probablemente *De la vida espiritual y perfección cristiana* (Cecilia del Nacimiento).

²⁴⁹ Curiosamente Catalina de Cristo, quien la menciona en su carta escrita en la Semana Santa de 1591 a Doña Mariana de Córdoba, no recuerda a la Magdalena como la María pecadora, representante del arrepentimiento y el perdón, sino como la mujer santa y elegida que fue la primera en ver a Jesús resucitado en su visita al sepulcro: “[...] de manera que se halle en vuestra señoría con la Magdalena al sepulcro el día de la Resurrección con los sentimientos que aquella santa alma tenía.” (Beltrán, 1990: 80).

pues era madre de Jesús, mediadora por excelencia, y por ello se le ofrecen oraciones diarias, como el ángelus o el rosario, y se consagran anualmente fiestas que marcan el calendario litúrgico (como la Anunciación, Natividad, Visitación o Asunción). Asimismo, por esta razón, son numerosas las advocaciones a la Virgen que se pueden encontrar en los textos analizados: Nuestra Señora Reina de los Ángeles, la Purísima, la Virgen del Sagrario, la Madre de Misericordia, Nuestra Señora de la Esperanza, la Virgen Vulnerata, Nuestra Señora de Montserrat o directamente la Virgen Santísima (sin advocación concreta). Se puede afirmar que no hay religiosa que escribiera sin invocar en algún momento a un santo, santa o a la mismísima Virgen, lo que confirma la enorme devoción a estas figuras, promovida por la Contrarreforma, pero existente desde principios de siglo y, por ello, discutida con ahínco por los reformadores. Estos cultos, por lo tanto, formaban parte del día a día de los católicos en conversaciones, recomendaciones y oraciones, siendo parte de la cultura popular de la época y viéndose reforzada por la imaginería y las reliquias.

Junto a los santos, los mártires son también admirados de manera significativa, pues constituyen modelos de vidas cristianas cuya fe les conduce hasta el máximo sacrificio. Esta admiración se da en el mundo católico, con numerosas menciones de los mártires y las peticiones de las lecturas de “vidas de santos”, como las de Luisa de Carvajal (el *Flos Sanctorum* y *vidas de los Santos* de Basilio Santoro y el *Templo militante, triunfos de virtudes, festividades y vidas de santos* de Bartolomé Cairasco). De hecho, la época de las reformas es una de las que más mártires ha producido, en especial en países reformados como Inglaterra, donde el vaivén de reformas religiosas llevó condena de muerte por traición a muchos de los opositores (católicos en su mayoría o protestantes durante el reinado de María I). Por ello, precisamente de Inglaterra surgirán diversos relatos de mártires utilizado por ambos bandos (católicos y reformados), que se pueden leer por ejemplo en la narración de lady Babthorpe.

Sin embargo, resulta curioso que, a pesar de esta proliferación de mártires, a lo largo de la Edad Moderna (en concreto entre 1540 y 1770), solo uno fue canonizado de manera oficial, el franciscano Giovanni de Prado (1584-1631) (Hsia, 2010: 161). Los motivos para esta extraña situación, en opinión de Po-Schia Hsia (2010), hacen referencia a una causa ideológica, pues la Iglesia de la Contrarreforma deseaba transmitir una idea más cercana a la victoria y al triunfo y no tanto la de Iglesia perseguida; y también la centralización y

uniformización buscada por los papas que, siendo conscientes de los fraudes de etapas previas, deseaban aumentar la exigencia y exclusividad de la distinción de santidad.

En las Iglesias reformadas, si bien se intenta eliminar el culto a los santos, no se elimina el carácter ejemplificador de su vida, por ello cobran especial importancia los mártires, cuyas vidas se narraban en los martirologios. En el caso de los anglicanos, el más importante fue el de John Foxe, de gran éxito editorial. Los mártires, que se habían sacrificado por la defensa de su fe, resultaban el perfecto modelo de vida a seguir por los cristianos, cada uno en su propia religión, constituyendo ejemplos del oprimido que se levanta o resiste al opresor. Por ello, María Luisa Candau (2020) afirma que “los libros de mártires constituyeron, así, una eficaz y programada fórmula de expansión de la fe reformada” (p. 170).

En consonancia con el culto a los santos católicos, la exaltación de la religiosidad externa propia de la sensibilidad barroca se manifestaba, como se ha señalado antes, entre otras cosas, mediante la proliferación de imágenes religiosas y adquisición de reliquias. La recolección de reliquias constituía también una forma de los católicos de demostrar el fervor religioso antiprotestante, ante los continuos ataques de estos al culto de los santos y las imágenes (Torres, 1991: 119). En las cartas analizadas aparecen menciones a varios envíos diferentes, muchos de ellos son objetos cotidianos para el día a día, como por ejemplo telas o medicinas, pero también aparecen a menudo los envíos de imágenes, reliquias u objetos sagrados. Por ejemplo, tanto Mariana de Jesús como Cecilia del Nacimiento envían imágenes para los breviarios, lo que indica una personalización de cada breviario mediante estampas o dibujos muchas veces hechos a mano. Por ejemplo, Cecilia del Nacimiento envía una imagen de la Virgen pintada por ella misma a su hermano, el padre Antonio Sobrino: “Esa imagen de la Virgen Santísima, que es lo último que pinté de algunos borroncillos que hice cuando veía mejor, envío para el breviario. Si hubiera vista y tiempo hiciérame un niño dormido que mirara” (Díaz, 1971: 574).

La relevancia e influencia de las imágenes en la religiosidad del momento queda patente en un texto de la autobiografía de Ana de San Bartolomé, cuando afirma verse especialmente exaltada por la contemplación de algunas imágenes de la Pasión:

“Estaba mi alma tan encendida en la Pasión de Jesucristo, que desde niña lo había tenido, y si iba a la iglesia y veía las pinturas de la Pasión del Señor, yo lloraba y quería ser pobre y maltratada por su amor, y cuando salía de casa me descalzaba e iba sobre las piedras y esquinitas que me hiriesen” (Ana de San Bartolomé, 1969: 45).

Así mismo, Ana de Jesús en una de sus cartas de 1612 a fray Diego de Guevara comentaba que las imágenes de la pasión de Cristo tenían tanta fuerza y le generaban tanta impresión como si de una revelación se tratase: “Tanta fuerça me açe pintado como sy viera en revelación y aún no sé si más, como lo asigura la fe” (Torres, 1996: 96).

Por su parte, Catalina de Cristo realiza una petición a doña Mariana de Córdoba para que, a través de la Duquesa de César, les ayude a conseguir un altar privilegiado²⁵⁰ : “[...] que la merced que por ahora podía hacer mi Señora la Duquesa de César a esta casa es alcanzar un altar privilegiado, que, como se padece en cosas necesidad, sería esta de mucha merced y consuelo” (Beltrán, 1990: 85). Ana de Jesús envía también desde Flandes numerosas estampas e imágenes religiosas, como por ejemplo las de “un monje benito martirizado”, algunas de santa Teresa y santa Gertrudis (traídas de Roma) o de san Juan de la Cruz. Aunque de nuevo, las reliquias e imágenes más codiciadas son las de la Madre Teresa de Jesús, en especial entre las carmelitas, pero también por personas que conocían sus obras, como Luisa de Carvajal. Catalina de Cristo, por ejemplo, es una gran difusora de la fama de Teresa de Jesús ya desde una época muy temprana, fomentando la transmisión de sus obras, pues envía junto a sus cartas a doña Mariana de Córdoba (quien había expresado su admiración por Teresa de Jesús) numerosos objetos codiciados como por ejemplo una “letra” de la madre Teresa, sus obras, una oración y antífonas de la “santa madre”²⁵¹ que habían impreso, una estampa de la madre (con el objetivo de que doña Mariana mande hacer otro retrato), envió que aprovecha Catalina para dar apuntes sobre el físico de Teresa de Jesús, pues la había conocido en vida²⁵², o una reliquia para mejorar la salud de doña Mariana, lo que apoya la idea generalizada de la capacidad taumátúrgica de las reliquias (de ahí su alta demanda).

Como se puede observar, el intercambio de imágenes y reliquias es una constante entre los monasterios y religiosas de la contrarreforma. La mayoría de las menciones suelen ser envíos que realizan hacia el exterior del monasterio, pero, en ocasiones, también realizan peticiones, ya fuera de reliquias o de favores. A cambio de los envíos, lo que ellas pueden ofrecer por lo general no son compensaciones monetarias, sino espirituales, es decir, oraciones. Las

²⁵⁰ Un altar privilegiado consiste en un altar al que se le ha concedido una indulgencia plenaria para salvar del Purgatorio al alma por la que se realice la misa.

²⁵¹ Aunque ya la nombra como santa, en la fecha en la que se escribe esta carta, 1592, Teresa todavía no había sido canonizada (fue beatificada e 1614 y canonizada en 1622).

²⁵² “La estampa de nuestra santa Madre envió a vuestra señoría; algo se le parece, mas tenía hermoso rostro y los ojos graciosos y muy blanca.” (Beltrán, 1990: 93). Incluso en la postdata de la carta, le indica un fallo en la representación de las mangas del hábito para que, si se realiza un retrato basándose en esa imagen, no se repita el error.

religiosas pueden ofrecer como recompensa, regalo o trueque la intercesión de sus capacidades y de lo que ellas representan ante Dios. Su vida de sacrificio religioso las hacía más cercanas a Dios, por lo menos más que un seglar, por lo que esa intercesión era apreciada en su justa medida. Por ejemplo, Catalina de Cristo comenta a doña Mariana de Córdoba: "a su excelencia beso mil veces las manos; no nos descuidamos nuestras pobres oraciones de su excelencia y todas sus cosas" (Beltrán, 1990: 85). También Violant de Camós en carta a Estefanía de Requesens se despide diciendo: "D'esta endigna serventa que prega per V[ostra] S[enyoría]."²⁵³ Lo que las monjas ofrecen a sus contactos en el mundo exterior es oración e intercesión.

Sin embargo, de entre las mujeres estudiadas, Luisa de Carvajal es la que con más ahínco se esforzó en recoger y enviar reliquias gracias, en parte, a su situación privilegiada, pues podía llegar a tener acceso a los cuerpos de los sacerdotes martirizados por la fe en Inglaterra. Por ejemplo, comenta en una misiva dirigida al padre jesuita José Cresvelo (Joseph Creswell) haber extraído ella misma reliquias del cuerpo de Juan Roberts (John Roberts 1577-1610, mártir): "Ahora van con esta unos pedazos de la carne del santo padre Juan Roberts, que yo quité de su propio cuerpo, y así son bien ciertas reliquias." (Carvajal y Mendoza, 1965: 334). El hecho de haber sido ella misma la que recuperó esos trozos de cuerpo, son garantía de su autenticidad. En otra ocasión, envió a la madre Mariana de San José un relicario del cual no especifica contenido, pero asegura haberlo recibido en Flandes (durante su viaje a Inglaterra) de parte de "un padre que vino de Roma, muy grave, inglés" (Carvajal y Mendoza, 1965: 171), quien le había asegurado que las reliquias eran "ciertas". También envió a Magdalena de San Jerónimo un trozo de cuerpo "del pie o mano" que le habían dado en la cárcel (que visitaba con frecuencia) un sacerdote conocido suyo, quien le había asegurado ser una reliquia probablemente de otro sacerdote martirizado. Sin embargo, el mejor ejemplo que se puede ver en su epistolario sobre el afán en recoger reliquias de los mártires para poder enviarlas a España es el que se puede leer en una carta escrita en 1612 a la Marquesa de Caracena. En ella cuenta con todo detalle la misión que se había propuesto de recuperar los cuerpos de dos mártires: uno un clérigo seglar, Ricardo Newport y el otro monje benito, "Guillermo Escot" (llamado en España Mauro de Sahagún). Tras el martirio de los dos clérigos por condena de traición (colgados, destripados y descuartizados), fueron enterrados junto a otros delincuentes en el mismo lugar, a excepción de las cabezas que se colocaban

²⁵³ ANC. Fondo núm.: 960 / UI núm.: 47 / Cod.: UC-414.

sobre las torres a modo de aviso para futuros católicos que osaran ordenarse o faltar al juramento de fidelidad. Un grupo de colaboradores acudió de noche al lugar donde estaban enterrados los cuerpos y, tras algunos contratiempos, los llevaron a casa de Luisa de Carvajal, donde se dedicaron a limpiarlos y ungirlos con especias aromáticas para después enterrarlos en plomo “grueso muy cerrado, que no podía entrar aire alguna, porque este es el mayor remedio para no corromperse: así estarán un año” (Carvajal, 1965: 369). La gran relevancia de las reliquias y la creencia en sus propiedades cuasi mágicas se atestigua en el hecho de que el grupo de hombres que ayudó en la recuperación de los cadáveres (diez o doce según Luisa) no quisieron ningún tipo de recompensa monetaria, a pesar del gran riesgo que corrieron, sino directamente parte de los cuerpos recuperados, es decir, las reliquias obtenidas de sus esfuerzos²⁵⁴. Un año después envió una carta a don Rodrigo de Calderón explicándole que todavía no se había atrevido a abrir las cajas de plomo “porque es más seguro aguardar; las unas pasan de un año, y las otras de ocho meses. En el debido tiempo las sacaré del plomo y pondré en cajas ligeras, y avisaré a vuestra señoría para saber cómo las tengo de enviar” (Carvajal, 1965: 399). El cuidado que pone Luisa en secar las reliquias, dividir las, guardarlas en pequeñas cajas y enviarlas, hablan de su gran interés en este empleo que decidió realizar desde Inglaterra: cuidar de la memoria de los mártires católicos muertos por su fe y difundirla entre el resto de los fieles.

Además de las reliquias, otro signo o muestra de sus devociones son también las oraciones realizadas por las religiosas. Debido a su ocupación, es habitual encontrar referencias al Oficio Divino o la Liturgia de las Horas, oraciones obligatorias para las monjas con las que se estructuraba y dividía el día en diferentes oraciones y que incluso Luisa de Carvajal probablemente realizaba a pesar de no haber profesado ninguna Orden²⁵⁵. Estas oraciones se recogían en el breviario, que como se ha visto se cuidaba a menudo de adornar con diferentes imágenes. La liturgia de las horas, dividida en Horas Mayores (Maitines, Laudes y Vísperas) y Menores (Prima, Tercia, Sexta, Nona y Completas) dividían y estructuraban el día a día de las religiosas, que debían orar con dedicación. Entre oración y oración, se dedicaban a sus labores asignadas según el cargo que ocupaban, comer, o incluso disfrutar de algún tiempo

²⁵⁴ De las cuales también hubieran podido extraer gran compensación si hubiesen querido venderlas, pero esa era una misión de gran riesgo en una Inglaterra anglicana.

²⁵⁵ Se sospecha que Luisa de Carvajal realizaba el Oficio Divino debido a las menciones que hace en sus cartas a la Letanía de la Vida y Pasión de Cristo, que según el editor González Maraño tal vez hagan referencia a las oraciones que empiezan cada hora con el recuerdo de la Pasión de Cristo. También menciona Luisa el *Te Deum*, relacionado de nuevo con la liturgia de las horas.

libre. Dado el gran protagonismo que tenía en el día a día de las religiosas, la referencia a esta liturgia de las horas se hace con frecuencia. Sin embargo, también existen menciones a otras oraciones como, por ejemplo, en las cartas de Violant de Camós, quien recomienda a sus familiares rezar la oración del papa san León que comienza con las palabras “in principio esat verbut” o la oración llamada “Veni creator”²⁵⁶.

Margarita Agulló, terciaria franciscana, menciona haber rezado el “Miserere mei” (que es el Salmo 50) uno de los salmos penitenciales²⁵⁷, con un gran sentimiento exacerbado de culpa y humildad “[...] y allí postrada decía el Miserere mei con lágrimas vivas, salidas del profundo de mi corazón, compadeciéndome de mi tibieza e ingritud” (Pascual y Beltran, 1921: 221). Por lo que se puede entender que sus oraciones no solo son obligaciones con las que cumplir en su día a día, sino que son sentidas como medio de comunicación con Dios y utilizadas para rogarle, entre otras cosas, perdón o favores. También, en una de sus visiones del Cielo en la que ve a la Virgen (la Purísima) comenta haber oído cantar el “Regina coeli loetare”²⁵⁸ a los santos: “Estando en esta profundísima consideración, apareció el Sol de justicia y vi una admirable procesión de Santos y que todo se postraban ante la Purísima, y que en hacimiento de gracias le cantaban, Regina coeli laetare, etc.” (Pascual y Beltran, 1921: 230-231). Por último, la misma Margarita escucha, durante otra visión en vísperas de Pascua, a los ángeles cantar el “Te deum laudamus” y el “Gloria in excelsis Deo”, himnos que forman parte de la liturgia del rito romano, entonados habitualmente durante la eucaristía. Queda comprobado, por tanto, que muchas de las oraciones repetidas o mencionadas por las religiosas formaban parte de sus oraciones habituales, bien de la liturgia de las horas o bien de la eucaristía, himnos conocidos y sentidos como vías de comunicación con Dios casi a modo de fórmulas extraordinarias que tenían el poder de contactar con la divinidad.

6.1.2. Actitudes

El modelo de mujer cristiana, del que se ha hablado en puntos anteriores: pura, casta, silenciosa, humilde, obediente, que ejerciera las virtudes propias de un cristiano (la fe,

²⁵⁶ Himno que comienza con la oración “Veni Creator Spiritus” o en español “Ven, Espíritu Creador”, es atribuido hoy día al monje benedictino y teólogo alemán Rabano Mauro, que vivió en el siglo IX y curiosamente es uno de los pocos himnos latinos que ha sido adoptado por la mayoría de Iglesias surgidas en la Reforma: luteranos, anglicanos y calvinistas (Cantalamesa, 2003).

²⁵⁷ Indicado en la liturgia romana para recitar en las laudes de los viernes de todo el año.

²⁵⁸ Una de las antífonas marianas que, según se creía, san Gregorio el Grande escuchó cantar a un coro de ángeles.

esperanza, caridad, prudencia, justicia, fortaleza y templanza) se puede encontrar trazado en la mayoría de los escritos de estas mujeres, a veces intuido, a veces de forma explícita. Sin embargo, las monjas ordenadas debían ir más allá y demostrar una serie de actitudes inquebrantables propias de su rango, que tal vez se podían llegar a perdonar o comprender fuera del claustro. Estas actitudes que se espera de las monjas del convento son: resignación, culpabilidad y arrepentimiento, humildad extrema, sumisión y obediencia, sacrificio y contemplación. Es destacable que las características propias del modelo ideal de monja, especialmente de la sociedad contrarreformista, se puede ver repetido en la mayoría de los relatos autobiográficos (tanto españoles como ingleses) y esas principales características se pueden captar también en sus conversaciones a través de las cartas, en general en aquellas de tipo espiritual o dirigidas a un superior. Mariana de Jesús en carta a una religiosa, por ejemplo, destaca una serie de virtudes, entre ellas la más importante, la humildad, pero también amar a los enemigos, ayudar a los enfermos, colaborar con la comunidad y acallar la razón (o el entendimiento) con el silencio: “La humildad entre todo. Y más amor con los que menos amistad me hacen y darles gusto, esto es muy importante, haciendo mill actos para ayudar a plantar esta gran virtud que nos hace hijos de Dios: amar enemigos, orar por ellos, hacerles todo el bien que pudiéremos, acudir a los enfermos, hacer actos de humildad no solo interiores sino exteriores, llevar leña a la cocina, varrer la cassa, ayudar a las ermanas a el trabajo pidiendo. Silencio, hija, procurar callar su intendimiento de manera que no sea más que a Christo Jesús crucificado” (Cámara, 2019: 143).

Las virtudes necesarias para el cristiano son explicadas ampliamente en el catecismo romano de 1566. También María de San Alberto en su carta expresa la necesidad de estas virtudes y especifica aquellas más valoradas para la vida cristiana: pobreza, humildad y menosprecio, virtudes todas ellas inspiradas por las acciones y sacrificio de Jesucristo, al que siguen como ejemplo (Alonso, 1944: 45).

Las fórmulas para demostrar las actitudes aparejadas a todas esas virtudes son muy variadas. Sin embargo, es destacable la inclusión a menudo de frases en las que las mujeres intentan demostrar una de las virtudes cristianas que más resaltan en esta época: una gran humildad o modestia. Diferentes palabras o fórmulas como: “indigna abadesa”, “indigna sierva”, “sirvienta”, “d’esta que la servirá ab genols per terra”, “humilde sirvienta”, “simple/miserable/ torpe/ inútil/ descarriada/ pobre/ desconocida ovejica”, “ovejuela sin

provecho”, “más mínima esclava” o “sierva y esclava inutilísima”, son utilizadas en las firmas, justo antes del nombre de la autora de la misiva.

También en el cuerpo de la carta se aprovecha para incluir frases que demuestran su gran humildad. Como se ha señalado anteriormente, la virtud de la humildad era una de las más relevantes en las actitudes religiosas del siglo XVI, sobre todo entre las mujeres. Esa humildad, usada para contrarrestar las posibles acusaciones de vanidad o soberbia llevaban en muchas ocasiones al autodesprecio, pero en general se reflejaba a modo de comentarios que siempre sometían la imagen de la autora a una consideración de inferioridad. El propio catecismo romano de 1566 surgido después de Trento anima a la auténtica humildad como actitud ideal en la disposición para orar: “La primera disposición, pues, para orar bien, debe consistir en que nuestra alma esté poseída de una verdadera humildad juntamente con un reconocimiento tan grande de sus pecados, que por ellos entienda quien se llega a Dios, que no sólo es indigno de alcanzar cosa alguna de su Majestad, sino también de presentarse en su presencia para hacer oración.”²⁵⁹

Por lo tanto, esa humildad exagerada se demuestra con profusión en los textos, de los cuales se pueden extraer decenas de ejemplos. Citaremos a continuación los más llamativos:

- Luisa de Carvajal en carta a Magdalena de San Jerónimo en 1606: “[...] porque me hallo como un pequeñillo y vilísimo gusano, sumido en un profundo piélago de misericordias, sin poder ver otra cosa por cualquier parte que me vuelvo” (Carvajal, 1965: 155); o también: “no creerá vuestra merced las ocasiones que hay aquí aún para los tan inútiles como yo, que lo soy de manera que no hay cosa que en eso pueda igualárseme.” (Carvajal, 1965: 166).
- Catalina de Cristo en carta a Ana de la Trinidad en 1593: “¡Oh, mi madre! y ¡quién le pudiera descubrir el corazón, y a todos los que tengo engañados dar a entender esta verdad! Y no lo tenga vuestra reverencia por género de humildad, que en mí están ya deslumbradas y turbadas todas las virtudes, si en algún tiempo las he deseado” (Beltrán, 1990: 100).
- Cecilia del Nacimiento en carta a su hermana María de San Alberto, en 1604 comenta ante falta de cartas enviadas: “verdad dice que yo soy tan ruin y para poco que

²⁵⁹ *Catecismo Romano promulgado por el Concilio de Trento. Comentado y anotado por el R.P. Alfonso M^a Gubianas, O.S.B.* (1926) Barcelona: Editorial Litúrgica Española, p. 426.

- cualquiera cosa basta a ocuparme; y así digo mi culpa y negligencia y pido me disculpe con mi Madre Priora” (Cecilia del Nacimiento, 1971: 505).
- Teresa Rajadell comenta al padre Ignacio de Loyola en 1549: “Ay, Padre mio, pareceme que a mi tienen razón de resebirme por ser tan roín, como a otros por ser muy buenos. Con esto tengo atrevimiento de osar desear y pedir lo que conosco no mereco ni soy para tanto bien” (Epist. mixt. vol. II: 83).
 - Margarita Agulló comenta en carta a Juan de Ribera: “[...] y derramar licor de tan infinito valor, en pies tan sucios como son mis aficiones, y en corazón tan inmundo como el mío, esto es lo que causa admiración en el amor de Dios, o en sus obras hechas por el amor del hombre pues sabemos, y es fe católica, que en su divina Majestad no puede haber imperfección.” (Pascual y Beltrán, 1921: 216).
 - Ana de Jesús en carta atribuida a Fray Diego de Guevara en 1602: “[...] que me umillo y quito quanta vanagloria pudieran tener en el particular de V(uestra) P(aternida)d.” (Torres, 1996: 48)
 - Inés de la Encarnación, narra que en una visión Dios le manda ser humilde y mansa: “Si te digo que dejes de ser lo que eres, y seas lo que soy yo, es que seas humilde, mansa, y muy afable para con mis criaturas y que me consueles a los afligidos que yo te envío.” (Inés de la Encarnación, 2012: 45)
 - o También resalta sus propias faltas, a pesar de ser muy devota: “andando con grandes temores, viendo la que soy, me parecía de mí que era Cristiana fingida y una engañadora, y que no tenía más de apariencia de virtud, y que engañaba a mi Confesor.” (Inés de la Encarnación, 2012: 63).
 - o Poco después destaca “me hallé tan llena de ignorancias, miserias e ingratitudes, que me admiraba estuviesen los Infiernos sin mí; y con gran dolor de mi corazón, no osaba levantar los ojos al Cielo, y aun de pisar la tierra me hallaba indigna.” (Inés de la Encarnación, 2012: 67)
 - Ana de San Bartolomé también da varias muestras de humildad a lo largo de su autobiografía, acusándose en varias ocasiones de ser “pecadora miserable” (Ana de San Bartolomé, 1969: 63) o comentando “viendo mi vanidad y soberbia de ser a lo que no merecía, ni hacía mi provecho de ello, como hiciera otra que estuviera en mi lugar” (Ana de San Bartolomé, 1969: 63).
 - Mariana de Jesús hace un uso bastante exagerado de este tipo de formulaciones humildes hasta el punto de la humillación o la autodevaluación, como por ejemplo

en carta a una compañera religiosa comenta: “Mucho me admira, charísima hermana en Christo, su humildad de vuestra merced en acordarse de una tan vil y miserable pecadora como yo soy y tan llena de llagas que ni ay Lázaro, ni Job que se le iguale, que si bien me conociera no manifestara las propias a quien no save curar las suias” (Cámara, 2019: 144).

- También en otra carta a la misma religiosa dice: “Admírome, hija, que siendo vuestra merced de tal entendimiento quiera y guste de tratar con una vestia como yo, tan torpe y ciega y sin obra buena. Deve de ordenarlo assí nuestro Señor para que yo, con su exemplo, me humille y reconozca mi sobervia y presunción” (Cámara, 2019: 146).
- En carta a otra religiosa comenta: “Mucho estimo la merced que vuestra merced me haçe en quererse servir de mí, tan miserable y ciega y temo que como tal, hecharé, guiaré en algún despeñadero o lodo a quien pensare o creiere le puedo dar la mano, pues tantas veces he soltado la de Dios y perdido sus favores y dones. Y assí vuestra merced, mi señora, me tenga lástima y pida al Señor me lleve a su revaño pues save soy obeja perdida y tan roñosa que, aun los demonios tendrán asco de mí” (Cámara, 2019: 152).

En contraste, sin embargo, esta actitud modélica no se suele observar con tanta frecuencia en las conversaciones personales y habituales con sus familiares no religiosos, sobre todo de las monjas que vivieron en la primera mitad del siglo XVI, en las que se habla con más naturalidad y sin atender tanto a la retórica o los convencionalismos. Por ejemplo, sor Violant de Camós en cartas a su hermano o a su sobrino, se expresa con gran cariño, sin rastros de esa humildad extrema en sus despedidas. Por ejemplo, se despide expresando sus ganas de reencontrarse: “S[enyor], d’esta germana que desiga veure’l” o “D’esta tia que prega per V[ostra] M[ercè]”²⁶⁰ ; o “D’esta germana q[ue] desiga veure y parlar més q[ue] soriure.”²⁶¹ También se puede observar esa naturalidad en las cartas de Francisca de los Apóstoles a su hermana Isabel Bautista: “Su hermana que más que sí la quiere”²⁶², o a Pedro Chacón: “Hermana de VM que todo su bien desea”²⁶³, aunque hay que recordar que Francisca era beata y no había profesado como religiosa de ninguna orden concreta, por tanto

²⁶⁰ ANC. Fondo núm.: 960 / UI núm.: 41 / Cod.: UC-321.

²⁶¹ ANC. Fondo núm.: 960 / UI núm.: 44/ Cod.: UC-359.

²⁶² CLUL (Ed.). 2014. *P.S. Post Scriptum. Arquivo Digital de Escrita Quotidiana em Portugal e Espanha na Época Moderna*. [Consultado 15/12/2021: <http://ps.clul.ul.pt>.]

²⁶³ Ídem.

su libertad para escribir cartas que no fueran revisadas, era mayor. Sin embargo, entre las monjas estudiadas, especialmente desde mediados del XVI a principios del XVII, sí se pueden ver las fórmulas prescriptivas de humilde despedida, incluso aunque se trate de sus familiares y amigos cercanos, sobre todo cuando se trata de personas ordenadas. Es el caso de Cecilia del Nacimiento en las cartas a sus hermanos, tanto a Juan Sobrino, como Antonio Sobrino y su hermana María de San Alberto, dando muestras de ese respeto (en especial a su hermano Antonio Sobrino) y esa obediencia debida a sus familiares²⁶⁴. También Ana de Jesús utiliza a menudo esas fórmulas, como en carta dirigida, según Concepción Torres (1996), a su hermano Cristóbal de Lobera²⁶⁵ firmando su despedida “de Vuestra Señoría ilustrísima muy sierva y súbdita” (p. 110). Por tanto, la naturalidad que les permitían las comunicaciones cotidianas con sus familiares fuera de los muros del convento se veía constreñida también por los convencionalismos formales de escritura, que les correspondía por su género y su profesión.

La humildad, como actitud con la que regirse en la vida, era imprescindible para poder evitar el pecado de soberbia y vanagloria, uno de los más aborrecidos por la Iglesia. Es precisamente Inés de la Encarnación en su autobiografía la que explica con detalle la necesidad de esta cualidad y virtud cristiana para poder entrar al Cielo durante una visión que tiene del demonio en un momento especialmente delicado de grave enfermedad. En esta visión mantiene un diálogo con el demonio, que le enseña lo que es la verdadera humildad, y con Dios, que le reconoce que solo él es humilde:

“Volvió el Demonio otra vez a decirme: Si te dije que no había Dios, mentíte, que Dios hay; mas el Dios de los Cristianos, que vosotros creéis, es tan humilde, y tan amigo de humildes, que el que no lo fuere, no entrará en el Cielo: y tú eres tan soberbia que te pones cara a cara a hablar con él, como si fueras su igual. Tú no sabes cuál es la verdadera humildad; yo te la quiero enseñar.

²⁶⁴ Bien es cierto que las cartas de Cecilia a su hermana María de San Alberto son algo más afectuosas y cercanas que las que escribe a sus otros hermanos, llenas de admiración por ellos. A María le aconseja y trata con palabras más cariñosas como “mi amada hermana” (Cecilia del Nacimiento, 1971: 549). De hecho, las cartas con su hermano Antonio Sobrino forman parte de esa categoría de documentos recogidos para iniciar el proceso de beatificación de este, aportadas por la propia Cecilia del Nacimiento en vida, por lo que resulta comprensible que hayan sido elegidas de manera interesada. En consecuencia, estas misivas lógicamente constituyen conversaciones elevadas, de carácter espiritual en las que intercambian palabras y consejos que tienen que ver con la vida de religión y la teología, y no tratan de otros asuntos más bien mundanos o prosaicos.

²⁶⁵ Cabe destacar que en el mismo cuerpo de la carta se dirige a su interlocutor como “primo mío”.

El verdadero humilde, la boca y el corazón ha de traer arrastrando por la tierra, sin levantar los ojos a tan tremenda Majestad. Según esto, respóndeme si eres humilde. Recógime a lo interior de mi Alma, y dije al Señor: Señor mío, ¿qué responderé a éste que pide respuesta? Díjome Nuestro Señor: hija, yo soy el humilde, que vosotros sois la misma soberbia. Dile que no eres humilde. Díle esta respuesta al Demonio, que sentado en una silla la esperaba. Díjele: No soy humilde. Respondióme: Pues despídete del Cielo. Díle muchas higas, haciendo mucha burla dél.” (Inés de la Encarnación, 2012: 40).

La humildad está directamente relacionada con la actitud de sumisión y obediencia, que también se aprecia en los escritos de estas mujeres, sobre todo cuando expresan que sus acciones y/o pensamientos quedan sometidos al buen entendimiento y mayor experiencia de sus superiores (confesores o guías espirituales), reconociendo su inferioridad e ignorancia con respecto a su interlocutor. Es el caso por ejemplo de Margarita Agulló, que comenta en carta a Juan de Ribera: “Padre y señor, yo no pretendo, por la gracia del altísimo Dios, en cuanto le escribo, más de ser corregida y enmendada por mi pastor” (Pascual y Beltrán, 1921: 231). También Ana de Jesús escribía en 1608 a fray Diego de Guevara sobre el dominico fray Íñigo de Brizuela (confesor del Archiduque Alberto): “yo le canso con mis pecados, que no ago cosa sin su consejo, mucho le e menester en estas tierras” (Torres, 1996: 73). Sin embargo, el caso más claro de sometimiento y obediencia es el que se puede observar en Mariana de Jesús. Mariana escribe en sus cartas a una compañera religiosa diversos consejos espirituales, algo que, como se ha señalado arriba, no era terreno que debiera corresponder a una mujer sino en todo caso a los clérigos, quienes eran los únicos indicados para interpretar la doctrina, transmitirla y ejercer de intermediarios. Por ello, en carta a esta religiosa de abril de 1633 escribe: “En quanto a su buen intento de las cartas, lo que yo la pido a mi hija, por Dios, es que todas las que la escribo a vuestra merced y a todas las mis hijas, las recoja y corrija, que diré mill disparates. Un Padre docto y espiritual que lo vea y si él mandare que las queme, lo haga luego.” (Cámara: 2019, 150). Se puede observar esa intención de someter todas sus palabras (o “disparates”) al buen criterio de un “padre docto y espiritual” y, ante el miedo de que estas sean consideradas incorrectas, manda quemar la carta. Es decir, no intenta defender sus palabras, pues sabe que se encuentra en situación de inferioridad (así se la consideraría en cualquier caso) y por tanto, prefiere evitar posibles consecuencias negativas mediante la total desaparición y negación de su escrito. En otra carta escrita directamente a un sacerdote conocido suyo (del cual no ha quedado registrado el nombre), Mariana establece de manera tácita su obediencia absoluta a sus mandatos:

“Sírbase a Dios con todo y vuestra merced de mandarme como a ija i sierva pues lo soi i más mínima en todo, bien i virtud, que yo me obligo a obedecer en lo que vuestra merced me mandare según mi posibilidad y lo que Dios ordenare i quissiere, pues es el principal dueño de todo” (Cámara, 2019: 153-154).

Sin embargo, la mejor muestra de obediencia y sometimiento la ofrece con su propio ejemplo, cuando su confesor le manda quemar sus escritos. Un total de 15 obras espirituales que su confesor, sin previo aviso y sin siquiera haberlas leído, le mandó destruir, a lo cual ella obedeció sin oponer la más mínima resistencia, con tanta resignación que ni el mismo confesor creía que lo hubiera hecho:

“[...] que io sé quién quemó más que quinze quadernos que tenía escritos de lo que pasaba por su alma para dar quenta algún padre espiritual que la satisfaciesse, y un confessor que tenía, sin verlos, la mandó que los quemase. Y assí lo hiço, con mucha paz y contento. Y viendo el buen padre que la monxa quedava contenta con tanta tranquilidad con un mandato al parecer amargo, otro día la dixo le diesse los quadernos y ella le dixo que ya los havia quemado y él se espantó, que no lo creya” (Cámara, 2019: 151).

Este mandato es “muestra a la vez de la desconfianza de los confesores acerca del posible magisterio teológico de las monjas y de la necesidad de sumisión de estas a los prelados, que no debían cuestionar su autoridad, como muestra de ortodoxia religiosa.” (Finestrat, 2021: 43). Sin embargo, sí se puede llegar a detectar en las palabras de Mariana cierto “orgullo de autora” en el momento en que se preocupa, más adelante, por su obra *Espejo purísimo*²⁶⁶ (única obra que se había salvado de la quema gracias a que ya contaba con varias copias distribuidas), por si estaba siendo aceptada entre personas que ella admiraba:

“[...] lo miro como ajeno, i no mío, que no e sido mas que la canpana, que si la mueben, llama a todos, y ella se queda sin açer nada. Con todo, temo que en tantas manos essa obra no quede entera i caiga como su orijinal. Mucho gustaría saber dónde vuestra merced lo ubo, que bien sé anda entre otras personas doctas. Dígame vuestra merced si se trata del padre frai Francisco González, carmelita de los calçados, y el secretario de los fúcares, Sebastián González, que son almas ferborossas y desseossas de aprovechar a otras” (Cámara, 2019: 154).

²⁶⁶ *Espejo purísimo de la vida, pasión, muerte y resurrección de Christo bien nuestro manifestada por el mismo a la madre María de Jesús religiosa en el monesterio de descalças de San Antonio de la orden del Seraphico Padre San Francisco de la ciudad de Truxillo*. Año de 1617. Hoy se conserva en la Biblioteca Nacional de España.

Ana de San Bartolomé también sufrió en su día los recelos de un confesor que quería poner a prueba su espíritu de sacrificio y de obediencia en ese afán por dilucidar la santidad y rectitud de su confesada. Al parecer el confesor decidió poner a prueba la autenticidad de sus palabras en cierta ocasión que ella expresó en voz alta su intención de ponerse en el lugar de unos hombres que habían condenado a muerte. Su confesor, conociendo la dificultad de mortificar la carne y producirse dolor, le desafía a quemarse un dedo. Ella obedeció entonces ante el estupor y el asombro de su guía espiritual:

“Y entonces díjome: “Vaya al fuego y en medio de la brasa encendida meta un dedo, espacio de un credo, y véngame a decir cómo es lo que siente.” Yo fié de la obediencia, y lo hice como él me mandaba; y volví al confesor, y no sé cómo fue que recé el credo en tanto que lo tenía, y ni sentí ni me dio pena. Si lo hiciera de mío, yo temiera que pensara el mal espíritu me quería engañar; mas en cosa de la obediencia no he tenido, sino que es Dios el que me lo había mandado. Y volviendo, como he dicho, a decirlo al confesor, y díjome: “Váyase de ahí, que es boba y todo necedad” (Ana de San Bartolomé, 1969: 43-44).

Inés de la Encarnación también muestra su obediencia al confesor en la escritura de su autobiografía, hecha por su mandato. En el último párrafo conclusivo de este escrito, no solo insiste en demostrar su obediencia, sino también en dejar clara su ignorancia y, en consecuencia, sus posibles errores, que deja explícitamente al criterio de corrección de su confesor: “Esto es lo que he podido decir, según la cortedad de mi entendimiento, y poco discurso. Si algo fuere bueno, será de Dios Nuestro Señor, y por habérmelo mandado la obediencia. Todo lo sujeto a lo que tiene y cree la Santa Madre Iglesia Católica. Y si alguna cosa contraria fuera a esto, será por no lo entender; y así suplico a Vuestra Paternidad, por amor de Nuestro Señor, por quien ha querido tomar este trabajo, lo mire, y lo enmiende, para honra, y gloria de la Santísima Trinidad, de quien espero será el premio pagado a Vuestra paternidad, todo lo que en esto hiciere” (Inés de la Encarnación, 2012: 80).

Un punto en común entre Mariana de Jesús e Inés de la Encarnación es que, más allá del uso de la retórica de la falsa llaneza o los convencionalismos de la escritura²⁶⁷, ambas usarán el mismo método para protegerse. Ellas achacan sus aciertos (en cuanto a sus palabras y escritos espirituales) directamente a Dios, pues solo han sido el medio a través del cual Él se

²⁶⁷ Por ejemplo, al inicio de la autobiografía de Inés de la Encarnación también se puede leer un párrafo en el que declara su ignorancia, así como el propósito de su escrito (la obediencia a su confesor). Este párrafo inicial podría identificarse con el recurso literario de *captatio benevolentiae*, algo más usual en el inicio de los textos destinados a la publicación.

ha expresado. De esta manera, eluden la responsabilidad directa de sus palabras, pues si hay algo de bueno en ellas, no ha sido gracias a sus capacidades, sino a la omnipotencia divina. Por otra parte, en consecuencia, si algo fuera incorrecto, tampoco sería culpa suya, pues de la misma manera que no son responsables de lo bueno, no lo serían de lo malo. Por ello insisten en declararse ignorantes y en no atribuirse los éxitos de sus palabras (lo cual podría incurrir en pecado de soberbia) y al mismo tiempo, procuran pedir la revisión de sus superiores, aceptando cualquier modificación o incluso su total destrucción si se considerara inexacto. Sin embargo, a pesar de su explícita evasión de responsabilidad, para poder realizar sus escritos, ellas necesariamente habrían contado con cierto sentimiento de autoridad espiritual, que les daba fuerzas y excusa para escribir. Por tanto, esta forma de proceder será consecuencia del contexto religioso, de sus enseñanzas y de la idea de corrección espiritual que se perseguía y esperaba de ellas, pero también del miedo ante las posibles consecuencias negativas que les pudiera acaecer, ya que hasta la propia santa Teresa había llegado a ser objetivo de la Inquisición.

En consecuencia, uno de esos rasgos o características propios del modelo de monja era el de la resignación o abnegación. Resignación con el sufrimiento, con la persecución, con la obediencia, con la sumisión, etc. Esta característica se puede observar en todos los escritos de religiosas, tanto en sus comunicaciones como en sus relatos autobiográficos. La resignación cristiana, junto con la culpa, forman dos de los principales sentimientos manifestados por las religiosas durante el periodo estudiado. Un buen ejemplo del sentimiento de resignación que se requería y esperaba de las religiosas es manifestado por Cecilia del Nacimiento en una carta de 1607 dirigida a su hermana María de San Alberto, en la que precisamente le recomienda ejercitar y fortalecer su virtud mediante la fortaleza y la resignación ante cualquier prueba o mortificación enviada por Dios: “[...] que en todo procure fortalecerse más en virtud con un ánimo determinado y resignando, aunque millares de veces le doblase Dios los tormentos, para que muy más aprisa y en breve se haga esa obra” (Cecilia del Nacimiento, 1971: 549-550). Cecilia es precisamente un buen ejemplo de católica dedicada y virtuosa, promulga la abnegación, el sufrimiento y la resignación para entregarse a Dios y que este haga su voluntad. Ella, declara, no opondrá resistencia a los designios del Señor. Cecilia desea que su vida sea ejemplo resignado de virtud cristiana, aceptando que éste haga su voluntad con ella sin oponer resistencia. Con ello, la religiosa quiere ser un ejemplo para los demás e instrumento para la gloria de Dios: “yo como flaca suelo desearla pasar toda primero, para que mi vida y muerte sea toda un instrumento de la

gloria de Dios; más sobre todo su voluntad sin otro querer” (Cecilia del Nacimiento, 1971: 550); más adelante comenta también: “estoy determinada a todo lo que en esta vida puede suceder, aunque no confiada en mí, sino de quien da las fuerzas, y así haga Él lo que quisiere con toda seguridad de mi voluntad” (Cecilia del Nacimiento, 1971: 550).

También Catalina de Cristo en carta a doña Mariana de Córdoba de 1591 le recomienda resignación para padecer los dolores que Dios mismo le envía, de esta forma obedece a Dios y no le ofende, cumpliendo así con su llamamiento:

“solo quiere su Majestad que vuestra señoría haga lo que está obligada. Y no haga vuestra señoría tanto agravio a su alma en quitarle un momento de padecer, ¿quién ha de dejar de responder a un llamamiento tan grande? Hartos hay, mi señora, que desobedecen y ofenden a Dios; razón es que las que su Majestad señala, se deshagan por El y se vistan de su librea que es todo cruz, y no entra nadie en el cielo sin ella” (Beltrán, 1990: 76).

Ana de Jesús en 1612 escribe resignada a Juana del Espíritu Santo desde Bruselas, cuando tiene ciertos problemas de salud y piensa que tal vez haya llegado su hora a raíz de una grave pérdida de conciencia que había sufrido: “e quedado desde entonces moritalísima y tan rresinada, que no osaré tratar de nada sino esperar lo que Dios ordenare, deseando nos junte en sí mismo y enpare siempre esa casa.” (Torres, 1996: 97).

También Mariana de Jesús invita con sus consejos a una compañera religiosa a la resignación cristiana y al sometimiento de la conciencia y la voluntad a la religión: “Resigne, vuestra merced, su juicio y rinda su voluntad de todo en todo en lo que Dios quiere, haciendo muchos actos de esto” (Cámara, 2019: 150). Más adelante, también le aconseja estar “Toda rendida y resignada en Christo, sin diferencia en nada, sola atada y cautiva a la voluntad de Dios, que save y puede y quiere gobernar a el que en Él se arroja y confía con grande amor y ternura” (Cámara, 2019: 144).

En su autobiografía, Ana de San Bartolomé aprende también el valor de la resignación y el sufrimiento. Por ejemplo, durante un momento de su vida en el que se ve envuelta en un grave problema a causa de una calumnia expresada por una monja de su convento, ella expresa tener un gran sufrimiento. Sin embargo, un día que se encuentra en oración, tiene una visión de Cristo “en el paso del Ecce Homo” (Ana de San Bartolomé, 1969: 59) que le hace recapacitar sobre sus problemas. Esta visión le hace reflexionar a Ana sobre su propio dolor y comprende que debe soportarlo con resignación, pues no tiene comparación con los

dolores que Cristo sufrió por la humanidad. Más adelante, narrando la muerte de santa Teresa, que murió en sus brazos, cuenta cómo vio a los bienaventurados venir a por su alma, y con esta visión transformó su enorme pena por la pérdida de la madre Teresa, en una gran resignación y aceptación de ese dolor (Ana de San Bartolomé, 1969: 70). Finalmente expresa su voluntad: “Yo me resignaba en todo a la voluntad de Dios” (Ana de San Bartolomé, 1969: 178).

La resignación se basa en la comprensión de la imperfección humana y su conciencia de pecado y, derivada de las enseñanzas sobre la imperfección, se llega también a la teoría sobre su incapacidad para entender misterios de Dios. Como se apunta en el pasaje de san Pablo a los Romanos, 11: 33-35: “³³ ¡Oh profundidad de las riquezas de la sabiduría y de la ciencia de Dios! ¡Cuán insondables son sus juicios, e inescrutables sus caminos! ³⁴ Porque ¿quién entendió la mente del Señor? ¿O quién fue su consejero? ³⁵ ¿O quién le dio a él primero, para que le fuese recompensado?” (Reina-Valera, 1960 (1569)). Por ello, estas mujeres en sus escritos reflejan esa necesidad de anteponer la fe a la razón, de acercarse a Dios por medios espirituales y no racionales. Mariana de Jesús por ejemplo recomienda a la religiosa con la que se comunica no escuchar ni hacer caso a la razón, no seguir lo que dicta el entendimiento y el cerebro sino seguir ciegamente a Dios a través de la Iglesia y sus preceptos: “ponga su entendimiento debaxo de los pies, entiérrele diciéndole que es un tonto y necio acerca de Dios y que calle, pues la fe le vasta y el amor, que son los que merecen la fruición que se tiene en la iglesia” (Cámara, 2019: 141). Más adelante le recomienda silencio para “procurar callar su entendimiento de manera que no sea más que a Christo Jesús crucificado” (Cámara, 2019: 143). En otra carta, Mariana describe la forma en la que se espera que entren al Cielo: como niños, esto es, con la fe y la inocencia de un niño, conformándose con ser guiados por Dios y la Iglesia: “hija mía, digo que procuremos ser niños como dixo Christo nuestro Señor, para que entremos en el reino de los cielos, humildes, vaxos, abatidos, pissados, sencillos, contentos con solo nuestro padre y madre, que es Dios, y la santa religión” (Cámara, 2019: 148). Los planteamientos de Mariana, en definitiva, giran en torno a imponer y dejarse guiar en todo momento por la fe por encima de cualquier razonamiento.

También Margarita Agulló explicaba que, en materia de espiritualidad, se debía creer, pero no entender, utilizando el fuego como metáfora del amor y presencia de Dios: “hasta que se enciende tanto el fuego, que solo el que tiene experiencia lo puede creer, pero no entender ni hablar, por más que por señas descubra el abismo de maravillas nunca entendidas, que

agotan el entendimiento, la voluntad se abrasa, el corazón a las veces se ensancha” (Pascual y Beltrán, 1921: 213).

Ana de San Bartolomé, por su parte, hablando de una visión que había tenido durante un recogimiento, comenta que se le había mostrado algo que no podía describir porque no había sido capaz de entender: “Y en él me mostraron una vista de la eternidad y de la Santísima Trinidad, que aunque lo vi no sé decir cómo era. Fue un cerrar y abrir los ojos, y cosa ajena de mi entendimiento” (Ana de San Bartolomé, 1969: 49). En otra ocasión en que el Señor le ofrece una revelación sobre el misterio la Pasión de Cristo y al escribirlo, ella comenta: “Quisiera saberlo decir, o dar a entender, más no puedo; que me mostró unas cosas tan grandiosas en lo que he dicho, que aunque pensase toda mi vida en ello, no pudiera entender ni sentir lo que el Señor me dejó sentir en aquel momento” (Ana de San Bartolomé, 1969: 180). De hecho, en otro momento, el mismo Señor le explica que la ignorancia es preferible a la sabiduría del conocimiento adquirido, pues esta ofrece tal orgullo a los hombres, que evitan escucharle. Por tanto, Dios prefiere a los hombres abiertos a aprender a través de sus favores y no tanto de la ciencia:

“En otra vez también, pensando en mi poco ser y cosas de mi nada, hablóme el Señor y dijóme: “Así te quiero, sin ser ni saber nada, por hacer por ti lo que Yo quiero; que los sabios del mundo con sus prudencias humanas no me escuchan, que piensan que lo saben todo” (Ana de San Bartolomé, 1969: 125).

Por su parte, Inés de la Encarnación comenta a menudo en su autobiografía la dificultad que tiene para entender los misterios del Señor que se le presentan en sus visiones y recogimientos, y la imposibilidad de entenderlo para quien no ha tenido el acceso directo a esa experiencia espiritual. Esto le lleva a evitar en varias ocasiones la descripción de sus visiones como, por ejemplo: “y con esto se entró a lo muy escondido de mi corazón, y obró en él tales cosas, que no las alcanza mi entendimiento; y sin más para sentir que para decir” (Inés de la Encarnación, 2012: 16); “Lo que aquí pasó, no es para escrito, ni para dicho; porque no lo alcanza mi corto caudal.” (Inés de la Encarnación, 2012: 71) o “Aquí me comunicaron tantos y tan grandes secretos, que no son decibles, ni aun creíbles, según nuestra cortedad, si no es a quien los recibe.” (Inés de la Encarnación, 2012: 78). Inés está planteando así la idea de que ni la razón humana es lo bastante para entender los misterios divinos, ni las palabras (el lenguaje) son suficientes para explicar y describir lo que se sitúa en un plano plenamente espiritual. Sin embargo, ella ha recibido el favor de la inspiración

divina, la ciencia infusa, que le ha sido otorgada directamente por Dios para que pudiera llegar a entender, por ejemplo, el misterio de la Trinidad:

“Aquí me infundió Nuestro Señor un grande recogimiento, y me hallé en una altísima contemplación, donde estuve enajenada, y anegada en un mar de deleites. Llegué a una fuente muy cristalina, de la cual salían tres golpes de agua: no era mayor uno que otro; todos tres eran iguales: y saliendo distintos de la dicha fuente, se juntaban en uno, y se volvían a la misma fuente: en que se me dio a entender el Misterio de la Divinísima Trinidad, y cómo esta Fuente era Dios, sin principio, *ab Eterno*, Trino y Uno. Esta Fuente Divina, por un modo admirable se me mostró, cómo regaba la Iglesia Santa Militante. Después de haber pasado esto, se me mostraron unas moradas muy espaciosas, y entrando en ellas, me hallé con Ciencia infusa, y gran pureza y Sabiduría, y un trato muy familiar, como de una estrecha amistad con Nuestro Dios, y Señor.” (Inés de la Encarnación, 2012: 74-75).

Es en concreto el dogma Santísima Trinidad uno de los principales dogmas cristianos (reconocido también por muchas de las Iglesias protestantes) que con más frecuencia se repiten en los escritos de manera uniforme, bien sea como foco de atención en los misterios de Dios (como se puede apreciar por ejemplo en la autobiografía de Inés de la Encarnación) o bien como simple advocación o encomendación. Sobre el misterio de la Trinidad y la imposibilidad de entenderlo, el catecismo romano comenta en el capítulo II:

“XII. El nombre del Padre indica pluralidad de personas.

Este mismo nombre nos indica que en una sola esencia de la divinidad se debe creer, no una sola persona sino distintas. Tres son las personas en la divinidad: la del Padre, que de ninguno procede, la del Hijo, que ante todos los siglos es engendrado por el Padre, y la del Espíritu Santo, que igualmente procede desde la eternidad del padre y del Hijo. Es el Padre, en una misma esencia de la divinidad la primera persona, quien con su Hijo unigénito y el Espíritu Santo es un Dios y un Señor, no en la singularidad de una persona sino en la Trinidad de una sustancia. Pero estas tres divinas Personas, siendo ilícito pensar alguna semejanza o desigualdad entre ellas, sólo se entienden distintas por sus propiedades; porque el Padre es no engendrado, el Hijo engendrado por el Padre y el Espíritu Santo procede de ambos. Y así, de tal manera confesamos una misma esencia y una misma sustancia en todas tres personas, que en la confesión de la verdadera y eterna Deidad, creemos deber ser adorada piadosa y

santamente la propiedad en las Personas, la unidad en la esencia, y la igualdad en la Trinidad.”²⁶⁸

También advierte:

“XIV. No hemos de escudriñar sutilmente el misterio de la Santísima Trinidad.

Mas, porque ninguna otra cosa podemos, ni tratar más peligrosamente, ni en otra alguna errar más gravemente que en el conocimiento y explicación de este misterio, que es el más alto y más difícil, enseñe el párroco que se han de conservar y retener con religioso cuidado los vocablos propios de esencia y de Persona, con los cuales se expresa este misterio. Y sepan los fieles que la esencia es una, más distintas las personas. Pero de ningún modo conviene investigar con sutileza estos misterios, acordándonos de aquella voz: “*El escudriñador de la Majestad será oprimido de la gloria.*”²⁶⁹

En definitiva, si bien se acepta y se describe el dogma de la Trinidad, se establece que este no puede ser explicado ni entendido más que desde la fe, pues es el misterio “más alto y más difícil” y se desaconseja investigar más allá. El misterio debe permanecer como tal, no debe ser descifrado. Por ello se entiende lo importante que es para Inés de la Encarnación haber llegado a comprenderlo mediante la ciencia infusa, como hemos visto en el pasaje anterior, pero no sabe explicarlo, ni tampoco debe hacerlo.

La mención de la Trinidad, por tanto, aparece en varios escritos, por lo general en forma de encomendación (con carácter protector) como en las cartas de Violant de Camós: “Fas-li recort que cada matí digua lo beneditus que yo li doní a la Santíssima Trinitat, que assi com delliura los tres yfants de la fornal del foc sens llesió, lo vulla delliura de tot peril”²⁷⁰ o “Aprés de suplicar la Santíssima Trinitat la tinga en sa protetció y per la sua bondat infinida [...]”²⁷¹. También aparece en las misivas de Teresa Rajadell, a menudo en forma de invocación al inicio de la carta: “La santísima Trinidad sea siempre con vuestra charidad y con todos. Amen”²⁷² o en la despedida: “Ceso rogando a la santísima Trinidad tenga siempre a V.P. de su mano y a todos.”²⁷³ Margarita Agulló también comenta haber visto una visión que le

²⁶⁸ *Catecismo Romano promulgado por el Concilio de Trento. Comentado y anotado por el R.P. Alfonso M^a Gubianas, O.S.B.* (1926) Barcelona: Editorial Litúrgica Española. P. 36.

²⁶⁹ *Ibid.* Pág. 37.

²⁷⁰ ANC. Fondo núm.: 960 / UI núm.: 41 / Cod.: UC-321.

²⁷¹ *Ídem.*

²⁷² *Epistolae Mixtae, ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae* (1898-1901). Madrid, vol. II, p. 82.

²⁷³ *Ibid.* Pág. 350.

dejaría agotada: “En esto me paré a mirar con atención aquel sagrario o tabernáculo de toda la Santísima Trinidad, y me hallé en aquella divina recámara en la cual estaba el Niño Jesús con tanta plenitud de gloria, que mi entendimiento quedó agotado.” (Pascual y Beltrán, 1921: 222). Ana de Jesús en carta a fray Diego de Guevara pide varias misas por la Trinidad: “Suplico me haga merced de decirme tres misas de la Santísima Trinidad con conmemoración de nuestra Señora y del apóstol San Pedro” (Torres, 1996: 57).

Además de Inés, Ana de San Bartolomé también tiene visiones de la Trinidad. En una de las visiones, como se ha comentado arriba, ella no es capaz de describirlo porque era cosa “ajena a su entendimiento”. La otra visión se había dado pronto, en un momento de juventud cuando sus parientes tratan de disuadirla para que no entre en un convento, ella dice haber visto a la Trinidad como tres personas vestidas de blanco:

“Y desde el espacio que había del lino hasta mi casa veía yo que iban delante de nosotras, algo apartado, tres personas vestidas de blanco, y dije: “¿Qué gente es aquella?, y dijéronme: “deben ser pastores que vienen del ganado.” Y en llegando a las casas desaparecieron.

Conocí que era la Santísima Trinidad, a quien yo había llamado.” (Ana de San Bartolomé, 1969: 35).

Además de la Santísima Trinidad otro de los cultos especialmente fomentados durante la época Contrarreformista que afectaba de manera directa a sus formas de vivir en religión, era el de la Pasión de Cristo y su imitación, avivando una religiosidad muy cristocéntrica, que ponía el foco en la figura de Jesucristo. El ejemplo de Jesús, que las religiosas debían imitar en la medida que sus “almas pecadoras” pudieran, era principalmente el de las virtudes demostradas durante su vida, virtudes en las que se inspira todo su comportamiento religioso. Mariana de Jesús, por ejemplo, escribía a su corresposal (una compañera religiosa) poniendo a Cristo como modelo:

“En fin, nuestro maestro y dechado Christo andubo en su trato: vestir y comer con todos al común quando tratava con el pueblo, porque assí no se estrañassen los hombres dél, antes se le llegavan viendo su trato afable y común, mas en las virtudes de humildad, caridad, pacientia, pobreza, silencio, obediencia, pureza, rectitud y misericordia era admirable” (Cámara, 2019: 146).

Además, Mariana insiste en la imitación de Cristo mediante su humillación, tal y como él hizo, y como san Francisco emuló. Son, por tanto, sus modelos a seguir:

“soy un jumento y así siempre estoy con el que gusta de ellos para entrar en Hierusalem: jumentos humildes, quietos, callados, sufridos, nos quiere el que se humilló como gusano, que no tenía bríos de hombre ni de hijo de Adán, como nosotros. Y así el más desdichado del pueblo, del oprobio de los hombres, bienaventurado el alma, que esto lo imitaré voluntariamente como lo hacía mi gran padre san Francisco” (Cámara, 2019: 148).

También María de San Alberto comentaba que, siguiendo el modelo de Cristo, los católicos debían demostrar pobreza, humildad y menosprecio:

“Por la puerta que es Cristo entran los que siguen sus pisadas, que son: pobreza, humildad y menosprecio; en las cuales virtudes se incluyen todas las que resplandecieron en este amantísimo Señor y Maestro de nuestras almas: Porque con su pobreza nos enseña que renunciemos las riquezas y ambiciones de poseer los bienes de este siglo y que nos desnudemos de todo lo que es propia voluntad y gusto de cosas transitorias. Con su humildad nos enseña a que desechemos de nosotros la soberbia y hinchazón de corazones, con que apetece el mandar, el ser estimados y tenemos por mejores que los otros, despreciándolos y teniéndolos en poco. Con su menosprecio nos enseña este Señor cómo nos debemos abatir y menospreciar a nosotros mismos, humillándonos, mortificándonos, teniendo paciencia y sufriendo injurias por su amor, como su Divina Majestad sufrió por el nuestro todas estas cosas” (Alonso, 1944: 45).

La Pasión de Cristo, además, se cita también como intermediaria. Inés de la Encarnación, por ejemplo, en su texto comenta que un día, ante una visión de la Santísima Trinidad, viendo al Señor especialmente enojado con los hombres, ella tomó “la Pasión de Cristo Señor Nuestro por Medianera, y dije al Eterno Padre que por ésta me los había de perdonar”. Es decir, ella toma la reflexión sobre este pasaje de la vida de Cristo, en el que se exalta especialmente el sufrimiento de Jesús para perdonar los pecados de los hombres, como motivo y excusa por el cual debe haber una forma de lograr aplacar al Señor y el perdón de los pecados. Eleanor Marsh (2012) en este sentido, comenta que “una de las manifestaciones de la espiritualidad femenina era la devoción al Cristo de la Pasión que se ha visto como una extensión del papel cultural de la mujer como ser que sufre. [...] además del autocastigo físico, la enfermedad se convierte para las monjas en un medio de imitar la Pasión de Cristo.” (Prólogo de Marsh en Inés de la Encarnación, 2012: XXI).

Por ello, es habitual ver en sus escritos referencias a la pasión de Jesucristo, ya sea en invocaciones que forman parte de su expresión habitual, como en el caso de Teresa Rajadell, que suele mencionarlo como intermediario de diversas maneras: “[...] y así le suplicamos

por las llagas de Jesu Christo nuestro señor en todo nos afaioresca”²⁷⁴; “Por las santísimas llagas de Jhu. Xpo. nuestro señor le soplco [...]”²⁷⁵; “Jesu Christo crucificado le tenga siempre y en todo de su mano, amén”²⁷⁶; o sea como ejemplo de perfección a imitar y al que aspirar en su vida diaria, tal y como comentaba Ana de Jesús en su carta al padre fray Diego de Guevara en 1608: “Solo enbidio a los que padeçen por mi Señor Jesucristo y procuran ymitar sus virtudes. Ya es tienpo de tenerlas perfetas las que a tanto que estamos en religión.” (Torres, 1996: 73). En este mismo sentido, con afán de imitación, habla Mariana de Jesús a su compañera religiosa, instándole:

“Procura siempre imitarle con todas sus potencias y sentidos en lo interior y exterior, según su estado, edad y salud, y trato con próximos, abrazando enemigos con amor y piedad entrañable y tolerancia grande, que un alma, si sigue a Christo, es menester que tome de ay la luz y ame mucho a enemigos, que nunca faltan, haciendo bien a los que persiguen, y esté unida toda en Dios, en la imitación de Christo, aniquilada todo propio gusto y voluntad quanto a lo interior y exterior” (Cámara, 2019: 144).

En definitiva, la religiosidad, sobre todo desde la Contrarreforma, es principalmente cristocéntrica, lo cual se puede también observar en las numerosas menciones a Jesucristo (su pasión, su sacrificio, sus misterios, etc.) a lo largo de los escritos de todas las religiosas. Las visiones de Ana de San Bartolomé, por ejemplo, sobre todo las primeras, son centradas muchas veces en la figura de Jesús (a veces niño) e incluso las de Inés de la Encarnación tienen como protagonista al mismo Cristo.

Por otra parte, el menosprecio que comentaba María de San Alberto en su carta y la aniquilación a todo gusto y voluntad de la que escribía Mariana de Jesús es lo que lleva a las religiosas a practicar también la representación externa de un profundo arrepentimiento de sus pecados, demostrado a través de unas penitencias extremas y la aniquilación de sus pasiones. A través de estos sacrificios y mortificaciones, no solo se arrepentían de sus pecados cometidos, sino que intentaban eliminar los deseos y pasiones corporales para procurar no cometer ningún acto pecaminoso en el futuro. Es decir, las mortificaciones sirven para purgar tanto los pecados cometidos como los que están por cometer. Se aprecia así una necesidad de “aniquilar la voluntad” intentando, con todos los medios a su alcance,

²⁷⁴ *Epistolae Mixtae, ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae* (1898-1901). Madrid, vol. II, p. 82.

²⁷⁵ *Ibid.* Pág. 101.

²⁷⁶ *Ibid.* Pág. 350.

prohibir a su cuerpo mortal el dejarse llevar por sus propios deseos. Por ejemplo, Ana de San Bartolomé comenta en su autobiografía que el Señor le había dicho en una ocasión en la que se encontraba orando por la muerte de una religiosa: “No es lo mejor ser activas las personas que tienen mayores obligaciones, sino morir a sí y a todas sus pasiones e inclinaciones” (Ana de San Bartolomé, 1969: 124). Así, el señor le recomienda esa aniquilación de la propia voluntad. De igual manera, Francisca de los Apóstoles comenta en su carta “Hágase su santa voluntad en todo, que esto es lo que más nos conviene: negarnos a nos mismos en todas las cosas y buscar a sólo Dios por sí solo, sin tener otro interés.”²⁷⁷ Más adelante, Francisca también comenta que la victoria (en este caso espiritual) solo se gana sin placeres temporales y ejercitando penas y tormentos, por lo tanto, es lo que se debe esperar y fomentar. Es más, el sufrir estos trabajos o penas es lo que indica una buena resolución de su misión: “Y no tener gustos espirituales ni temporales, pues no se gana la victoria con ellos, sino con continuas penas y tormentos, y éstas tengo elegidas para mi contento. Y a esta causa me da gran contento los trabajos que ordinariamente escribe que padece.”²⁷⁸

Esta negación propia es uno de los preceptos de la teología cristiana que se puede ver expresado en la Biblia como una de las condiciones que Jesús impone para seguirle. Por ejemplo, en el evangelio de Mateo se puede leer: “24 Entonces Jesús dijo a sus discípulos: Si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, y tome su cruz, y sígame. 25 Porque todo el que quiera salvar su vida, la perderá; y todo el que pierda su vida por causa de mí, la hallará” (Reina Valera, 1960 (1569). Mt. 16, 24-25). De esta manera, inspirándose en las palabras de la Biblia, también defendieron este precepto diversos teólogos, como por ejemplo, San Agustín, que en su Sermón 96 sobre “la Renuncia” comenta: “¿De qué te extrañas de que el que ama a Cristo y quiere seguirlo, por fuerza del mismo amor se niegue a sí mismo? Si amándose a sí mismo, el hombre se pierde, negándose a sí mismo, se reencuentra al instante” (San Agustín, 1983: 637).

Para cumplir con esa aniquilación de las pasiones, en especial en tiempos del Barroco, se pone en práctica con más insistencia el ejercicio de disciplinas y penitencias para que, a través del dolor corporal, se puedan acercar más al dolor de la Pasión (el cual procuran imitar), puedan expiar sus pecados y consigan evitar los placeres terrenales. Según las religiosas, creen que es Dios quien les ayuda a sobrellevar las mortificaciones y sacrificios

²⁷⁷ CLUL (Ed.). 2014. *P.S. Post Scriptum. Arquivo Digital de Escrita Quotidiana em Portugal e Espanha na Época Moderna*. [15/12/2021]. URL: <http://ps.clul.ul.pt>.

²⁷⁸ Ídem.

y, por tanto, el sobrevivir a esos dolores es una señal de que Dios está con ellas y que está de acuerdo en que sufran de esa manera por sus pecados. De entre las muchas formas de mortificaciones se pueden ver en los escritos las más comunes, como el ayuno, que suelen ir asociadas a un tiempo litúrgico concreto. Es el caso de Margarita Agulló que comenta: “ofrecile aquel papel y de ayunar toda la Cuaresma por aquellos prójimos que me dan que merecer.” (Pascual y Beltrán, 1921: 210).

Sin embargo, para algunas monjas, como Mariana de Jesús, los sacrificios y penitencias, si bien se deben ejercitar, no es necesarios llevarlos a la exageración. Ella afirma que lo único que se precisa es seguir correctamente los preceptos de la propia orden, que ya contemplan en sí mismos las penitencias correspondientes. Mariana es contraria por tanto a la exageración externa de las penitencias y mortificaciones: “En lo exterior, basta la penitencia de la orden y puntualidad de seguir las obligaciones de su estado, que no será poco, pues con guardarlo bien, nos prometen la vida eterna, y si más perfectamente, más gloria.” (Cámara, 2019: 142). En este mismo sentido, Ana de Jesús recomienda a su amiga y compañera Beatriz de la Concepción, en carta de 1608, no realizar penitencias durante un tiempo a causa de su mala salud. Lo que evidencia que las penitencias, de realizarse, no deberían ser mayores de lo que su cuerpo pudiera soportar: “Por amor de Dios, la procure y aga lo que le e rogado, y aora le mando que no tome disciplina ni aga género de penitencia asta la purificación, y regale a mis hijas quanto pudiere, que es recio el tiempo y tienen desabrigada casa.” (Torres, 1996: 62). También Catalina de Cristo aconseja a doña Mariana de Córdoba no utilizar el cilicio en el estómago por su falta de salud, y hacer caso al confesor en todo lo que atañe a las penitencias, entendiendo que este no le obligará a hacer ningún sacrificio que perjudique más su enfermedad: “Por amor de nuestro Señor vuestra señoría no beba sino muy poco a las comidas y fuera de ella no nada. Cilicio en el estómago es tan dañoso que puede vuestra señoría hacer escrúpulo si lo ha usado y no ponérsele jamás. Para perfeccionarlos fervores, ríjase vuestra señoría en la penitencia por el confesor.” (Beltrán, 1990: 78).

Sin embargo, no solo las penas infligidas a propósito sobre el cuerpo se consideran sacrificio, también la enfermedad es considerada penitencia. La misma Catalina de Cristo, en carta a doña Mariana, indica la lástima que le da que esta esté enferma, pero al mismo tiempo la anima a resignarse, pues esa enfermedad equivale a una penitencia ante el Señor: “La falta de salud de vuestra señoría me da mucha pena y cuidado. No tiene por qué desconsolarse

vuestra señoría, que harta penitencia es la enfermedad” (Beltrán, 1990: 78). Por su parte, Ana de Jesús escribe a Juana del Espíritu Santo en 1617, estando ya muy enferma, comparando las fatigas de su enfermedad con las dificultades y obstáculos vividos por los santos: “Mire que así aze Dios los santos; que cuantos le gozan en el cielo an pasado antes trabajos y, como si yo lo fuera, los paso.” (Torres, 1996: 47).

También los trabajos y dificultades ofrecidas por la vida son dignos de ser considerados sacrificios en nombre de Dios. Por ejemplo, Cecilia del Nacimiento defiende en carta a su hermana el sacrificio y los trabajos como manera de acercarse más a la vida cristiana, merecedora de la salvación: “Dé gracias al Señor, hermana, que la pasa con tantas causas de merecimiento, que ese camino es muy parecido y propio al de los santos: si no, míreme a San Pablo que dice: *Ne magnitudo revelationum*, etc.²⁷⁹ y así dice que le fue dado el estímulo de su carne, un Ángel de Satanás que le azotaba; y que no se quería gloriarse sino en la cruz de Jesucristo y en sus enfermedades, porque así habitase en él la virtud del mismo Jesucristo” (Cecilia del Nacimiento, 1971: 548-549).

En el caso de Francisca de los Apóstoles, Dios le pide directamente la satisfacción por los pecados del mundo, y esta se pone en marcha para realizar una serie de sacrificios junto a un grupo de 4 mujeres que durarán cuarenta días:

“Vi entonces al hijo de Dios que salía a hacer la fianza con su propia sangre y el Espíritu Santo se ofrecía a venir a inflamar los corazones. Y con todas estas promesas pedían más satisfacción. Ordenó Nuestro Señor en este tiempo tomásemos un ayuno de cuarenta días (a tercer día disciplina) y que cada día, acabando de comulgar, fuésemos al crucifijo y al sepulcro descalzas por satisfacción de la ingratitud que hemos tenido de la pasión de Nuestro Redentor. Hacémoslo todas cuatro. Padécense tan grandes trabajos que no se pueden decir, porque si no diese favor el Señor que lo manda padecer no se podrían sufrir un día.”²⁸⁰

Incluso Luisa de Carvajal en carta a Magdalena de San Jerónimo en 1606 comenta en sus cartas el ejercicio de penitencias corporales con el cilicio. En esta carta en concreto se queja de que al entrar en Inglaterra se lo han quitado y, lo que es más, se han reído de ella por llevarlos. Este es uno de los primeros contrastes de Luisa con los anglicanos, de los que se

²⁷⁹ II Cor. 12, 7: “et ne magnitudo revelationum extollat me datus est mihi stimulus carnis meae angelus Satanæ ut me colaphizet” (“Y para que la grandeza de las revelaciones no me exaltase desmedidamente, me fue dado un aguijón en mi carne, un mensajero de Satanás que me abofetea, para que no me enaltezca sobremanera”).

²⁸⁰ CLUL (Ed.). 2014. P.S. *Post Scriptum. Arquivo Digital de Escrita Quotidiana em Portugal e Espanha na Época Moderna*. [Consultado 15/12/2021: <http://ps.clul.ul.pt>].

queja en varias ocasiones, pues considera que no respetan ni sus creencias, ni sus tradiciones, ya sea la del sacrificio ya la de las reliquias. Luisa se resigna a perder su cilicio pues sabe que al entrar en Inglaterra se predispone a vivir con tanto sacrificio o más que el de un “padre descalzo”: “Tomáronme lindos cilicios y otras cosas, con que se han entretenido y reído bien; y a mí me ha sido de mortificación el verlo en tales manos; pero aquí no hay otra cosa sino ocasiones de vivir más renunciados y desasidos de sí y de todo que el más estrecho padre descalzo de España” (Carvajal, 1965: 165-166).

Por otra parte, existían también las religiosas que exageraban sus penitencias más de lo necesario, justo lo opuesto a lo que expresaba Mariana de Jesús. Ana de San Bartolomé sería un buen ejemplo, ya que ella sufre la necesidad de mortificarse más de lo que sus confesores y guías le permiten:

“Y por lo que era de penitencias en este tiempo que duraban estos ímpetus y fervores, que por lo menos fueron quince años de seglar y de monja, y si me dieran licencia, hiciera disparates según mi deseo. Con todo, hacia lo que podía para sacar licencia, y cuando no me la daban para disciplinas, las pedía para darme pellizcos, que traía los brazos negros de cardenales. Y en la comida echaba inciensos amargos y molidos, porque no lo viesen las demás” (Ana de San Bartolomé, 1969: 43).

“[...] siempre me hallaba ayudada de Dios para hacer las mortificaciones que me daban licencia, unas veces en refectorio y otras como hallaba la ocasión. Hartas veces me echaba desnuda en espinas, otras en ortigas, mas esto no hay que estimarlo cuando el espíritu manda las carnes” (Ana de San Bartolomé, 1969: 44).

Los confesores, sobre todo después del Concilio de Trento, ponen en marcha una maquinaria de control para evitar la proliferación de místicas, mujeres y monjas cuya religiosidad se externalizaba a través de grandes sacrificios, visiones y arrobamientos pasionales que se oponían al espíritu de rectitud, silencio, contención, recogimiento y contemplación. Por ello, a menudo se puede leer en los escritos cómo los confesores ponen a prueba la obediencia de las religiosas mediante trabajos desagradables, como los que expresaban cuando querían demostrar su capacidad de sumisión, pero también les prohíben hacer ejercicios de mortificación y sacrificio exagerados demasiado externalizados. Estas penitencias podían conducir a desfallecimientos en los que las religiosas podrían sufrir visiones y arrobamientos inducidos por su propia debilidad física.

Inés de la Encarnación es una de las religiosas que también describe en su autobiografía los numerosos tormentos que se inflige a sí misma, especialmente tras haber realizado sus votos de obediencia, pobreza y castidad²⁸¹. Entre otros, ella comenta:

“Mi cama era el suelo, sin corcho, estera ni otra alguna cosa. Traía continuo cilicio. Deseaba mucho una túnica de cerdas mas nunca la pude conseguir. Usaba de cadena de hierro y rallos. Mi comida era un poco de pan, mediano, remojado en agua y sal. Cuando me sentía mala, comía pan que fuese mejor, y le echaba un poco de aceite. Puedo decir con verdad, que era tanto el gozo y alegría de mi Alma, que muchas veces hacía escrúpulo del gran regalo que sentía con esto. Mas solo me duró este contento ocho meses, porque me mandó mi Confesor, a quien le tenía dada la obediencia, que comiese de todo. Tenía continuas disciplinas, y de noche andaba descalza. El Invierno, íbame a los corrales, porque no me viesen, para hacer prueba de si podría ser Monja. Metíame en los arroyos helados, y me estaba buen rato, recibiendo aquella frialdad, y jamás me hizo mal.” (Inés de la Encarnación, 2012: 15).

Más adelante, Inés confiesa precisamente esa prohibición de sus superiores de seguir llevando a cabo mortificaciones a causa de su salud: “Yo estaba con grandes ansias de hacer penitencias, y de ayunar con todo rigor, si me fuera permitido; mas no me lo conceden, por haber casi dos años que estoy muy enferma” (Inés de la Encarnación, 2012: 79).

El caso de Inés, al igual que el de Ana de San Bartolomé, es un buen ejemplo de religiosa cuyas mortificaciones exceden lo política y religiosamente correcto hasta el punto de llegar a la exageración, denostada por el clero. Por ello, su confesor le prohibió en muchas ocasiones realizar las prácticas penitenciales que ella deseaba, al igual que sucedía con la dominica Hipólita de Jesús, quien también comenta en sus cartas este impedimento por parte de sus superiores. En una ocasión, la religiosa catalana pretendía ayunar por Cuaresma, como correspondía a la época litúrgica, sin embargo, tanto el médico como su priora se lo prohíben a causa de su delicada salud. Ella en cambio, en lugar de obedecer, escribe a su confesor y al padre Guasc suplicando: “el fin principal porque escribo esta juntamente a los dos, es por suplicarles humildemente y con muchas veras que pues los dos tienen oración larga y tratan de veras con Dios, que me alcancen su inmensa liberalidad, el grandísimo don del santo ayuno” (Antonio de Lorea, 1679: 89).

²⁸¹ Estos eran votos de carácter personal, de manera que, sin haber profesado todavía en ninguna Orden oficial, se convierte en una mujer dedicada a la vida religiosa como beata.

6.1.3. Emociones y sensibilidades

Tal y como indicaba Joan Curbet (2012), para el estudio de las emociones, de sus funciones y representaciones, estas se deben intentar definir en su origen y contextualizar históricamente (tendiendo hacia la interdisciplinariedad) (p. 23). En el presente caso, es necesario señalar que la disciplina postridentina exigía, como se ha visto, la sumisión y la estricta obediencia a los confesores y guías espirituales. En consonancia con la aniquilación de las pasiones y el espíritu de sacrificio y penitencia dentro de los límites de la corrección, esa fuerte disciplina implicaba el control de las emociones, mal vistas en general en este sistema de recto comportamiento. Parte de la razón de esa pesimista percepción de las emociones es que estas se consideraban sufrimientos temporales o pasajeros, sensaciones que afectaban y perjudicaban el ánimo de las personas, y alteraban la tranquilidad de su ser y de su alma, antes de permitirles volver a la normalidad. Por ello, a pesar de que en la época las producciones literarias sí resaltaban los sentimientos y los afectos, “para la mayoría de quienes escribieron desde el punto de vista de la teología, la filosofía o la llamada filosofía natural en los siglos XVI al XVIII, las emociones debían ser, por tanto, evitadas en la medida de lo posible o, en todo caso, domeñadas con tesón” (Tausiet y Amelang, 2009: 9). Sin embargo, hoy en día, el análisis de los estados de ánimo y emociones manifestados por estas mujeres en respuesta a los acontecimientos de sus vidas nos ayuda a comprender mejor sus pensamientos, su manera de actuar y de reaccionar, y enriquecen el entendimiento de sus sensibilidades religiosas.

En los escritos analizados, las emociones manifestadas por las monjas, en consonancia con esas actitudes que se esperan de ellas son mayoritariamente el miedo, la angustia vital, la tristeza y el desconsuelo. Estas son emociones humanas experimentadas como consecuencia de los dilemas espirituales promovidos por la religiosidad del momento. La tristeza y desconsuelo se producen ante la comprensión de su imperfección y como consecuencia de la gran culpa experimentada (se sienten pecadoras sin remedio), de lo que deriva el miedo y la angustia a no conseguir la salvación, una de las principales preocupaciones vitales del momento. Por ello, estas emociones y sensibilidades se reflejan con mucha más evidencia en los escritos de carácter espiritual y no tanto así en los de carácter terrenal, familiar y cotidiano.

La culpa y el miedo se entrelazan en los escritos, donde se transmiten a menudo esas emociones de angustia espiritual. El sentimiento de culpa está presente de manera constante en sus vidas y por ello se procuran exagerar las actitudes contrarias. Ante el pecado de soberbia, se exagera la humildad, la humillación y el autodesprecio, como se ha podido comprobar anteriormente, lo que conllevaba también al sometimiento y a la obediencia por su “más que evidente” ignorancia. Ante el pecado de lujuria, se protege la castidad con el encierro; ante el pecado de avaricia, se implementa la pobreza de las reglas; ante los pecados de ira o envidia se fomenta la resignación; ante el pecado de la pereza, se exige la diligencia en las oraciones y ocupaciones diarias.

No obstante, la culpa de sentirse pecadoras viene derivada directamente de la percepción, transmitida por la Iglesia, de la completa imperfección humana, que resaltaba especialmente en comparación con un ser absoluto y perfecto que era Dios y, por tanto, irremediable. Esta enseñanza había calado entre los fieles católicos y sobre todo entre las religiosas, cuya imperfección, al ser descendientes de Eva, era mucho mayor. Sobre la imperfección humana que tiende al pecado, el catecismo romano de 1566 comenta:

“Mas para alcanzar lo que pedimos aprovechará en gran manera considerar qué es lo que somos, esto es, hijos de Adán, justamente arrojados del Paraíso y desterrados, cuya indignidad y malicia no merece otra cosa que un sumo aborrecimiento de Dios y condenación eterna. Esta consideración no puede menos de humillarnos mucho. Con ella irá nuestra oración llena de humildad cristiana, y desconfiando del todo de nosotros mismos, nos acogeremos como el Publicano a la misericordia de Dios, y atribuyéndolo todo a su benignidad, le daremos inmortales gracias por habernos dado su espíritu, con el cual confiados nos atrevemos a clamar: “Padre, Padre”.”²⁸²

En definitiva, el hombre y la mujer habían sido “justamente arrojados del Paraíso” por su imperfección, por su maldad intrínseca y, por ello, nunca podrían estar libre de la culpa que ello suponía. El pecado es comprendido como una ofensa a Dios, como una deuda que se ha de pagar, pero que a su vez es imposible de satisfacer por completo, pues “ha ofendido a un ser infinito” (Gil, 2009: 317). El ser humano por sí mismo es incapaz de saldar esa deuda, es insuficiente, la única forma de hacerlo es a través de Jesucristo, que aparece como intermediario. Jesucristo será quien pague las deudas de los hombres, sus pecados, mediante

²⁸² *Catecismo Romano promulgado por el Concilio de Trento. Comentado y anotado por el R.P. Alfonso M^a Gubianas, O.S.B.* (1926) Barcelona: Editorial Litúrgica Española. p. 456

su pasión y muerte y, por ello, el hombre solo puede confiar en la misericordia divina y solicitar su perdón por los méritos de Cristo. Según dice el catecismo romano sobre el pecado:

“Lo que pedimos es, que nos libre Dios de los pecados, pues así lo interpretó San Lucas, quien en lugar de deudas puso pecados, por cuanto cometiéndolos nos hacemos reos a Dios y quedamos sujetos a las penas debidas, las cuales pagamos o satisfaciendo, o penando. De esta calidad fue la deuda de que habló Cristo Señor nuestro por boca del Profeta: “Lo que yo no quité, pagaba entonces”. Por esta sentencia de la palabra de Dios se deja entender que nosotros no sólo somos deudores, sino que no tenemos con qué pagar. Porque el pecador de ninguna manera puede satisfacer por sí mismo.

Por esta razón debemos acogernos a la misericordia de Dios, y como a ésta le corresponde igual justicia, de la cual es celosísimo Su Majestad, nos debemos valer de los ruegos y de los merecimientos de la pasión de Jesucristo Señor nuestro, sin la cual ninguno alcanzó jamás perdón de sus pecados, y de donde manó como de una fuente toda la virtud y eficacia de satisfacer. Porque aquel precio que Cristo Señor nuestro pagó en la cruz, y que se nos comunica por los Sacramentos recibidos o en realidad o en deseo, es de tanto valor, que nos alcanza y realiza lo que pedimos en esta petición, es decir que se nos perdonen nuestros pecados.”²⁸³

Esta forma de concebir el pecado y la naturaleza humana “generan en los creyentes la experiencia de comprender y vivir el pecado como un morboso sentimiento de culpabilidad, la cual ha llegado a ser, en algunos casos, una vivencia casi patológica” (Gil, 2013: 425). La conciencia de pecado y la auto designación de “pecadoras” aparece prácticamente de serie en los escritos de estas mujeres. Puesto que el pecado viene aparejado a la experiencia humana, es imposible deshacerse de él. Así, se hace evidente la necesidad de demostrar una gran contrición, primer paso de la penitencia (seguida por la confesión y la satisfacción de los pecados). Las formas de demostrar esa contrición entre otras, es exagerando el reconocimiento de sus pecados, así como sus consecuentes penas y mortificaciones, demostrando un arrepentimiento auténtico y de corazón. Además, como signo externo de contrición las lágrimas, “aunque no eran obligatorias, se consideraban un signo favorable” (Christian, 2009: 158), por ello en muchas ocasiones el llanto se expresa por escrito, unido al dolor por su conciencia de pecado. Inés de la Encarnación, por ejemplo, expresa estas lágrimas de contrición y culpa y esa imposibilidad de satisfacer sus deudas. Estando en

²⁸³ Ibid. Pág. 483.

oración con el Señor, declara “si yo llorara tantas lágrimas como tiene gotas de agua el mar, aunque fueran de sangre, no fueran dignas de recompensar la menor culpa de las que he cometido contra Vuestra Majestad Soberana.” (Inés de la Encarnación, 2012: 60).

En las cartas también se pueden apreciar numerosas declaraciones de culpa y castigo por los pecados cometidos. Es el caso de Ana de Jesús que, en carta a fray Diego de Guevara en 1606, comenta: “las fatigas tan grandes que padezco con estos dolores tan terribles que me tienen descoyuntada, y aunque los apetezco y beo claros, es muy poco para el castigo que merezía el menor de mis pecados” (Torres, 1996: 56).

Llevado al extremo, ese sentimiento de culpa se manifiesta en la manera de humillaciones y autodevaluaciones, como se ha visto con anterioridad. El caso tal vez más explícito es este pasaje de la autobiografía de Inés de la Encarnación en el que se transmite a la perfección su angustia y su tristeza ante lo irremediable de sus pecados y de su naturaleza imperfecta. Ella, que se define como “vil araña”, “miserable” y “abominable” y dice no entender por qué no está en el Infierno por sus ofensas:

“[...] y derramando lágrimas, por verme tan miserable, dije al Señor: ¿Cómo, Señor mío, están los Infiernos vacíos sin mí? Y ¿cómo, siendo tan abominable, me atrevo a estar en tu Real presencia, viéndote tan humilde en esa pequeña Custodia? ¿De qué te puede servir esta vil araña? ¡O quién pudiera servirte en algo! Pluguiera a ti, que hubiera yo padecido millares de muertes, antes que haberte hecho una mínima ofensa. Más quisiera no haber nacido que haber tenido atrevimiento para tanto mal. ¡Qué desdichada fue la hora en que te ofendí! Séanme, Señor, perdonadas mis culpas pasadas; que aunque sea más negra que el carbón, me arrojé a tus Divinos Pies, donde tantos pecadores han hallado remedio” (Inés de la Encarnación, 2012: 74).

También Catalina de Cristo asocia en sus cartas sus pecados (que no especifica pero asume que los tiene por causa de su imperfección) con los males que le acontecen, ya sea una enfermedad o cualquier otro conflicto o inconveniente. Por ejemplo, en carta a doña Mariana de Córdoba escribe sobre una enfermedad estomacal que sufrió de pequeña y lo achaca a sus pecados: “que yo por mis pecados sé harto de ese mal que desde niña tuve esos vómitos; sólo después que estoy en Barcelona no los tengo continuos” (Beltrán, 1990: 78). En otra ocasión le envía a doña Mariana unas reliquias de santa Teresa para que le ayuden en su enfermedad gracias a sus cualidades taumatúrgicas y milagrosas. Sin embargo, comenta que, si no le sirven para curarse, es por culpa de que ella misma es una pecadora. De esta forma

si doña Mariana se cura es gracias a Dios y a las reliquias y si no se cura es por culpa de sus pecados: “Si nuestro Señor no nos concediere esta merced, bien entenderé es por mis pecados. Mas confío en la misericordia de Dios de ver a vuestra señoría sana” (Beltrán, 1990: 91).

Cecilia del Nacimiento, por su parte, comenta en carta a Fray Antonio Sobrino en 1613: “Con todo eso, ando siempre hecha una pobre importuna al Señor para que no me arroje de su rostro ni quite de mí su Espíritu Santo como se lo tienen merecido mis pecados.” (Cecilia del Nacimiento, 1971: 570). De nuevo, esta religiosa expresa su miedo a caer en desgracia como, piensa, sería adecuado a sus faltas.

La beata condenada por la Inquisición Francisca de los Apóstoles, además de declarar su propia alma pecadora, expresa el sentimiento de imperfección generalizado del ser humano y sus continuos pecados a través de visiones, en las que Dios le envía penitencias para satisfacer los pecados de los demás. Francisca intenta imitar las virtudes de Jesús, pues, al igual que él hizo, con su sacrificio personal paga por todos los demás. En carta escrita a su hermana Isabel Bautista en 1574 comentaba que ella debería pagar por aquellos hombres que ignoraban las obligaciones de la fe, especialmente los dominicos (afirmación por otra parte subversiva en sí misma):

“un día me dijeron en lo interior de mi alma que me esforzase a padecer una gran tribulación que me querían dar hasta el Día de la Santísima Concepción de Nuestra Señora, por satisfacción de la ignorancia que muchos habían tenido en este artículo, en especial los dominicos. Y yo, no hallándome digna de tan gran merced como era padecer por tan gran satisfacción, ofrecí mi alma y cuerpo a todo lo que mi Dios y la santísima Virgen María de mí quisiere [...] Y así con este auxilio sufrí las mayores oscuridades en el alma que se puede decir y tormentos en los cuerpos, porque me le atormentaban visiblemente los alguaciles de Dios, los demonios, tanto que si me echaba en la cama a descansar un rato era mi descanso ser azotada de ellos tan duramente que no podía andar de los dolores que sentía; y traía el lado derecho tan negro de los azotes que no lo puedo decir.”²⁸⁴

Más adelante, en otra carta para su hermana describe de forma más explícita esa consideración del ser humano como pecador e ingrato y la injusticias y ofensas cometidas con Dios:

²⁸⁴ CLUL (Ed.). 2014. *P.S. Post Scriptum. Archivo Digital de Escrita Quotidiana em Portugal e Espanha na Época Moderna*. [Consultado 15/12/2021: <http://ps.clul.ul.pt>].

“[...] a pocos días sonó la misma voz en mi corazón, en la cual me decían: —¡Mira cuán gran razón tengo de ejecutar mi justicia con el mundo, pues tan ingrato ha sido a la pasión de mi hijo! Y mostrábame cuánta era esta ingratitud y cuán grande había sido la pasión de su hijo. Hízome un día experimentase algunos dolores, los cuales fueron tan grandes que me fue necesario echarme delante un crucifijo para poderlos sufrir. Y no podía hablar otra cosa sino decir: —Señor, no hay quien pueda satisfacer al menor de nuestros dolores. Por tanto, supla nuestra misericordia nuestra ingratitud.”²⁸⁵

Margarita Agulló en sus cartas al arzobispo Juan de Ribera insiste especialmente en esa conciencia de pecadora, como se puede ver en la siguiente afirmación extraída de una de sus misivas: “Carísimo padre y señor mío, todo lo del papel en cuanto a mi toca está muy bien dicho y es muy poco en comparación de lo mucho que mis graves pecados merecen; y es cierto que mayores desatinos hiciera yo, si el Altísimo me dejase de su mano” (Pascual y Beltrán, 1921: 208). Además, ella habla directamente de su culpa, que reconoce como mujer ingrata que no es capaz de estar preparada para el Señor:

“Padre y señor, yo me tengo la culpa de estar mal dispuesta, y crea V.S. que me lastima el alma el tenerla, y no sé cómo disculparme delante del Señor. Su divina Majestad me disculpe con los merecimientos de su sacratísima muerte y pasión, de tanta culpa como tengo en no estar tan bien dispuesta para recibir los dones de su mano. ¡Oh Dios mío y Señor mío! ¡cuánta culpa tengo con tantos descuidos y negligencias! ¡Oh qué ingrata soy a tantos y tan grandes beneficios!” (Pascual y Beltrán, 1921: 234).

También pide que, entre las gracias de Dios, se le ofrezca la capacidad de tener y demostrar la “contrición de pecados”: “su divina Majestad tenga por bien de llover en las almas sus grandísimas misericordias, y nos de su gracia y verdadero conocimiento, dolor y contrición de pecados que con esto se remediarán los trabajos que se sospechan; pues con esto se aplacará el eterno Dios” (Pascual y Beltrán, 1921: 210). Además de reconocer con insistencia sus pecados, expresa la angustia que estos le causan: “Si levantaba los ojos al cielo, caíaseme el rostro de vergüenza de ver la tristeza de todos, causada por mis gravísimos pecados” (Pascual y Beltrán, 1921: 228).

Luisa de Carvajal expresó también en sus comunicaciones ese sentimiento auto inculpatório de pecadora como, por ejemplo, en carta de 1611 al padre Hernando de Espinosa, cuando

²⁸⁵ Ídem

comenta agitada, exaltando a la oración, la necesidad de glorificar a Dios por todas las deudas de su corazón pecador:

“¡Lo que yo debo a Dios, señor! A todos los justos de la tierra quisiera convidar a que, con voces sonoras y corazones de fuego, me ayudaran a glorificarle, empezando yo con el mío, pecador y tibio, a moverlos con este verso: *Magnificate Dominum mecum et exaltemus nomen eius in id ipsum*” (Carvajal, 1965: 336).

En otra ocasión, un año después en comunicación con su hermano, se vuelve a referir a sí misma como deudora y pecadora: “Todo esto dice vuestra merced, y veo yo que vuestra merced no cree cuánto yo debo a Dios, aunque tan pecadora” (Carvajal, 1965: 363).

Como se puede observar de los fragmentos extraídos, el sentimiento de ingratitud va aparejado al de imperfección y la identificación como pecadoras envuelve las vidas de estas mujeres. En la lectura de sus vidas y sus escritos se transmite a menudo la sensación de mujeres imperfectas, que a menudo ofenden a Dios con sus pecados y su ingratitud y que por ello provocan y merecen todos los males que les acontecen. La sensación de tristeza por su imperfección y culpa por la misma es expresada una y otra vez demostrando que la doctrina había calado profundamente. El peso del pecado reposaba sobre los hombros de las religiosas, que sienten la necesidad de pedir perdón. Sin embargo, ese perdón solo podía darse a través del ejercicio de penitencias (exageradas en muchas ocasiones como se ha visto), el cumplimiento de los sacramentos, y la mediación de la Iglesia, de la que dependen en todo momento. Precisamente la idea de mortificación, y la necesidad de aliviar los pecados a través de los sacramentos y por mediación de la pasión de Cristo es expresado con claridad por la madre María de San Alberto al afirmar:

“[...] porque mortificando estas pasiones y viviendo con la razón superior, el hombre se hace semejante a los ángeles y al mismo Dios. Volviendo a repararse el daño que causó el primer pecado que escureció esta imagen y semejanza de Dios, a la cual semejanza fué el hombre hecho; y purificándose con el agua de la gracia en los sacramentos, quitando las manchas de sus pecados en virtud de la Sangre de Cristo Nuestro Señor y Maestro y por sus merecimientos santísimos y los de su benditísima Madre y los santos, viene a ponerse en un estado tan alto y tan dispuesto para alcanzar la bienaventuranza del cielo, que no se la negará aquel Señor que es justísimo y rectísimo en premiar a los buenos con abundancia de misericordia, como lo es para castigar a los malos con intolerables y eternos tormentos” (Alonso, 1944: 37).

En definitiva, el tan buscado perdón de los pecados se habría podido lograr solo gracias a la muerte de Cristo, que llegó a la tierra para salvar a los hombres mediante su propio sacrificio, y a través de los sacramentos. Por ello, la Pasión de Cristo es tan a menudo evocada, pues él era la clave que necesitaban los cristianos para ser admitidos entre los justos. Margarita Agulló, por ejemplo, destaca en una de sus cartas el sacrificio de Cristo, hecho precisamente por la salvación del hombre: “[...] y que muriese su único hijo, y se hiciese esta división en tres partes, sin apartarse la divinidad santísima del alma y del cuerpo. El alma a los limbos, la sangre por tierra, el cuerpo en la Cruz, porque todos cobrásemos entera salud con su muerte” (Pascual y Beltrán, 1921: 217).

No obstante, para la redención del mal asociado a todos los seres humanos, el hombre tiene que reconocer “la propia indignidad e insuficiencia para salir del pecado y a la propia confianza en la misericordia de Dios que perdona por medio de Cristo Jesús a través de algunos signos especiales como son los sacramentos” (Gil, 2009: 317). Las religiosas comentan a menudo en sus escritos la necesidad de practicar los sacramentos con una gran regularidad, especialmente los dos más habituales: la comunión y la penitencia. El tema del reconocimiento de los sacramentos, como ya se ha señalado, es una de las divisiones más patentes entre las diferentes Iglesias protestantes, pues las Iglesias anglicana, luterana y calvinista no admitieron más que dos: el bautismo y la eucaristía. Para los católicos los sacramentos son siete: el bautismo, la confirmación, la penitencia, la eucaristía, el orden sacerdotal, el matrimonio y la unción de enfermos o extremaunción. Todos ellos podían ser administrados únicamente por los sacerdotes, es decir, solo el clero tiene potestad para impartir la gracia de Dios a través de los diferentes actos sacramentales.

En los escritos de las religiosas, por tanto, se puede apreciar cierta ansiedad en diferentes momentos por llevar a cabo los sacramentos con bastante frecuencia, como la penitencia, que queda patente mediante la insistencia en practicar mortificaciones, pero también la necesidad de confesarse y tener un buen confesor. Junto a la penitencia, la comunión es muchas veces deseada con más regularidad. Ambos sacramentos son los únicos que las religiosas pueden ejercer más a menudo, ya que los demás por lo general solo se pueden realizar una vez en la vida (como el bautismo o la confirmación). Margarita Agulló, por ejemplo, comenta la importancia de la comunión y la necesidad que de ella tenía diciendo: “[...] y el corazón no me sufría estar un solo día sin recibir el Santísimo Sacramento, en el cual está el verdadero aparejo” (Pascual y Beltrán, 1921: 209). También Mariana de Jesús

anhela tener comunión con más frecuencia, pero reconoce desde su humildad que tal vez no la merece. En una de sus cartas escritas a una compañera religiosa comentaba: “Mucho la embidio la comunión tan frecuente mas viéndome tan ruin, enmudezco y quiero lo que Dios ordenare, pues si yo fuera tal como devía, una sola comunión hiciera en mí grandes suertes” (Cámara, 2019: 146).

Por su parte, Francisca de los Apóstoles en carta a su hermana Isabel Bautista en 1574 comenta que sufre un gran tormento, uno de tantos que le envía Dios, que solo se calma momentáneamente cuando comulga, cuando su alma se siente en paz y contenta:

“Hízome Dios muy grandes mercedes que no hay para qué decirlas aquí. Y ofrecieronme que padeciese otro trabajo semejante hasta la purificación de Nuestra Señora y que no había de hallar consuelo sino el día que fuese al sagrario. Y dejáronme la ida en mi voluntad. Y así fue que antes y después de la santa comunión eran intolerables las tinieblas que sentía en mi alma. Y en yendo al sagrario hallaba sumo contento.”²⁸⁶

La dependencia y necesidad del sacramento de la comunión se puede apreciar también en que podía ser objeto de restricciones y usarse como castigo a religiosas que pudieran suponer algún problema a la comunidad. Teresa Rajadell escribe en 1549 a san Ignacio de Loyola junto a la priora Jerónima Oluja, expresando su gran temor de que, ante la situación hostil que viven dentro del convento que ya les ha llevado a ser castigadas sin alimento, también se les llegue a negar la comunión: “Ya tememos, pues nos han quitado el pan corporal, que nos quiten el pan sacramental, so zelo y a título que somos inobedientes”²⁸⁷.

Toda la experiencia angustiosa de la culpa y el pecado se ve reflejada también en otra de las emociones que resaltan en los escritos de las religiosas: el miedo²⁸⁸. Este miedo o aprensión, por lo general, se focalizaba y era consecuencia de la preocupación por su salvación eterna. Por ello, derivado de esa inquietud principal, el recelo también se manifiesta en dos circunstancias que trascienden de sus escritos: el miedo a ser tentada por el demonio y el miedo a las consecuencias de sus actos a través de las acciones represivas de la Inquisición.

²⁸⁶ CLUL (Ed.). 2014. *P.S. Post Scriptum. Archivo Digital de Escrita Quotidiana em Portugal e Espanha na Época Moderna*. [Consultado 15/12/2021: <http://ps.clul.ul.pt>]. Original: Archivo Histórico Nacional / Inquisición / Fondo: Tribunal de Distrito de la Inquisición de Toledo / Referencia archivística: Legajo 113, Expediente 05. Folios: 146r-148v y [148a]v.

²⁸⁷ *Epistolae Mixtae, ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae* (1898-1901). Madrid, vol. II. P. 205-206

²⁸⁸ El sentimiento de miedo en la Edad Moderna fue estudiado ampliamente en sus diferentes vertientes, características e implicaciones en la conocida obra de Jean Delumeau (1978) *El miedo en Occidente*.

Ambos recelos, de hacerse realidad, se podrían convertir con facilidad en su condena eterna, por lo que todos forman parte de una misma angustia vital. Como expresaba Elena Carrera (2018), en estos momentos, el miedo, fomentado a través de la práctica extendida de la meditación sobre el Infierno y sus condenas, que se podía encontrar en diversas lecturas espirituales como el *Vita Christi* o en obras de autores como Francisco de Osuna, conseguía introducirse en las personas hasta el punto en el que se lograba llegar a un estado emocional que “que ayudara a modificar comportamientos no deseados (el pecado, u ofensa a Dios)” (p. 79), tal y como se aprecia también en la obra de Teresa de Jesús. Es decir, el miedo servía para reprimir y modificar las conductas.

Uno de los principales problemas que podían tener las religiosas, sobre todo si vivían revelaciones espirituales, era el saber discernir de dónde procedían las mismas: de la divinidad o del demonio. El miedo a ser tentada y engañada por el demonio, a ser guiadas a su perdición, se puede leer por ejemplo en los escritos de Margarita Agulló, que comenta: “Aunque tenía pensado por ningún tiempo decir algo de cuanto pasaba en la oración; pero después tuve miedo no fuese tentación por donde el demonio me pudiese engañar” (Pascual y Beltrán, 1921: 208). Mariana de Jesús también afirma en su carta que es el demonio el que siempre intenta poner obstáculos: “ya vuestra merced sabe cómo en las cosas buenas siempre procura el demonio poner impedimentos y así lo ha hecho con esse libro” (Cámara, 2019: 147). Inés de la Encarnación también manifiesta esas dudas y ese miedo cuando comenta sus visiones. En una ocasión en que ve al Señor pidiendo su mano para desposarse con ella, escribe: “Díselo con gran voluntad, y díome un gran temor, no fuese el Demonio, que me quisiese engañar; y así le dije: A ti la doy, mi Dios; porque si no eres tú, doy por nada lo dicho” (Inés de la Encarnación, 2012: 16).

Para lograr acallar esta aprensión presente en sus vidas, estaba precisamente la figura del confesor o guía espiritual. Su superior masculino, del que dependían, debería ser la persona indicada capaz de distinguir los engaños del demonio. Sin embargo, Ana de San Bartolomé relata cierto momento de su vida en el que se opone a su confesor porque este consideraba que sus sentimientos eran engaños del demonio. Ella acude a la madre Teresa para que le aclare el asunto y le confirme las palabras del confesor, que era el demonio quien la engañaba. Sin embargo, Teresa tampoco coincide con esa idea, sino que cree más bien que es él quien no las entiende a ellas. De manera que ambas, Ana y Teresa, tienen una conversación en la que la última revela no haberse sentido entendida muchas veces por los

confesores, un planteamiento que podía resultar algo subversivo y reivindicativo. Según ella cuenta:

“Y como el confesor veía que duraba tanto aquel celo y amor de las almas que traía, díjome un día: “Mira, hija, que esto es caridad del diablo, y que os quiere engañar.” Yo fui a nuestra Santa que me dijese si era así y dila cuenta de todo lo que había pasado. Y díjome que no tuviese pena, que no era demonio, que ella había pasado por esa misma oración, con los confesores que no la entendían. Con esto yo quedé consolada y creí que lo que la Santa me decía era Dios” (Ana de San Bartolomé, 1969: 47).

El miedo al demonio, a su presencia y a sus engaños influía y se retroalimentaba de la creencia en el Infierno, las penas y castigos eternos y, por supuesto, del Purgatorio, que seguía siendo doctrina católica (otro de los principales puntos divergentes con las reformas protestantes)²⁸⁹. En Trento se ponen en valor las misas por los difuntos y se ratifica la existencia del Purgatorio “como lugar previo a la salvación final donde purgar los pecados cometidos en vida y donde las almas recibían “alivio” a través del sufragio de los fieles suponía, de igual modo, la justificación de los encargos de las citadas misas en su aplicación” (Candau, 2020: 116).

En este sentido, Catalina de Cristo, escribe a doña Mariana (que lleva tiempo muy enferma) que, ante tantos “trabajos” que el Señor le envía, ella espera que al menos sirvieran para librarla del Purgatorio. Catalina expresa así la esperanza de que el gran sufrimiento terrenal se traduzca en gloria tras la muerte “Buen parecer es, si quiere su Majestad librar a vuestra señoría del purgatorio y darle muchos grados de gloria, como yo lo confío de su Majestad, pues tanta conformidad da a vuestra señoría en tales trabajos” (Beltrán, 1990: 92).

Luisa de Carvajal, por su parte, compara los sufrimientos y penas que pasa en Inglaterra con las del Purgatorio, como si su tiempo en este lugar, fuera equivalente al tiempo de amarguras que se debían pasar purgando los pecados antes de llegar al Cielo. Hablando de Inglaterra en una carta dirigida a Magdalena de San Jerónimo comenta: “Intolerable tierra es; no me

²⁸⁹ La primera disposición de la última sesión del Concilio de Trento, la Sesión XXV, supuso precisamente la confirmación de la existencia del Purgatorio y de las acciones de los fieles para aliviar las penas de los difuntos: “Habiendo la Iglesia católica, instruida por el Espíritu Santo, según la doctrina de la sagrada Escritura y de la antigua tradición de los Padres, enseñado en los sagrados concilios, y últimamente en este general de Trento, que hay Purgatorio; y que las almas detenidas en él reciben alivio con los sufragios de los fieles, y en especial con el aceptable sacrificio de la misa; manda el santo Concilio a los Obispos que cuiden con suma diligencia que la sana doctrina del Purgatorio, recibida de los santos Padres y sagrados concilios, se enseñe y predique en todas partes, y se crea y conserve por los fieles cristianos.” En *El sacrosanto y ecumenico Concilio de Trento. Traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala*. Madrid: Imprenta Real, 1785. P. 446-447.

defrauda en nada de la confianza que tenía de poder padecer un gran purgatorio en ella, porque para eso, sola la memoria de que se vive aquí, basta” (Carvajal, 1965: 191).

También Inés de la Encarnación confirmaba la existencia del Purgatorio durante una revelación, al contemplar la aparición de una monja, la madre Catalina de la Anunciación (la primera que murió en su convento). La propia Catalina le dice que no había ido directamente al Cielo, sino que había pasado veinticuatro horas en el Purgatorio: “No tengas pena, amiga mía muy amada; porque ya estoy en el Cielo, y aunque tú pensaste que me había ido a él derecha, no fue así; porque veinte y cuatro horas estuve en el Purgatorio: y estimo tanto haber estado en él, como si me hubiera ido al Cielo, como tú pensaste.” (Inés de la Encarnación, 2012: 51-52).

Ana de San Bartolomé, por su parte, tiene una visión del Purgatorio, en el que ella misma se hallaba. Lo describe de la siguiente manera:

“Y era como una tabla de un río muy grande y en lugar de agua era todo fuego, angosto; y me hallé metida en él hasta medio cuerpo. Y otras muchas almas había todas sumidas, y otras no tanto; y estando así llegó un ángel muy hermoso y resplandeciente y djome: ¿Sientes mucho el fuego?” “Sí, dije yo, mas con esperanza de ver pronto al Señor no me da pena.” (Ana de San Bartolomé, 1969: 93).

Se puede ver en los dos últimos casos cómo la creencia del Purgatorio, aun siendo un lugar pensado como aterrador y de sufrimiento, se contempla con la tranquilidad de un trance temporal antes de alcanzar la gloria, siempre que se pueda confiar en la rectitud de sus obras en vida. Sin embargo, el tema principal que provocaba que las religiosas se preocuparan por el demonio o el Purgatorio era precisamente el de la incertidumbre, reflejado en las permanentes y acuciantes dudas sobre su salvación. Margarita Agulló, por ejemplo, expresa una gran preocupación debido a su mala consideración de sí misma, en consonancia con ese espíritu humillado de culpa que tanto le caracterizaba, ingrata y desmerecedora del perdón. Según ella, no puede “quitarse el temor” porque es imposible conocer con seguridad el perdón del Dios:

“Si dicen que por conjeturas puede conocer el alma si está en amistad del Altísimo Dios; cuando las considero no puedo asegurarme ni quitarme el temor: porque si de los pecados perdonados habemos de temer ¿cuánto más de los que no sabemos si nos los perdonará el Señor? Su divina Majestad tenga por bien de perdonarlos a sus fieles por su grande clemencia. Amén. Pero yo soy tal que desmerezco esta misericordia. Estos días me estoy al

pie del monte de la santísima Cruz, mirándole como a pastor rompido sus vestidos de haber pasado por bosques muy fragosos, por buscar esta miserable oveja perdida. Estoy dando balidos y no sé si me oirá, porque no los sé dar, supla su sabiduría mi ignorancia y su misericordia mi ingratitud” (Pascual y Beltrán, 1921: 226).

Más adelante de nuevo insiste en remarcar la gravedad de sus pecados y sus dudas sobre su salvación mientras describe una de sus visiones en la que ve a Jesucristo junto a ella. Ante todos sus pecados, imperdonables, ella cree ver que su merecido es irremediablemente la muerte eterna:

“[...] con cuya visita me vi en tanto aprieto, que me parecía que ya para mi no había remedio: porque la justicia y la razón me habían condenado a muerte eterna y tenía todos mis pecados presentes; y parecíame que por cada uno dellos merecía más pena sin comparación, cuanto más por todos juntos. (...) cualquier género de tormentos me parecían regalos y que los padecería con grande alegría y contento” (Pascual y Beltrán, 1921: 227-228).

También Cecilia del Nacimiento manifiesta a menudo estas dudas y, de hecho, asume como algo propio de la vida del católico la inseguridad constante sobre la salvación. En carta a Fr. Antonio Sobrino, su hermano, el 2 de noviembre de 1606 destaca precisamente cuál es la mayor dificultad en su vida, que es esa total incertidumbre: “El trabajo es no tener certidumbre de la gracia aun con tan divinas comunicaciones, aunque haya no pequeños indicios” (Cecilia del Nacimiento, 1971: 532). Más adelante le pide a su hermano que le acompañe y guíe siempre porque “mientras se vive no hay seguridad” (Cecilia del Nacimiento, 1971: 532). En otra ocasión, en 1610 vuelve a manifestar a su hermano sus vacilaciones y lo que estas le atormentan, pues no sabe si sus pecados han podido provocar el enojo del Dios: “aun me duraba una aflicción que tuve en el espíritu de si tenía al Señor enojado y no satisfecho de mi parte por mis culpas” (Cecilia del Nacimiento, 1971: 566). Esta inseguridad de Cecilia contrasta con el hecho de que, su hermana, María de San Alberto, había sido confirmada en la gracia de Dios, es decir, se le había revelado que tenía acceso directo a la gracia (al Cielo) una vez hubiera muerto²⁹⁰. Tal vez ese contraste entre la seguridad de salvación de su hermana frente a su total incertidumbre aumentara su angustia.

²⁹⁰ Al final de una carta escrita por Cecilia a María en 1607, hay un añadido hecho por la misma autora años después, en 1631, que comenta: “Ya la tiene nuestro Señor en el estado pacífico, que digo en esta carta, a mi hermana y Madre María de San Alberto, que como he sabido por algunas causas que ha habido, es estado de confirmación en gracia algunos años ha.” (Cecilia del Nacimiento, 1971: 552). Posteriormente, tras la muerte de María en 1640 vuelve a apuntar: “Ahora, año de 1640, después que Ntro. Señor la ha llevado al cielo, digo que las causas son habérselo Ntro. Señor revelado a ella, con una grandísima merced que la hizo, con que la

Cecilia no solo expresa dudas propias, también describe en su carta cómo su propio confesor, con quien el Señor se había comunicado, también las tenía: “quéjase de un decaimiento grande que siente en sí que le parece no puede alentar el espíritu a Dios como querría y tiene un gran deseo de saber si agrada a Dios o se ha de salvar” (Cecilia del Nacimiento, 1971: 568). Esta declaración se realiza junto a una petición para que su hermano fray Antonio Sobrino Morillas (que ya gozaba de gran reconocimiento espiritual) le ayudara a dilucidar sobre su salvación y le diera tranquilidad de espíritu: “Y así me pidió pidiese a V.R.^a con encarecimiento alcance de Dios alguna luz en esto para su bien” (Cecilia del Nacimiento, 1971: 568). La respuesta de fray Antonio, que se recoge brevemente en la misma obra, aduce algunas citas bíblicas²⁹¹ para justificar la salvación de las almas de “los elegidos”, es decir, de los religiosos (siempre y cuando no transgredan sus votos) y es algo de lo que no deben dudar:

“Dígale V.R.^a que para alentar vasta un montón de palabras y firmas que los elegidos tenemos del mismo Dios, que nos asegura el cielo. Pues lo primero, nos le prometió el prelado que en su nombre nos dio la profesión. (...) A donde S. Bernardo dice de todo religioso tiene firma de Dios y cierta revelación de su gloria de la cual solo puede excluirla la transgresión de los votos y ley divina y no otra cosa. Y así quien guarda como puede su profesión no tiene que ir con dudas en esto” (Cecilia del Nacimiento, 1971: 568-569).

En definitiva, según Antonio Sobrino, basándose en la teología, el cumplimiento de los votos religiosos, al menos para aquellos que hubieran profesado, aseguraban la salvación y no se debían tener dudas de ello. Sin embargo, la realidad cotidiana era que una gran cantidad de católicos, sintiéndose almas pecadoras, consideraban que la incerteza del perdón de Dios, nunca seguro por completo, llevaba también a una gran incertidumbre sobre su salvación, lo que se reflejaba muchas veces en un sentimiento de angustia y miedo.

También Inés de la Encarnación, exagerando sus pecados, dice en varias ocasiones no saber si será el Infierno su destino. Por su parte, Luisa de Carvajal, preocupada por el alma de su hermano, don Alonso de Carvajal, le recomienda en una carta lo que ella considera que es imprescindible para lograr la salvación:

confirmó en su gracia; y ella la dejó escrita (y la apunta en estos cuadernicos), y junto con la revelación la dijo el Señor estas palabras: “*Vade in pace et concedo tibi omnes indulgentias quas concedere possum per meam piisimam misericordiam.*” (Cecilia del Nacimiento, 1971: 552).

²⁹¹ En su respuesta, fray Antonio Sobrino utiliza las siguientes citas: Lucas 10, 20; Mateo 19, 29 y Mateo 19, 28.

“Dígame vuestra merced si ha hecho general confesión de toda su vida, después que yo partí (que, es admirable medio para asegurar la salvación y librarse de muchas congojas de la consciencia y apretadas tentaciones del demonio en la hora de la muerte); y qué veces comulga, y si tiene algún rato de oración cada día, que para eso no debería nunca faltar tiempo; y así, lo suplico a vuestra merced, hermano mío, y que se dé prisa a correr, pues se la da la vida para llegar a su fin” (Carvajal, 1965: 290-291).

Según Luisa, una persona para estar en gracia con el Señor, por lo tanto, debería como mínimo, hacer una confesión general, comulgar (lo más a menudo posible) y orar todos los días. Es decir, comportarse con la rectitud de un católico y afanarse en cumplir sus obligaciones como tal.

No obstante, como se ha señalado, el miedo expresado en las cartas y escritos de estas mujeres no era solo de tipo espiritual, sino que también podía ser muy terrenal. Este miedo tal vez más tangible, se percibe en el miedo hacia la Inquisición y a las instituciones represivas. La propia Luisa de Carvajal sufrió en primera persona la persecución de los católicos en Inglaterra, sobre todo en los momentos delicados tras el Complot de la Pólvora, lo cual producía angustia y miedo entre sus correligionarios. Este miedo llegaba a hacer mella en los ánimos de los católicos que, según ella, perdían las esperanzas de llegar a verse libres de ejercer su religión: “En fin, ha llegado el estado dellos a tal punto, que, en los más valerosos y piadosos pechos, el temor ha pretendido eficazmente prevalecer contra la confianza que se tenía de la conservación de la fe.” (Carvajal, 1965: 165). Este deterioro de la confianza de los católicos de poder ser libres de mantener sus creencias en su país queda reflejado en todas aquellas personas que abandonaron Inglaterra para poder ejercer su religión lejos de sus hogares, como así hicieron Mary Percy, Mary Vavasour, Mery Lovel y todas aquellas religiosas de los diferentes conventos que se fundaron en el continente.

En España, la represión viene representada por la Santa Inquisición y la estrecha vigilancia del clero. Ante todo, se debe tener en cuenta el contexto en el que vivieron en el que, entre otras cosas, las mujeres tenían prohibido ejercer el magisterio espiritual. Por ello Mariana de Jesús, por ejemplo, al someter sus escritos al criterio de los confesores o “padres doctos” estaba expresando de forma indirecta su miedo a las posibles consecuencias negativas de sus palabras. También Inés de la Encarnación, como se ha visto anteriormente, intenta deshacerse de la responsabilidad de su discurso. La preocupación ante aquello que dejan por escrito se hace así evidente. El miedo a la Inquisición es espiritual, pues la condena de este

tribunal hacía referencia a sus almas, pero también es terrenal, ante la amenaza de castigos físicos rigurosamente tangibles. De ahí también que censuraran a menudo sus palabras en los textos o que incluso utilizaran en alguna ocasión letras cifradas para expresarse.

Sin embargo, las religiosas no solo podían temer ser reprimidas por sus escritos y actitudes, sino también por sus arrebatos y exceso de celo en la práctica de la religiosidad. Como se ha visto, después del Concilio de Trento las emociones se vieron sometidas a un gran disciplinamiento, a un rigor que exigía autocontrol, por ello muy a menudo las revelaciones y arrobamientos de las religiosas (algunas consideradas místicas), por lo general aparejadas a grandes y excesivas penitencias, no siempre fueron vistas con buenos ojos por los confesores y guías espirituales. Por este motivo mujeres como Francisca de los Apóstoles, que tenía grandes esperanzas en lograr la salvación de la Iglesia corrupta y que había transmitido en sus cartas numerosas revelaciones de Dios, fueron apresadas y procesadas por la Inquisición. Ejemplos populares del siglo que todavía resonaban en los oídos de la Iglesia y modelos de “embaucadora” contra los que intentarían luchar durante el Barroco eran, por ejemplo, el de la franciscana Magdalena de la Cruz (venerada como santa y con gran influencia política acabaría siendo condenada tras atribuir sus visiones y milagros al demonio), la dominica María de la Visitación (falsa mística portuguesa) o Lucrecia de León (falsa profeta). Por ello, la exaltación espiritual propia de la Contrarreforma se debía combinar siempre con la contención emocional y el control férreo de las religiosas y sus supuestas visiones a través de la sumisión y la obediencia a sus confesores. Ese control se daría sobre todo en las religiosas que buscaban la unión con Dios mediante la vía mística. En este sentido, Rosa María Alabrús (2019) comenta sobre este factor que las instituciones eclesíásticas hacia finales del XVI “incentivaron nuevas pautas a seguir, subrayando el temor a las visiones, los trances y todo tipo de experiencias espirituales y que los ejercicios místicos se realizaran exclusivamente dentro del convento” (p. 59).

Inés de la Encarnación, había vivido grandes revelaciones del Señor a lo largo de toda su vida. Sin embargo, en determinado momento, Inés, aún sin haber sido ordenada ni tener planeado entrar de novicia en ningún convento, tiene una visión en la que el Señor le mostraba toda una serie de “compañeras” que, junto a ella, califica de “bienaventuradas”. Ante estas visiones, y el peligro que podían suponer, especialmente si podían implicar una

reforma o creación de nuevas órdenes o la constatación de Inés como mística y santa en vida, sus confesores²⁹² le ordenan suprimir, entre otras cosas, las penitencias y comuniones:

“Fueron tantos los favores que el Señor derramó sobre mi Alma, que les pareció convenía que dejase la señora con quien había estado trece años y me viniese a Valladolid para obrar con su consejo. El primero fue quitarme los ayunos y disciplinas, las Confesiones, y comuniones, las horas de Oración, las Imágenes y libros. Lo que sentí mucho fue comer grosuras los Sábados por estar dedicados a Nuestra Señora. Quitáronme el trato con Compañeras, y de todas las criaturas” (Inés de la Encarnación, 2012: 17-18).

Aquí se pueden apreciar con claridad los celos de los confesores ante las místicas en potencia, alejando a Inés de todas las muestras de devoción que le conmueven, sobre todo las más excesivas, y que podrían dirigirla a la exageración (o inducción) de sus visiones: las penitencias exageradas, las imágenes, los libros y las oraciones frecuentes, además de alejarla de sus compañeras. Más adelante comenta que le hacían ocuparse en las tareas domésticas de la casa (centrando su atención en tareas más prosaicas) y asegura que solo los “Domingos me daban licencia para que fuese a Confesar, y Comulgar, y oír el Sermón” (Inés de la Encarnación, 2012: 18). Es decir, procuraban disminuir la religiosidad exaltada de Inés y reducirla a una práctica más bien común de la religión.

Sin embargo, no todo eran celos, pues muchos religiosos también consideraban a las místicas como aliadas en el proceso de expandir la nueva religiosidad contrarreformista y como herramienta en la lucha contra la herejía. Por ello, se darían en el siglo XVI constantes debates acerca de la idoneidad y aceptación de la figura de la mística y sus revelaciones, raptos, éxtasis y arrobamientos. Como comenta Isabelle Poutrin (2006) “las autoridades, tanto eclesiásticas como seculares, nunca se mostraron unánimes en el reconocimiento de la santidad carismática de las mujeres” (p. 541). Teólogos y clérigos pronunciaron sus opiniones y sentencias respecto a temas como, por ejemplo, las revelaciones, la prevalencia o no de la vía intelectual con respecto a la contemplativa, de la ciencia infusa respecto a la ciencia adquirida, entre otros. Algunos de los hombres que tratarían sobre estos temas serían, por ejemplo, Diego Pérez de Valdivia con su *Aviso de gente recogida y especialmente dedicada al servicio de Dios* (1584); Juan de Horozco y Covarrubias con su *Tratado de la verdadera y falsa profecía* (1588); Tomás de Jesús con diversos tratados como *De contemplatione divina, libri sex* (1620) o Gerónimo Planes con su *Tratado del examen de*

²⁹² En ese momento el Padre Clavel y Jerónimo de Acosta, ambos de la Compañía de Jesús.

las revelaciones verdaderas y falsas y de los raptos (1634); también darían su opinión sobre el tema otros como Fray Juan de los Ángeles o Francisco Daza (Alabrús, 2019).

Se debe destacar, eso sí, que tener revelaciones en sí mismo no implicaba ser mística. Las revelaciones se podían considerar aceptables en las religiosas, pues se alineaban con su ideal de contemplación dentro del monasterio. Sin embargo, las mujeres que sí habían intentado alcanzar la unión mística con Dios a través de las diferentes vías (la purgativa, la iluminativa y la unitiva) se observaban con más recelo. Ana de Jesús, por ejemplo, a pesar de haber tenido revelaciones del Señor ella misma, aconseja a Cristóbal de Lobera en 1621 no escuchar a las que ella llama “esas beatas” porque “entre sus rebelaciones ay muchas desbelaciones. Para lo que Dios permitiere al demonio que nos tienta, el mayor remedio es: “eus resistite fortis in fide”; porque él anda por ponernos en cuidados escusados, y ansí no ay queazer caso, aunque sean muy santas las que lo dizen” (Torres, 1996: 109). Se puede observar así el cuidado que había que llevar y el escepticismo generalizado al escuchar las palabras expresadas por las beatas, místicas o “monjas carismáticas” (Poutrin, 2006).

Cecilia del Nacimiento también trató en sus cartas sobre el tema. En su caso, Cecilia explicaría el proceso de la experiencia mística, la experiencia de la unión del alma con Dios, como una forma de comunicación con él. Describe la práctica de la siguiente manera:

“yo siempre entiendo que ese modo de estar Dios sustancialmente en el alma es por el ilapso de la gracia en que queda unida su sustancia con la de Dios. Y después experimenta esto mismo con nuevas manifestaciones arrebatando Dios sus potencias y se unen por amor con el mismo Dios que sienten en su sustancia y centro. Y en esta manifestación descubre Dios al alma cómo está El todo en ella y ella todo en El, no solamente por la gracia sino por sustancia. Y el mismo Señor desde aquel centro envía a las potencias tales noticias que se da bien a sentir por medio de ellas experimentalmente su presencia y gracia; y con esto las potencias son llamadas al centro y esencia del alma, donde unidas con Aquel Sumo Bien se pierden, se anegan y trasforman todas en El. Y esta dicen es la unión que llaman los místicos extática y fruitiva” (Cecilia del Nacimiento, 1971: 531-532).

Esta unión de la que hablaba Cecilia es la que experimentó Inés de la Encarnación cuando comenta que un día, estando en oración, recibió una revelación de Dios y además “bajó el Espíritu Santo, metido en un fuego, y con grande vehemencia me arrebató, y me transformó en sí mismo, quedando yo hecha un Dios por gracia, como él lo es por naturaleza” (Inés de

la Encarnación, 2012: 64). Esa expresión que utiliza al decir que el Espíritu Santo la transformó en sí mismo, hace referencia a la unión mística del alma de Inés con Dios.

Todos estos arrobamientos y comunicaciones divinas entran dentro de la categoría de las llamadas mercedes o favores de Dios. Muchas de las mujeres que se han analizado fueron capaces en su vida de recibir esos favores de Dios y hablar sobre ellos en sus textos como, por ejemplo: Inés de la Encarnación, Margarita Agulló, Francisca de los Apóstoles; Ana de Jesús; María de San Alberto o Ana de San Bartolomé, quien dedica un capítulo completo de su autobiografía a los favores místicos recibidos. Estos favores o gracias que se podían recibir de Dios no solo consistían en visiones (a menudo llamadas revelaciones) en la que las religiosas pueden ver a difuntos que les hablan y revelan verdades, a Dios en su Gloria, la Trinidad, Jesús niño, adulto o episodios de su Pasión, la Virgen o Santos y mártires, entre otras cosas; sino que también se consideran favores “las «inteligencias», es decir, la comprensión inmediata y fulgurante de puntos del dogma católico que escapan a la comprensión racional y que la Iglesia llama «misterios», como el dogma de la Trinidad o el de la Eucaristía” (Poutrin, 2018: 118). Inteligencias como la recibida por Inés de la Encarnación en su comprensión sobre el misterio de la Trinidad o la recibida por Ana de San Bartolomé sobre la Pasión de Cristo. En cuanto a las visiones de las religiosas, a menudo citan ellas mismas que se daban en los momentos de recogimiento y oración frente al Santísimo Sacramento, como coinciden en expresar, por ejemplo, Margarita Agulló, Inés de la Encarnación, Francisca de los Apóstoles o Ana de San Bartolomé.

Por último, hay que destacar que, en varias ocasiones, las visiones y revelaciones divinas que las religiosas describen suelen hacer referencia al fuego. Se suele utilizar la mención del fuego abrasador como metáfora de la plenitud y ardor del amor de Dios. Tanto Margarita Agulló como Ana de San Bartolomé o Inés de la Encarnación utilizan esta metáfora, explicada por otras mujeres como Luisa de Carvajal, que comentaba en una de sus cartas que “el verdadero amor de Dios es fuego eficazísimo y abrasador” (Carvajal, 1965: 372); o Mariana de Jesús, que explicaba que “el apóstol san Pablo con esto se abrazó con Christo, que pone fuego en el corazón, soledad en lo interior” (Cámara, 2019: 148).

Además de las revelaciones, religiosas como Mariana de Jesús e Inés de la Encarnación incluyen en sus textos las formas que existen (según ellas) de acercarse a Dios a través de la oración y la contemplación. Mariana comenta a su compañera religiosa que hay diferentes grados de acercamiento a Dios, el activo, mediante el cual se realizan obras y el pasivo,

dejando que el espíritu influya en ellas: “Esto tiene sus grados: uno es activo, obrando nosotros con la gloria de Dios, y otro, passivo, obrando más las influencias del Espíritu Santo en el alma que sus diligencias naturales” (Cámara, 2019: 141). A continuación, describe la forma de orar que corresponde al grado activo, pensando y contemplando los misterios de la vida de Cristo.

En este sentido, Inés de la Encarnación también describe diferentes formas de oración en una especie de pequeño tratado de mística, incluido en su autobiografía, donde describe los cinco modos de oración y contemplación revelados por el Señor como proceso para unir el alma con Dios. Estos cinco modos se basan y describen a partir de: la divina Presencia de Dios, su Esencia, su Ciencia, el Piélago profundo de su Amor y el Abismo de su sabiduría. En esta última fase, declara Inés que el alma queda “transformada y hecha un Dios por gracia, como su Majestad lo es por naturaleza” (Inés de la Encarnación, 2012: 62). Es decir, la última fase consiste en esa unión mística del alma con Dios.

Para finalizar este análisis, se debe señalar que, de entre las mujeres estudiadas, que expresan todas las emociones que aparecen en el capítulo, podemos señalar una excepción que se desmarca de la tendencia: sor Violant de Camós. La causalidad para este fenómeno es variada. Por un lado, las cartas de Violant no son espirituales, son comunicaciones cotidianas, muchas de ellas incluso a sus familiares fuera del convento. Por otro, se dan en un momento muy anterior, un contexto diferente al del resto de religiosas, previo al momento más intenso de reformas. Por último, no se puede dejar de lado el tema de la conservación interesada y sesgada de cartas y documentos de muchas religiosas, las cuales ya gozaban de buena consideración y fama entre sus compañeras (muchos incluso son guardados y utilizados para iniciar procesos de beatificación). De las cartas de Violant no llega trascender prácticamente el sentimiento de miedo ni de culpa, lo que no quiere decir que no lo sintiera, sino que no lo refleja en las comunicaciones que nos han llegado. Sin embargo, la humildad prescriptiva sí que se puede denotar, sobre todo en sus comunicaciones con Hipólita Roís de Liori, condesa del Palamós²⁹³, quien, aun no siendo superior en rango eclesiástico, sí lo era en categoría social. Por tanto, se puede afirmar que, si bien las sensibilidades religiosas derivadas de las emociones salen reforzadas y exaltadas gracias a las reformas de cara a la

²⁹³ El condado del Palamós había pertenecido a Luis de Requesens, con quien Hipólita se había casado en 1501 y de quien había enviudado en 1509. El condado, sin embargo, no fue heredado por Hipólita ni por la hija de ambos, Estefanía de Requesens, sino que pasó a una de las hijas de Galceran de Requesens. No obstante, Hipólita continuó llamándose condesa del Palamós hasta su muerte (Negre, 1955: 99).

segunda mitad del siglo XVI, las actitudes y prescripciones sociales asociadas a la mentalidad católica se pueden detectar desde principios de siglo.

6.2. Devociones, actitudes, emociones y sensibilidades inglesas

En el análisis las mujeres de nacionalidad inglesa, también se deben dividir en diversos grupos, diferentes a los del caso español. En este estudio se tienen en cuenta las posibles diferencias (y similitudes) entre las mujeres católicas que vivieron desde el convento los momentos inmediatamente anteriores a la Reforma, en el primer tercio del siglo XVI, y aquellas que después tuvieron que exiliarse al continente (sobre todo Francia o Flandes) para poder seguir ejerciendo su fe católica, entre finales del siglo XVI y principios del XVII, lo cual coincide además con la época de aplicación de las reformas tridentinas. En este caso, además, se cuenta con un factor añadido: el de las mujeres protestantes que se adaptaron a la Reforma y que colaboraron a su asentamiento durante este periodo.

El caso de las mujeres religiosas y devotas inglesas está plagado de particularidades que precisan hacer una diferenciación. Por un lado, las mujeres católicas, cuyos testimonios se dividen con claridad entre las religiosas que vivieron antes de la disolución y las que vivieron después de la misma. Antes de la disolución, las religiosas aparecen en sus textos como buenas administradoras de sus conventos y monasterios, defendiéndolos a través de sus contactos con los ministros del rey (especialmente Cromwell) e intentando protegerse a sí mismas y a sus hermanas ante la cada vez más evidente catástrofe. Tras la disolución de los monasterios, la pista de las religiosas ordenadas se diluye y se pierde hasta el surgimiento de nuevas fundaciones a principios del siglo XVII, ya en el continente. Estas mujeres demuestran en sus textos unas necesidades, peticiones y rasgos intrínsecos a su nueva situación muy diferente de las anteriores.

Además, es necesario destacar que la coyuntura en la que estas mujeres religiosas que se han estudiado escriben no solo es característica y diferente de las españolas, sino que además es muy específica. Las primeras (primera mitad del XVI) escriben en el límite de la disolución, debiendo posicionarse y buscar una salida factible para sus vidas; las segundas (principios del XVII) escriben en su mayoría afectadas por graves conflictos internos, cuya relevancia ha quedado patente en la conservación de su mucha correspondencia referida al asunto en el que intentan llegar a una solución con el arzobispo de su diócesis. Por otra parte, las mujeres exiliadas necesitaban mantener la religión por y para toda su familia, honrando a sus

antepasados martirizados o castigados por la fe. Por ello, por ejemplo, Mary Parcy reivindica a su padre, decapitado por la fe católica y de quien quiere llegar a ser digna hija: “Thomas Count of Northumberland who was beheaded for the Catholic faith in the year 1572 was my Father, God give me the grace to be a worthy daughter of such a Father” (Arblaster, 1996-7: 521). Además, siendo las únicas componentes de la familia en dedicarse a la religión en cuerpo y alma se convertían en la única forma o vía para ayudar a la salvación de las almas de sus parientes en Inglaterra.

No obstante, y a pesar de todo, también se pueden percibir una serie de rasgos comunes compartidos por personas que pertenecieron a una misma fe y que se rigieron por unas mismas normas religiosas. Sin embargo, es evidente que las religiosas inglesas se enfrentaron con problemas específicos a su contexto que se ven reflejados en sus textos, donde sobre todo se lee acerca de sus problemas y persecuciones y mucho menos acerca de su conocimiento y crecimiento espiritual. De hecho, a causa de su persecución, la formación católica era mucho más precaria y poco podían hacer por mejorar su comprensión de las reglas oficiales. Así, el sentimiento de miedo que ellas pueden expresar en sus textos no suele ser equiparable al de las monjas españolas. Ellas no expresan tanto miedo de las represalias de instituciones inquisitoriales o del Purgatorio, como sí lo hacen de la persecución real y tangible a la que se enfrentan hasta que consiguen entrar en un convento.

Por otro lado, durante el tiempo que se extendió el periodo de las (numerosas) reformas en la Inglaterra del XVI, también surgirían voces que se fundirían con los nuevos tiempos, cuyas familias habrían renunciado a la fe católica y se habrían adaptado a la nueva fe prescrita y oficial del país. Estas mujeres exhibirán unas características diferentes a las católicas, pues su forma de vida, sus sensibilidades y su forma de concebir la religiosidad será esencialmente distinta. Sin embargo, por lo general, en el estudio de estas mujeres se hace mucho más difícil comprender su espiritualidad a través de los egodocumentos. Si bien las cartas y escritos de las mujeres católicas suelen expresar de una u otra manera sus sensibilidades religiosas, pues suele ser parte fundamental de su vida, ya sea como monjas ordenadas o como católicas en un país protestante (en el que deben defenderse y ocultarse); las cartas de las mujeres protestantes no tienen por qué expresar estas sensibilidades, como bien apuntaba James Daybell (2019). Sus misivas serán muchas veces prácticas, orientadas a transmitir mensajes sobre su vida cotidiana, sus necesidades o sus sentimientos, pero no

tanto sobre su fe (al contrario de autobiografías como las de Grace Mildmay en las que sí se trascendía gran parte del pensamiento religioso al que en gran parte dedica su escrito).

Otra gran particularidad diferenciadora de estas mujeres es la ausencia de confesor particular, que suplen con la presencia y sumisión a su marido (Candau, 2020), la asistencia a la iglesia, y la lectura de las Sagradas Escrituras (y otras obras de carácter religioso). En el caso de Grace Mildmay, por ejemplo, son sus propios conocimientos en las Escrituras las que legitiman sus palabras, escribiendo por propia voluntad, y expresando la correspondencia y adecuación de sus textos a los escritos religiosos.

6.2.1. Devociones

El acceso a la cultura y lectura de las mujeres en Inglaterra a lo largo del siglo XVI, sobre todo tras los cambios que llevaron al país hacia una religión reformada de corte protestante, se distingue de las españolas precisamente por este motivo.

Como ya se ha señalado, en la Inglaterra reformada la lectura de libros religiosos y de las Sagradas Escrituras no solo era aconsejable, sino casi necesario para poder completar la educación y experiencia religiosa. El acceso a la educación letrada de las mujeres de la nobleza o incluso de la *gentry* difería bastante de la alfabetización del pueblo llano, como es evidente. Sin embargo, de lo que no cabe duda es que el fomento de la lectura entre toda la población era generalizado.

De entre los testimonios estudiados, se puede captar una clara diferenciación entre las mujeres que vivieron (y escribieron) antes de la Reforma de Enrique VIII y las que lo hicieron después. En los testimonios de las religiosas que vivieron antes y durante la disolución no se pueden apreciar rastros de conocimientos propios o extraídos de lecturas devocionales, lo que en ningún caso quiere decir que no los tuvieran. Lo cierto es que estos testimonios se encuentran condicionados en su mayoría por el destinatario al que fueron escritos: Thomas Cromwell; y el momento: los años treinta, es decir, durante la disolución. Por lo tanto, en general, las cartas localizadas hacen referencia a asuntos relacionados con la administración del monasterio o con los procesos que llevaron a su disolución final. Al no ser correspondencia plenamente familiar ni espiritual, sino más bien de tipo práctico, la temática tratada en ella también lo es.

De esta manera, la mayor cantidad de muestras sobre diferentes lecturas y conocimientos adquiridos mediante las mismas se dan en las mujeres que vivieron durante la segunda mitad del XVI y principios del XVII. Por ejemplo, del lado católico se puede destacar la abadesa del convento benedictino de monjas inglesas *Convent of the Assumption of Our Blessed Lady* de Bruselas, Joanne Berkeley, quien agradeciendo a una querida amiga su ayuda en la edificación de su iglesia, comenta: “I presume the same God of all bounty, will bestow upon your La. some especial benediction for this, seeing he affirmed that what is done to one of his little ones, for his love, he accepted even as done to himself”²⁹⁴ citando así el pasaje del Nuevo Testamento de Mateo, 25:40²⁹⁵. También Mary Ward en sus fragmentos autobiográficos demuestra conocer las Escrituras, citando en varias ocasiones los evangelios de Mateo o Lucas. Curiosamente, Mary, que se había educado y había crecido en la Inglaterra reformada, realiza estas citas en latín. La liturgia en Inglaterra se impartía en la lengua del pueblo, es decir, en inglés, pero Mary Ward, proveniente de una familia de recusantes ingleses y educada en esa misma religión, mantuvo su fe católica. Por lo tanto, es probable que, al haberse criado en ambientes católicos, la educación recibida fuera más bien la propia del catolicismo, que todavía realizaba a menudo la oración con una Biblia en latín. De hecho, Mary se asegura de afirmar en su autobiografía que su padre se había encargado de su educación católica, prestando especial atención a las lecturas que permitía en casa (prohibiendo por ejemplo los romances), y a las relaciones que frecuentaban, para que nunca tuvieran contacto con el “veneno de la herejía”:

“[...] so his care of his children espially in matters of purity, and that we should neiver tast the poison of hericie was so great, as I wish the lyke wear to be found in all catholike parance now a days; in his howse he would never permit to be reed or cept such bookes that treated of sentiall or wordly loves” (Kenworthy-Browne, 2008: 106).

Mary, al igual que muchos otros católicos ingleses, a falta de instrucción reglada y oficial en el catolicismo, se informaba de las reglas, doctrinas y dogmas a base del conocimiento transmitido por sus familiares y de lecturas, prohibidas en Inglaterra, pero que, a pesar de todo, seguían imprimiéndose y circulando. Estos libros y lecturas católicas, a pesar de haber sido prohibidas circularían en redes ocultas, muchas veces conformadas por mujeres. Tal

²⁹⁴ BL. Add MS 33588, f. 56.

²⁹⁵ Mateo, 25: 40: “Y respondienddo el Rey, les dirá: De cierto os digo que en quanto lo hicisteis a uno de estos mis hermanos más pequeños, a mí lo hicisteis.” Fragmento titulado “El juicio de las naciones” (Reina-Valera, 1960 (1569)).

como analizó Elizabeth Patton (2018), de cara a finales del XVI, mientras que los principales hombres de las grandes familias católicas eran arrestados, sus mujeres e hijas quedaron libres para moverse por las ciudades, entrar en las prisiones donde se encontraban los sacerdotes católicos y ayudar en la distribución de libros prohibidos, traídos en su mayoría del continente. Por ejemplo, en un inventario secreto para el reparto de libros católicos se pueden encontrar nombres de varias mujeres. Para la distribución del *Memorial* de Fray Luis de Granada, aparecen diez nombres de destinatarios, de los cuales nueve eran mujeres de la alta aristocracia de Londres, como por ejemplo Lady Mary Vaux, Lady Muriel Tresham, Mary Tregian, Agnes Alford, Dorothy Arundell o Anne Dacre Howard, Condesa de Arundel (Patton, 2018: 117-119). Mary expresa esa poca instrucción a la que accedía cuando, en cierta ocasión, leyó sobre el concepto de la confesión general, y así quiso intentarlo solicitándola a su confesor: “I begun to thinke of a generall confession, which I had reed in some bookes (for I had little other instruction at the time than what I gott by reading) was very profitable to ones self.; and pleasinge to God” (Kenworthy-Browne, 2008: 115). Sin embargo, su confesor jesuita no le concede la confesión general y en su lugar le recomienda la lectura de un libro, *Il Combattimento Spirituale* (1589) de Lorenzo Scupoli. De ese libro, ella comenta que fue el mejor instructor que tuvo sobre ejercicios espirituales, siendo su mejor ayuda para avanzar en el camino de la perfección:

“The above-named Father [...] gave me and recommended me to read, instead of making a general confession, a certain book called The Spiritual Combat [...] the best master and instructor that I have had in spiritual exercises for many years, and one perhaps of the greatest helps, which until now I have enjoyed in the way of perfection. From what I found in this book and sought to follow, I was, so to speak, almost always actually in prayer” (Kenworthy-Browne, 2008: 123).

En otra ocasión, ante la falta de la posibilidad de una libre educación católica, Mary decide crearse sus propias normas, inspirándose en un libro que había leído, *The Rules of Christian Life* (de autor desconocido). Así, ella distribuyó los días de la semana para ejercer las diversas virtudes cristianas y dedicó las diferentes salas de la casa a varios santos²⁹⁶. Esta falta de instrucción específica es a menudo mencionada por Mary en sus fragmentos autobiográficos, ya que jugaría un papel fundamental más adelante en su vida, cuando, al

²⁹⁶ “In a certain book called the Rules of Christian Life I found a way of distributing the days of the week for the exercise of the divers virtues and of dedicating the rooms of the house to various saints.” (Kenworthy-Browne, 2008: 122).

trasladarse al continente para vivir una vida ordenada dedicada a la religión, se da cuenta de que no conoce nada sobre ese tipo de vida. Por ejemplo, ella comenta en qué momento le llegó la vocación religiosa “en general” sin saber ninguna información concreta o relevante sobre ninguna orden ni tener medios para informarse:

“[...] betwext 15 and 16 years of my age so near as I can remember yt pleased our loving lord to inspire me with a desire to lead a religieous life, in generall for I had noe instructions tuchinge anie particular Order, nor means to inform my self in that living in a cuntrie infected etc. nether had I the curreddg to aske anie one the difirence betwixt them never somuch as to acquaint my confessor with my desirs” (Kenworthy-Browne, 2008: 118).

Es decir, las católicas inglesas, si bien podían aprender de su religión a través de libros impresos (prohibidos), no tenían facilidad para conocer bien las órdenes religiosas, sus votos, sus características y peculiaridades. En este punto se diferencian claramente de las mujeres españolas, que habrían sido criadas imbuidas en el adoctrinamiento religioso, conociendo los monasterios cercanos, sus formas de vida y las historias de monjas relevantes, siendo incluso muchas de ellas educadas en los mismos conventos. Esto les daría una clara ventaja en el conocimiento de la vida de clausura.

Por todo ello, Mary declara que aprendía y disfrutaba de la lectura espiritual, prácticamente la única manera de aprender y acercarse al catolicismo y la vida monástica que podía tener una mujer en Inglaterra: “I delighted in reading spiritual books, particularly those which treated of monastic life, and I spent much time by day and sometimes by night in this employment” (Kenworthy-Browne, 2008: 122). Sin embargo, a menudo admite su total desconocimiento de las reglas monásticas, por lo que su vocación a la vida religiosa no era concreta o fiel a una orden. Ella valoraba las virtudes de la vida en religión sin tener una devoción particular, deseando solo poder entrar en una que fuera muy estricta (al menos en términos morales). A causa de esa falta de formación, se vio en una situación delicada cuando llegó a St. Omer en 1606. Este dato es importante, pues constituye el primer problema al que se enfrenta al llegar al continente. El jesuita que la recibe le comenta que la abadesa de las clarisas de la misma ciudad la está esperando para que tomara hábitos como hermana lega y que, ante la casuística que se había dado (que la abadesa le ofreciera el puesto y se lo guardara sin siquiera conocerla), era la voluntad de Dios que así lo hiciera. Además, le asegura que las hermanas legas seguían la misma orden y regla que las enclaustradas, solo

que las primeras debían servir a las hermanas de coro²⁹⁷. Mary más adelante descubre que esa información no era cierta (las religiosas de coro y las legas no seguían las mismas reglas) y que las monjas querían que profesara como lega para, entre otras cosas, dar ejemplo, como mujer inglesa acomodada, que se humillaba y lo dejaba todo por servir a las monjas de la Iglesia. Por todo ello, acabará deseando salir del monasterio. Mary expresa así sus sentimientos, en cierta forma de pena y decepción, por no haber recibido por parte de nadie la instrucción adecuada (aunque ella defiende que había hecho todo lo que estaba en su mano para formarse), en parte por causa de haber vivido en Inglaterra y en parte porque nadie se había molestado en explicárselo:

“Feeling myself, during this silent listening, like a person deprived of the help and counsel in such a conjuncture, it occurred to me that on my side I had done disinterestedly all that was possible to know and to walk in the way pre-ordained for me by God, and that what the mother now said to me was the only guidance which was granted to me, therefore I would embrace it with all affection” (Kenworthy-Browne, 2008: 132).

A diferencia de las mujeres católicas, las mujeres de familias anglicanas adaptadas a la nueva fe de Inglaterra tenían una mayor facilidad de acceso a las lecturas espirituales que, de hecho, les recomendaban leer y comprender. Las meditaciones sobre la fe eran una de las formas más comunes de practicar la religión²⁹⁸. Por ello, encontramos mujeres como Grace Mildmay con un gran conocimiento de las Sagradas Escrituras que, si bien no emplea demasiado en su autobiografía, sí lo hace a menudo en sus meditaciones religiosas escritas para su hija y nietos. De hecho, en sus escritos declara haber leído en varias ocasiones la Biblia (en su caso la Biblia de Ginebra) y haber reflexionado mucho sobre sus palabras, siendo una gran conocedora de los sagrados textos.

También Anne Bacon, conocía bien las Escrituras, utilizándolas muy a menudo en sus cartas. Citas a veces directas y a veces indirectas tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento,

²⁹⁷ “The Father added that enclosed and unenclosed were the same order and had the same rule, only the latter added the charity of supporting the enclosed religious with their labours, etc. (which I afterwards experienced to be the contrary, the Rules being very different and way of life and exercises quite diverse, but the Father spoke as he had heard)” (Kenworthy-Browne, 2008: 126).

²⁹⁸ Al contrario que los católicos que ejercitaban más a menudo la imaginación y la visualización en sus oraciones, deseando alcanzar una unión mística con Dios, los protestantes ejercitaban una oración diaria regular en la que analizaban y meditaban sobre pasajes religiosos previamente leídos. “Deliberate meditation should try to emulate a sermon. A text or doctrine should be set out and analysed in order to instruct the understanding and then forcefully applied to the self in order to stimulate the affections of the heart. The Protestant was not to imagine scenes in elaborate sensual detail, with the exception of Christ's Passion. Instead of concentrated, fervent meditation during periods of spiritual retreat, the Protestant was expected to meditate regularly” (Pollock, 1993: 52).

aunque repitiendo con especial atención las epístolas del Nuevo Testamento. En sus cartas se pueden captar citas de todos los evangelistas, de Santiago, las epístolas de san Pablo a los Corintios, a los Filipenses o a los Tesalonicenses, pero también pasajes del Antiguo Testamento como del libro de Nahúm, el Levítico, los Salmos, el Eclesiastés o los Proverbios. Estas citas, especialmente cuando las utiliza de manera explícita, a menudo las usa para poder dar consejos religiosos y espirituales sobre cómo actuar en la vida, muchas veces a sus hijos, pero también a otras personalidades importantes de la época como por ejemplo a Robert Devereux, conde de Essex.

Resulta evidente que tanto Anne como Grace eran mujeres instruidas y conocedoras de las nuevas costumbres religiosas. Anne, por ejemplo, colaboró con el esfuerzo doctrinal de la Reforma al traducir del italiano al inglés los sermones de Bernardino Ochino (reformador evangélico que ayudó a Cranmer en la Reforma) y del latín al inglés el *Apologia Ecclesiae Anglicanae* de John Jewel. Por su parte, Grace Mildmay otorga una gran importancia a la lectura. En sus *Meditaciones* espirituales recomienda a su hija y nietos leer y abrazar la Biblia, fuente de tantas de sus reflexiones, pero también otras obras que ella conocía bien. El comienzo de su autobiografía es una especie de declaración de fe donde ella expone lo que considera correcto para la vida santa y acorde con la Iglesia, los libros que hay que leer y cómo educarse. Así, anima a leer la Biblia de principio a fin hasta comprenderla a la perfección, precisamente para poder juzgar cuándo no se les está comunicando una verdad divina, cuando las palabras no son santas ni provienen de Dios. También recomienda *The book of Acts and Monuments of the church*, o leer las crónicas (*the chronicles of the land*) para tener un buen conocimiento de su historia y tener en cuenta especialmente las familias con las que no debían relacionarse. También recomienda leer las obras de los filósofos, aunque especifica que eran paganos²⁹⁹.

²⁹⁹ “I have found by experience [and] I commend unto my children as approved, this to be the best course to set ourselves in from the beginning unto the end of our lives. That is to say: first to begin with the scriptures to read them with all diligence and humility, as a disciple, continually every day in some measure until we have gone through the whole book of God from the first of Genesis unto the last of the Revelation and then begin again and so over and over without weariness. [...] Also to make ourselves expert in the knowledge of the histories contained in the book of Acts and Monuments of the church, whereby our faith may be increased and strengthened and our hearts encouraged manfully to suffer death and to give our lives for the testimony of the truth of God wherein we are thus confirmed and sealed by the death and blood of Christ. [...] Also to make ourselves expert in the understanding and knowledge of the chronicles of the land, what matters of moment have passed from the beginning under the government of our royal and annointed Princes. [...] Also the wise and witty sentences of the philosophers being heathen men without the knowledge of God are worthy books to be used sometimes for recreation. For they exhort unto virtue and dehorth from vice whereby the excellent gifts of God may be magnified in them” (Pollock, 1993: 23-24).

Además, al mismo tiempo que ella recomienda ciertas lecturas para su hija y nietos, recuerda cuáles eran los libros que su madre le dejaba leer³⁰⁰, que fue precisamente con ellos con los que empezó a comprender la verdad de Jesucristo. Grace destaca en especial el ejercicio de la lectura y meditación cuando comienza a explicar cómo ella pasaba sus días, dedicados en gran parte al ejercicio de su religión, leyendo pasajes de libros religiosos³⁰¹ (destacando que la impresión que le producía esa lectura la inclinaba más a rendirse a la voluntad de Dios), componiendo salmos para cantar, leyendo sobre medicina y herbarios, y otras tareas diarias del hogar:

“First, in divinity every day as my leisure would give me leave and the grace of God permit and draw me. I did read a chapter in the books of Moses, another in one of the Prophets, one chapter in the Gospels and another in the Epistles to the end of the Revelation and the whole Psalms appointed for the day, ending and beginning again and so proceeded in that course. Wherein I found that as the water pierceth the hard stone by often dropping thereupon, so the continual exercise in the word of God made a deep impression in my stony heart, with an aptness to incline unto the will of God and to delight in the meditation thereof upon every occasion of thought arising in my mind, or upon whatsoever mine eye did behold or mine ear did hear, applying the same as I was directed by the spirit of God. Which said course was the only stability of my mind and my stay and comfort in all the troubles and calamities of my whole life.” (Pollock, 1993: 34-35).

La lectura y reflexión eran una especial e irremplazable parte de su vida y por ello se afana en recomendar las obras que más le ayudaban a ella, exhortando a sus nietos a leer y atender a la palabra de Dios. Entre las obras que ella recomienda y que más aprecia se encuentran: la Biblia de Ginebra de 1560, el libro *Common Places*, de Wolfgang Musculus, un protestante alemán; el *Acts and Monuments*, o *Book of martyrs* de John Foxe, y el *Imitatio Christi*, de Thomas a Kempis (Pollock, 1993), obra muy recomendada también y leída entre los círculos católicos.

En concreto, el libro de los mártires de John Foxe fue una obra muy popular entre los fieles de la Iglesia reformada de Inglaterra, pues remarcaba la persecución sufrida por los

³⁰⁰ “The Bible, Musculus's Common Places, The Imitation of Christ, Mr Foxe's Books of Martyrs were the only books she laid before me, which gave me the first taste of Christ Jesus and his truth” (Pollock, 1993: 28).

³⁰¹ Al igual que se destaca en el caso de Katherine Bruen Brettergh (1579-1601), cuya vida descrita en su sermón fúnebre (publicado) destacaba el tiempo diario que ella dedicaba a la oración y a la meditación en solitario, así como a la lectura de la Biblia y a reflexionar sobre escritores piadosos u obras como el *Libro de los mártires* de John Foxe (Cagnolati, 2017: 34).

protestantes, que habían sido martirizados por su fe a causa de la predominancia de la tradición católica, reforzando el sentimiento de identidad de los ingleses en contra de los papistas. De la misma manera los católicos publicaban las historias de sus propios mártires en tierras protestantes, tal y como Lady Babthorpe narra en su carta escrita tras profesar como religiosa agustina en el convento de Santa Mónica de Lovaina³⁰². En esta carta, Grace Babthorpe explica el terror y la gravedad de las persecuciones sufridas por los católicos durante el reinado de Isabel I, las ejecuciones de sacerdotes y de personas que sencillamente les apoyaban y de la propia persecución de su propia familia que a la postre les haría huir del país. Por ejemplo, en una de las historias que Babthorpe cuenta, un hombre es sentenciado a muerte solo por pagar una jarra de cerveza a un sacerdote; en otra ocasión, un tal Mr. Bowes, es acusado por el propio maestro que acudía a su casa a enseñar a sus hijos de recibir sacerdotes en su casa. Él, un cismático según Babthorpe, se defendió y, aunque creyó que le absolverían, fue finalmente condenado y colgado. En este relato, por tanto, quedan reflejados los sentimientos de peligro y miedo que vivieron los católicos desde la reforma del país, siendo condenados y perseguidos muchas veces sin medida.

Si bien los mártires son muy populares como elemento para reforzar la identidad de unos y de otros, las menciones a santos y el reconocimiento de su culto no es muy común en los textos encontrados. De nuevo, los textos de las monjas que escribieron durante la disolución no contienen ninguna mención al culto de los santos y es solo en los textos posteriores donde se puede leer la mención, por ejemplo, de santa Teresa por parte de la benedictina Mary Vavasour, quien la menciona como apoyo a su petición al arzobispo de Malinas, Jacobus Boonen, a favor de los jesuitas. Según ella, santa Teresa también reconocía haber sido ayudada por la Compañía de Jesús. Esta breve mención demuestra que las religiosas inglesas del continente, en torno a 1629, también conocían y daban relevancia a la obra de santa Teresa. Por su parte, Mary Ward menciona a san Gregorio Magno, santo al que tenía especial devoción, pues fue el primer papa que envió misioneros a Inglaterra para luchar contra los paganos.

Además de estos santos, también se pueden encontrar advocaciones marianas, que suelen aparecer como responsables de milagros. En el caso de Mary Ward, siendo niña sufre un incendio en su casa y se queda encerrada rezando a la Virgen (*Our Blessed Lady*) para que

³⁰² WDA. A Series. Volumen 6, nº 100: “Another narrative of Lady Bapthorpe now professed Religiouse of St. Augustine’s Order in St. Monica’s of Louvain”.

las proteja a ella y a sus dos hermanas. Su padre al ver que las niñas no habían salido de la casa vuelve a buscarlas y las rescata del fuego, acción que Mary achaca a la intercesión de la Virgen. Por su parte, Mary Vavasour expresa en una carta incluida por la abadesa Anne Neville en los *Annals of Five Communities of English Benedictine Nuns in Flanders 1598–1687*, el favor que la Virgen hizo al monasterio cuando, en los primeros años de fundación del monasterio de Bruselas, un hombre de la ciudad estaba en contra de las religiosas y, gracias a su intercesión, se frenaron sus intenciones de perjudicarlas. Una noche en la que este hombre no era capaz de descansar, se le apareció la Virgen bajo cuya protección se encontraba el monasterio, con todas las religiosas bajo su manto, y esta le comunicó que cualquier daño contra el monasterio era un daño hecho a ella misma y a su hijo Jesús. Por tanto, el hombre decidió no ir contra el monasterio y, en cambio, esta experiencia agrandó su devoción a la Madre de Dios. También en otra carta-relato, cuya copia se conserva en Downside Abbey (Bowden, 2012), Vavasour explica su devoción por la Virgen con la advocación de Blessed Mary of Jesus Oak³⁰³ (Santa María de Jesús del Roble) a causa de unos hechos ocurridos en 1648. Al parecer, tras siete años enferma, se encuentra débil y a punto de morir, los médicos ya no pueden ayudarla y le explican que solo un milagro la salvaría. Para recuperarse, Mary ofrece en sus oraciones, entre otras cosas, ciertos sacrificios como ayuno y otras penitencias a la advocación de la Virgen de Jesús del Roble (*Our Blessed Lady of Jesus Oak*)³⁰⁴, una advocación local de la zona de Bruselas que demuestra la integración de las damas inglesas en la religiosidad de Flandes, tras lo cual logrará recuperarse de su enfermedad.

Por su parte, en el caso de las mujeres anglicanas, tanto Meryell Littleton, como Anne Bacon, como Grace Mildmay, mencionan a Dios una y otra vez en sus textos, muy a menudo, resaltando su gracia y achacándole todo lo bueno (y lo malo) que les sucede. También acostumbran a mencionar a Jesucristo, como único representante de la salvación divina. Por ejemplo, Anne Bacon en abril de 1595 se despidió de su hijo Anthony con las siguientes palabras: “Looke well to your selff inwardely and owtwardely and peace of God and love in

³⁰³ “The Jesus Oak” era un santuario donde se habrían obrado ciertos milagros, instalado en un roble en los bosques de Soignes al sureste de Bruselas. En el roble se habría colocado una Virgen María que acabaría siendo objeto de peregrinaciones (Bowden, 2012).

³⁰⁴ “To this end I offered also a vow to our Blessed Lady that if I recovered, always to keep an anniversary memory of the benefit, by offering one of the Saturday fasts in Advent, and performing some other penance yearly as obedience should permit: and likewise, (by leave of my superior) to present a heart of gold unto our Blessed Lady of Jesus Oak” (Bowden, 2012: 362).

Christ Jesu be with yow ever” (Anne Bacon, 2014: 214); o también: “The Father of Heaven, bless yow more and more in Christ Jesu.” (Anne Bacon, 2014: 215).

En este sentido, el dogma de la Santísima Trinidad era compartido por anglicanas y católicas. La religiosa Elizabeth Cressener, priora del monasterio de Dartford, escribiendo en el momento de la disolución de los monasterios, menciona a la Santísima Trinidad en sus despedidas: “[...] and I, with my poor sisters, shall always continue your poor beadwomen, as we be especially bound. As knoweth the Holy Trinity who ever preserve your good lordship and all yours” (Everett, 1846: 266). También: “As knowithe the Holy Trinity who ever preserve your good lordship and all yowrs to his pleasure and yo[ur] most comferte.”³⁰⁵ Así mismo, varios años después, Grace Mildmay escribe en su autobiografía, ratificando el dogma de la Trinidad: “The same Jesus Christ together with God his heavenly father and the Holy Ghost (three persons and one eternal God) ratify and make good unto you, this my blessing” (Pollock, 1993: 44).

Sin embargo, a diferencia de las mujeres religiosas católicas españolas, en los textos estudiados de las mujeres de origen inglés, no se reconoce el intercambio de reliquias o imágenes, lo que, de nuevo, no quiere decir que no se intercambiaran, pero sí que no aparece su mención en los textos estudiados. No obstante, lo que sí se puede leer y, de hecho, se extiende a casi todas las religiosas católicas, tanto de antes como después de la disolución y Reforma, es el ofrecimiento de oraciones a cambio de favores. Tanto Elizabeth Cressener, como Katherine Bulkeley, como Margaret Vernon escriben a Cromwell en plena disolución de sus monasterios presentándose como sus pobres oradoras, firmando a menudo con la fórmula de despedida “your most bounden beadwoman” (su más obligada oradora). Elizabeth Cressener, por ejemplo, se presenta a ella y sus monjas ante Cromwell como sus “pobres oradoras” (“your poor beadwomen”) (Everett, 1846: 155), es decir, su única ofrenda posible es poder orar por él, intercediendo así con Dios por su salud y buena fortuna y así se despide: “By your daily oratrice, the poor recluse the prioress of Dartford” (Everett, 1846: 155). Más adelante, vuelve a remarcar el papel de ella y todas sus monjas como oradoras: “[...] and I, with my poor sisters, shall always continue your poor beadwomen, as we be especially bound” (Everett, 1846: 266). Por su parte, Katherine Bulkeley, abadesa de Godstow Abbey, agradece a Cromwell su intervención con el Dr. London, habiendo parado la supresión que este quería llevar a cabo contra su voluntad y la de sus monjas. Como

³⁰⁵ NA. SP 1/112 f.211.

agradecimiento, ella ofrece lo único que puede: orar por él durante toda su vida, pues no tiene más riquezas. De nuevo se ratifica esa oferta importante y útil de parte de las religiosas de ser las oradoras e intercesoras y también la sensación que transmite la abadesa de que todavía tiene algo que decir sobre su monasterio y la cesión de sus dominios:

“these be specially to thank you for that it pleaseth you to direct your letters for the stay of Doctor London, which was here ready to suppress this poor house against my will and all my sisters, and had done it in deed if you had not so speedily sent contrary commandment, for the which your goodness you shall be well assured, as I am already most bounden, of a poor maiden’s prayer during my life, seeing I have no other riches to recompense you withal.” (Erler, 2013: 153-154).

También Margaret Vernon agradece a Cromwell su amabilidad a cambio de sus oraciones, que le asegura tendrá durante el resto de su vida: “[...] thanking you of your kindness always showed unto me, which I am not able to deserve but only with my prater, of the which you shall be always assured during my life.” (Erler, 2013: 158). Todos los favores que Vernon pide, ya sean administrativos o económicos, los agradece y paga con su condición de religiosa, asegurando una firme intercesión ante Dios gracias a sus oraciones: “[...] as knoweth our Lorde God, whom I beseeche to preserve you ever in muche worshep, and sende you so to rewle[sic] [and] govern in this realme, that ye maye be partaker of the selestyall gloure in Heven whyche ys my dayle prayer, and shalbe dewrenge my lyfe”³⁰⁶.

En cierta ocasión, Vernon pide un favor para que le ayude con un hombre, Mr. Grantham, que había hecho caso omiso al compromiso que había adquirido con el monasterio a través de un contrato y había talado robles jóvenes que no le correspondían. De nuevo se presenta a ella y a todas sus hermanas como sus fieles oradoras: “I most humbly bese yo[ur] mastership, of yo[ur] goodnes [and] charite, to helpe me in this case as yo[ur] goodnes can best devise, as I and all my pore systers schall daily pray for yo[ur] prosperys helth [and] welfare accordyng to o[ur] bounden dowty”³⁰⁷.

Años después, a comienzos del XVII, Joanne Berkeley, abadesa del monasterio de Bruselas, agradece a una señora inglesa amiga suya la colaboración en la construcción de su templo.

³⁰⁶ NA. SP 1/65 f.42.

³⁰⁷ NA. SP 1/65 f.44.

Lo único que puede ofrecer la abadesa a cambio de su ayuda son oraciones de ella y sus monjas (aun así, le ofrece también su ayuda si la necesitara):

“I cannot hope by any meanes to deserve your La. favour & the continuance thereof, but my prayers & those of all mine shall endeavour it with all possible diligence & respective due affection, esteeming it our obligation, & in deed the only thing I can promise to perform. It there be any other occasion for your La. to use any service in my power, my readiness shall manifest my love & esteem of you.”³⁰⁸

Sin embargo, no se suelen encontrar en los textos muchas referencias a las oraciones específicas que realizaban. Solo Mary Ward menciona en su autobiografía haber rezado las Letanías de la Virgen (the Litanies of our most Blessed Lady) (Kenworthy-Browne, 2008: 136). También Margaret Vernon (antes de la disolución) ofrece brevemente una idea de las oraciones básicas que se aprendían en la infancia en una de sus cartas en la que comunica a Cromwell que su hijo Gregory (quien estaba a su cargo) había aprendido ya el Padre Nuestro, el Ave María y el Credo: “With all my heart I recommend me unto you, certifying you that your son is in good health and is a very good scholar, and can construe his Pater Noster, Ave, and Creed” (Erlor, 2013: 160).

Por su parte, la anglicana Anne Bacon, en una carta escrita en 1594 a su hijo Anthony, ofrece una idea de las oraciones y rituales indicados en esta época para los cristianos reformados. Ella le explica en la carta la costumbre de oraciones que debía llevar su hombre de servicio (Winter), indicando que había que asistir al servicio y rezar mañana y tarde las oraciones que tocaban, dejando los salmos para el final: “Wynter must of necessitie attende upon myn appointed servyce. Fyrst morning and evening he reade the chapter and prayers, with psalmes last of all” (Anne Bacon, 2014: 172).

Un punto en común entre mujeres españolas e inglesas cristianas, fueran católicas o no, es la utilización del calendario litúrgico para fechar en sus escritos. Las festividades propias del calendario se utilizaban como forma de nombrar las fechas sin tener que especificar el día o el mes concreto y era útil tanto para datar las cartas, como para datar hechos pasados o posibles hechos futuros como, por ejemplo, al marcar plazos. A pesar de que la vida de las mujeres protestantes no fomentara un culto más diverso que a Dios o a Cristo, algunas de las festividades seguían siendo nombradas y reconocidas, como por ejemplo *Whitsunday* (el día

³⁰⁸ BL. Add MS 33588. Fol. 56.

de Pentecostés) o la fiesta de la *Annunciation* (Anunciación). Otras mujeres católicas como Mary Ward o Mary Vavasour mencionan festividades como el día de santo Tomás, la fiesta de la Candelaria, la de la Purificación, o el día de san Atanasio. En España, también se usaban a menudo festividades para ofrecer dataciones. Por ejemplo, algunas que se pueden leer en los textos son: el día de san Agustín, el día de Pascua, el día de san Juan, el día de la Purificación, día de Nuestra Señora de la Presentación, la Octava de la Purísima Concepción de Nuestra Señora, el día de san Juan Bautista, la víspera de la Asunción, la noche de santa Leocadia etc.

6.2.2. Actitudes

Como se ha visto, las mujeres a menudo hacen referencia en sus escritos a las virtudes que, piensan, deberían resaltar de acuerdo a su religión y estado. Es el caso, por ejemplo, de Elizabeth Cressener quien, en sus cartas con Cromwell se despide destacando sus principales características: oradora diaria (es decir constante) y reclusa pobre (es decir, encerrada y ejerciendo el voto de pobreza)³⁰⁹. Con esta firma, ella resalta sus principales virtudes que, además, siente que la diferencian de otras mujeres, reforzando su necesidad de preservar su monasterio de influencias externas.

También Mary Ward comenta en su autobiografía que aprendió muchas virtudes cristianas, a las que dedicaba en especial cada estancia de su casa, pero lamenta fallar en algunas ocasiones, como por ejemplo en el comedor, donde la virtud a ejercer era la abstinencia:

“I failed most in the dininge roome whear the vertue was abstinence: for my appityd was good and my disiesture³¹⁰ very badd: so as I usually confessed eating too much; and not with so little caus as some may thinke for though the quantitie wear not much, yet too much for me [...]” (Kenworthy-Browne, 2008: 115-116).

También se lamenta por sentir que era incapaz de perdonar los pecados y las ofensas del resto de personas, al menos no lo hacía con la facilidad que de una buena cristiana se esperaba: “[...] for yt was ordenary with me noy only to hate the sinne, but the partye or practice that used yt, in such extremity (especially when the wronge was offered to myself) as could not stand with Christian charity” (Kenworthy-Browne, 2008: 116). Además, explica

³⁰⁹ Se despide como: “by your daily oratrice, the poor recluse, the prioress of Dartford” (Everett, 1846: 155 y 266).

³¹⁰ Digestion (digestión).

el peligro de dar rienda suelta a su vanidad al desear ser estimada por todos, aunque recalcando que siempre intentó ser modesta: “I was so desirous to be esteemed, and loved by all, that I sought this of every one good, and badd. My carriage, speach, and attire was ever noted for more then ordinary modest so as I never by lightness in anie kind, gave occation to anie ones hurt” (Kenworthy-Browne, 2008: 116).

Al lamentarse de sus fallos durante su juventud, Mary está expresando algunas de las virtudes deseadas y aspiracionales de las mujeres católicas, como eran el control sobre pasiones mundanas como el apetito (resaltando la necesidad de abstinencia), el orgullo (resaltando la necesidad de caridad para perdonar las ofensas) o la vanidad (deseando siempre ser más humilde).

También las protestantes conservaban la ideología de preservar las virtudes propias de una mujer cristiana. Para ellas, esas virtudes eran tanto o más importantes ya que reflejaban la idea de que habían sido elegidas para la salvación. Grace Mildmay, en su autobiografía de carácter ejemplarizante, habla de la que había sido su institutriz de pequeña, destacando sus virtudes: religiosa, sabia y casta: “She proved very religious, wise and chaste, and all Good virtues that might be in a woman were constantly settled in her.” (Pollock, 1993: 25). La propia institutriz educa e inspira a Grace a comportarse como corresponde a una mujer ajustada a los preceptos de su religión, siendo modesta, casta, silenciosa y considerada: “[...] Also that I should ever carry with me a modest eye and a chaste ear, a silent tongue and a considerate heart, wary and heedful of myself in all my words and actions” (Pollock, 1993: 27). De esta manera, Grace pone el foco en las virtudes con las que toda mujer debería educarse, virtudes cristianas que alientan actitudes de sumisión, contención y silencio.

También, tras leer algunas de sus reflexiones, se puede captar la intención de Grace Mildmay por remarcar la virtud de las buenas obras y de la vida cristiana, para poder obtener el favor de Dios. Explicando el suceso ocurrido con su hermana, con la que tuvo que enfrentarse en un largo pleito por la herencia de su padre, ella achaca su buena resolución final a la intervención divina. La mediación de Dios había sido la causa última de su victoria en esta y otras ocasiones, pero esto nunca hubiera sucedido si ella no se hubiera comportado cumpliendo en todo momento con los preceptos cristianos, si no hubiera sido obediente y diligente con su marido y su familia. Si se hubiera dejado llevar por el mal, Dios la habría abandonado:

“For if I had been undutiful to my husband or disobedient and undutiful to my parents and given to a wicked course of life and conversation, God himself would have forsaken me and taken all his graces from me and have delivered me up unto the will of mine adversaries, and all good friends and means would have turned against me.” (Pollock, 1993: 39).

Así, Lady Grace deja clara la importancia de obrar en virtud cristiana para asegurarse el favor de Dios, lo cual implica que, según sus creencias, las personas sí podían llegar a influir en su futura salvación, pues de ellos dependía no ser arrastrados hacia el mal. Lo cierto es que Lady Grace tiene una visión pesimista de la humanidad³¹¹, visión que adquiere por ejemplo a través de la lectura de las Sagradas Escrituras. Según ella, no se puede confiar en las personas porque el hombre (y todo lo terrenal) es por naturaleza malo y mentiroso, cambiante y corrupto. Solo una vida dedicada a Dios, ejercitando las virtudes cristianas (como la mansedumbre, la templanza, paciencia, castidad, amor y obediencia), hará que Dios no le abandone:

“What have I gained by the troubles of my whole life, even that which I have learned: (that is to say) to put no confidence in man nor in any child of man, nor in any earthly things which are all changeable and uncertain and there is no truth in them. According to the scriptures all men are liars, even the best of them. All men by corrupt nature are apt to provoke and offend one another, as parents their children and children their parents, husbands their wives and wives their husbands, masters their servants and servants their masters, whereupon there ariseth such strife and contention as though they could never be reconciled. But if every one were instructed in their duties one towards another, with the fear of God in their hearts, exercising those virtues of meekness, temperance, patience, chastity, love and obedience, the spirit of God would never leave them until a peace were concluded betwixt them” (Pollock, 1993: 39).

De esta manera, ella aconseja a sus nietos sobre cómo vivir amando y obedeciendo siempre la palabra de Dios, avisándole de que aquellos que se rinden a los placeres y cometen pecados (como blasfemia, mentiras, hablar mal, pelear, matar...) son abandonados y castigados por Dios. A continuación, repite el consejo que le dio su madre para preservarse sobre todo de la vanidad: “Hear much, speak Little, meditate and gather the honey whatsoever your read or hear spoken. Casting away vanity and superfluities of vanity that your heart may be the treasury of all virtue and true substance of matter” (Pollock, 1993: 43).

³¹¹ “For man’s heart is deceitful and wicked above all things, neither can the best man say my heart is clear.” (Pollock, 1993: 43).

Precisamente esa educación religiosa que recibe de su madre le hace insistir en la humildad y la búsqueda de los propios fallos: “But that I should carry myself silent and humble in mine own conceit, esteeming others better than myself and only seek to mind out mine own defaults and endeavour to reform them.” (Pollock, 1993: 28). Esta educación enlaza de manera directa con los preceptos católicos que tanto destacaban en las religiosas españolas, las cuales aprendieron a exagerar su humildad para demostrar su falta de orgullo y vanidad. Para Grace (y su madre) era fundamental permanecer en humilde silencio reflexionando sobre las maneras de mejorar sus fallos. De hecho, a menudo expresa esa humildad necesaria para regirse en la vida a lo largo de sus textos, como por ejemplo en cierta ocasión en la que expresa: “[...] have had most experience of mine own weakness, ignorance and unworthiness, ever humbled under the hand of God who hath my greatest comfort” (Pollock, 1993: 25). Estos desprecios y expresiones de humildad se pueden recoger especialmente en los textos de sus meditaciones, como por ejemplo cuando clama al cielo que, por sus faltas, su corazón merecería ser condenado:

“Oh, my stubborn and crooked heart, weaker and much worse than my corrupt and sinful flesh. Also I have lifted my hands unto God with an earnest motion of my heart likewise to be lifted up unto God, but it had no power to effect the same! Oh my senseless and unapt heart towards God, more worthy to be condemned than the other members of my mortal body.” (Pollock, 1993: 74).³¹²

Sin embargo, es destacable que, a pesar de ser la humildad una característica ampliamente compartida (al menos en cuanto a la expresión escrita) por la mayoría de los fieles católicos, Grace Mildmay considera que la fe católica romana es arrogante, orgullosa, presuntuosa. Por el contrario, su fe, la anglicana, es la perseguida, la verdaderamente humilde, la que vive de acuerdo con las enseñanzas de Jesús. De esta manera es como ella indica que se puede distinguir la verdadera Iglesia (la suya) de la falsa.

“To discern betwixt the true church and the false church. Whereby our faith may be strengthened and increased and our understanding enlightened to discern: the truth from lies, the true and spiritual church from the false church and synagogue of Satan, and the persecuted church from the persecuting church, and the meek, humble and lowly church

³¹² Grace Mildmay insiste en varias ocasiones sobre el menosprecio de su corazón, expresando cómo este es insuficiente para el Señor, oscuro y sucio. Por ejemplo: “But how should I bring a faithful heart to the Lord's table, when my heart hath no goodness itself, a loathsome heart, full of all filthiness, and abominations, prone to all iniquity. A heart of darkness like the darkness of Egypt, even a very sink of sins, which I cannot express, but God searcheth the depth thereof and knoweth the same.” (Pollock, 1993: 77).

according unto Christ Jesus, from the proud, presumptuous and arrogant church of Antichrist, from the tyranny whereof the Lord deliver us.” (Pollock, 1993: 70-71).

Así, Grace deja clara la lucha patente en esos momentos por la religión en su país. Un tema delicado que todavía acarrea sentimientos radicales y encontrados sobre la pertenencia y la identidad de unos y otros. Aunque lo cierto es que, en las cartas de las también anglicanas Meryell Littleton y Anne Bacon³¹³, no se localizan esos tan enfatizados rasgos de humildad a los que tanta relevancia otorga Grace Mildmay.

Por su parte, en el lado de las mujeres católicas (tanto de antes como de después de la Reforma), sí se suelen localizar esas expresiones de humildad prescriptiva que se ha podido leer también en el caso de las mujeres españolas. Es el caso, por ejemplo, de Elizabeth Cressener cuando se califica “indigna gobernadora”: “Elizabeth Cressener, prioress of the monastery of Dartford, the which hath been this forty-nine years unworthy governor of this poor hose” (Everett, 1846: 265). También la abadesa Joanne Berkeley demuestra su humildad y su condición de inferioridad en el agradecimiento a su amiga:

“I have (though altogether undeservedly) received the token of your great favour & nobly minded bounty, which as my unknowingness & want of merit had no cause to expect; so I must & do acknowledge it merely to proceed from your honourable & virtuous disposition which is facilely moved to most pious and heroical actions, for tending to so high an end as the edifice of Gods house.”³¹⁴

También religiosas como Mary Vavasour quien, para conseguir que se escuchen sus quejas apela directamente al arzobispo, escribiendo desde la humildad y la sumisión, como por ejemplo: “I rest most humbly and wholly submitted to what soever your grace shall be pleased to ordane”³¹⁵ y de nuevo en otra ocasión, tras haber sido elegida abadesa, aprovecha para expresar su indignidad: “In dutiful acknowledgement of the great goodness of our Blessed Lady towards my extreme unworthiness” (Bowden, 2012: 361). De la misma manera, la abadesa Mary Percy firma sus cartas como “indigna abadesa”, “muy humilde y obediente hija” y diversas variaciones de las mismas fórmulas.

³¹³ Si bien Anne suele expresarse “humildemente”, sus expresiones son más bien fórmulas de educación y cortesía que auténticos sentimientos de humildad.

³¹⁴ BL. Add MS 33588. Fol. 56.

³¹⁵ *RECIRC*. Translation of 'Marie Vavasour [in Brussels] to [Jacobus Boonen], 8 April 1623'. [Consultado 1/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/sources/source/788>].

Por último, Mary Ward, que se había educado en la fe católica, descubriendo en su juventud su vocación religiosa, ruega al Señor que le explique por qué la ha elegido, dejando clara su humildad y sumisión desde la creencia del desmerecimiento:

“What had I ever don to please the? Or what was ther in me whearwith to serve thee? Much less could I ever deserve to be chosin by thee. [...] My Jesus forgive me. Remember what thou hast done for me, and wheather thou hast brought me; and for this excess of goodness, and love let me noe more hinder thy will in me.” (Kenworthy-Browne, 2008: 113).

Precisamente en casa de Lady Grace Babthorpe, con quien estuvo alojada durante una temporada en su juventud, es donde ella descubrió su vocación, en parte gracias a la gran virtud de esta devota señora. Allí, ella destaca que había procurado actuar con gran devoción, realizando muchas oraciones vocales, intentando aproximarse a los sacramentos con la debida preparación, y hacerlo todo con modestia y humildad, lo que, reconoce, es lo que más le costó durante gran parte de su vida:

“This lady was of more then ordinary vertue, and all things in her howse so well ordered for the service of God, as led me by degrees to begin to serve him. [...] I had much sensible devotion, and sayd many vocall prayers, was carefull to come with due preparation to the sacraments (according to my scill at that time) very carefull of modesty in which both then, and for divers years after I was several times solicited to falle.” (Kenworthy-Browne, 2008: 113).

Todas estas virtudes eran ejercidas desde un profundo sentimiento de sumisión y obediencia, manifestado de manera habitual, igual que hacían las religiosas españolas. En el caso de la abadesa Mary Percy, en sus cartas dirigidas al arzobispo, frecuentemente expone su propia opinión o incluso sus consejos, pero siempre desde una clara posición inferior, declarándose en fiel obediencia: “de su reverencia, hija bien obediente” (“de vostre Reverence fille bien obeissant”)³¹⁶. Así mismo, aprovecha en sus comunicaciones para procurar fomentar el sentimiento de obediencia que, a ella, como superiora, le debían sus monjas. Es el caso de una de las cartas escritas al arzobispo Jacobus Boonen en 1630. En ella, Percy le escribe para aconsejarle y dar su punto de vista sobre una petición que le había realizado una religiosa del convento, dame Barbara. Aunque no especifica en qué consiste la petición, sí aclara que el concedérselo iría contra los estatutos, contra su autoridad, contra el confesor y, además,

³¹⁶ *RECIRC*. Mary Percy [in Brussels] to [the convent’s Visitor?], 8 September 1621. [Consultado 1/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/2189>]

aumentaría los conflictos internos del convento. Por todo ello, aconseja al arzobispo responder a la monja, obligándole a obedecer a sus superiores (y consecuentemente negarle su petición). Se observa así a una Percy preocupada por el mantenimiento de su autoridad ante los continuos conflictos internos y sublevaciones de sus religiosas dentro del convento:

“Ne doubtant pas que vostre Seigneurie Illustrissime sera importuné en la cause de D Barbara de luy accorder ce qu’elle desire, ce que a mon advise (me soubmetant toutefois tousjours a le vostre) ne pourra pas estre sans prejudice de nos statutes qui sont expressement contraire, au prejudice ausi de mon autorité, de la reputation de nostre Confesseur ny sans augmenter la trouble disordre et inquietude de nostre congregation. C’est pourquoy je supplie treshumblement vostre Seigneurie qu’elle pourra recevoir un tel resolution de vostre Seigenurie Illustrissime qui pourra conserver et l’une et l’autre, et qui sera quasi le meilleur pour l’ame de ceste pauvre devoye, c’est a dire d’obeir a ses superieures selon les statutes”³¹⁷.

Por su parte, las misivas de Mary Vavasour demuestran con claridad la necesidad y dependencia de la figura del guía espiritual. En 1629 se queja al arzobispo de Malinas de que está cansada de vivir sin consuelo o dirección espiritual (ante la problemática surgida en ese convento sobre la asistencia de confesores jesuitas), pues eso precisamente ha sido la causa de la pérdida de muchas almas. Por ello, al no sentirse con paz interior ni seguridad, llega a solicitar salir del monasterio:

“Par le quell occasion Je confesse que je suis las de vivre en tel manier, sance consule, ou direction spirituelle, le quelle ^^ este le perdition de baucoupt d’Ames en Religion, et ausi le fort grand interieur difficulties que je suffre tousjours, me rendre en grand peur de danger.”³¹⁸

Varios años después, Mary Vavasour se queja de los padres benedictinos, superiores de su propia orden, pues desea que sea un padre seglar el que atienda al monasterio. Según ella, los padres benedictinos no fomentan sus estatutos y reglas (como la de la pobreza) y no imparten doctrina religiosa.

“ [...] et suffruisans les Novices d’un facon differante et de tout contraire a nos saintes coustumes, tant au temporel que spirituel, contre la practique de la St pauvrele. [...] car

³¹⁷ *RECIRC*. Mary Percy [in Brussels] to [Jacobus Boonen], 18 March 1630. [Consultado 1/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/sources/source/724>]

³¹⁸ *RECIRC*. Mary Vavasour [in Brussels] to [Jacobus Boonen?], 14 February 1629. [Consultado 1/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/1845>]

despuis la venue icy des dicts Pers nous n'avons jamais entendu ni sermons in Cathecisme, ni explication de nostre St Regle, ni en Verite un mot de Dieu.”³¹⁹

En una carta, Vavasour llega a pedir al obispo que considerara la pertinencia de visita de un confesor extraordinario, pues ya habían pasado más de 4 meses desde su última visita: “Ainsie vostre Seigneurie Illustrissime plaira de Considerer qu il ya plus que 4 moys depuis que nous avoit Confesseur Extraordinair”³²⁰.

En definitiva, estas misivas de las monjas benedictinas, a pesar de haberse escrito en su mayoría durante un grave conflicto que afectaba al orden y gobierno de su convento, demuestran la necesidad de las religiosas de disponer de guías adecuados para sus almas, de confesores con los que poder sentirse libres de confesarse, pero también que les impartieran doctrina y les mostraran el camino correcto. Algo que algunas de las monjas de Bruselas echaban en falta.

Sin embargo, en el mundo protestante, la figura de un acompañamiento espiritual por un guía y confesor cercano, con el que mantener una relación estable de confianza, no era común. Grace Mildmay, ante la falta de confesor, refuerza el papel del marido en el hogar como figura de autoridad. Ella ofrece en su escrito consejos para el buen comportamiento de los casados. En el caso de las esposas, ella insiste en la idea de que deben estar sometidas a sus maridos, reforzando la idea patriarcal del marido como “cabeza” de la mujer, comparándolo con la Iglesia sometida a Cristo: “let wives submit themselves unto their husbands as unto the lord. For the husband is the wive’s head, even as Christ is the head of the church and the son is the saviour of his body. Therefore as the church is in subjection unto Christ, even so let the wives be to their husbands in every thing” (Pollock, 1993: 44).

No obstante, a falta de un guía espiritual institucional, las mujeres dentro de sus hogares se convirtieron en los principales ejemplos religiosos, tanto para su prole como para su servicio doméstico. Como hemos visto anteriormente, Grace, cumpliendo con lo expresado en las epístolas de san Pablo, es la encargada de la educación religiosa de su hija y nietos, motivo por el que les deja sus escritos cargados de consejos sobre lo que deben y no deben hacer para regirse correctamente en la vida como cristianos. Así, también Anne Bacon utiliza su

³¹⁹ *RECIRC*. Marie Vavasour [in Brussels] to [Jacobus Boonen?], 11 November 1650. [Consultado 1/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/sources/source/944>]

³²⁰ *RECIRC*. Maria Vavasour [in Brussels] to [Jacobus Boonen?], 7 August 1653. [Consultado 1/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/sources/source/911>]

correspondencia para aconsejar a sus hijos, Anthony y Francis Bacon, acerca de la manera correcta de llevar un hogar y cómo ser un buen cristiano.

Al contrario de la acostumbrada inseguridad mostrada por las religiosas españolas, sobre todo en lo que se refiere a la doctrina, Anne, reivindica su absoluta seguridad en sus palabras y reafirma lo correcto de su doctrina: “: “Read not my lettres ether scoffingly or carelesly, which hath ben used to much. For I humbly thank God I know what I write and cownsell” (Anne Bacon, 2014: 117). Ella se preocupa a menudo por guiar a sus hijos en la vida cristiana, y también les aconseja constantemente sobre en quién o quiénes confiar y en quienes no hacerlo. En cierta ocasión, escribe a su hijo Anthony que el día que ella falte, él tendrá que aprender a dilucidar estas cosas por sí mismo con la ayuda de Dios, dejando claro su papel de guía en la vida: “When I am in heaven, do as God shall gwyde yow, but known nawghty persons use not, nor enterteyn not for eny tattler. Experience wyll teach yow to your cost, I warrant yow, yf yow be hasty that way” (Anne Bacon, 2014: 144). Entre otras cosas, aconseja a su hijo Anthony a ir a la iglesia, rezar y atender el sermón para comprender mejor la palabra de Dios y así saber cómo regirse en la vida de una manera complaciente a los ojos de Dios³²¹.

Anne está convencida que ella, como cabeza de familia (tras la muerte de su marido) debe marcar el buen ejemplo, no solo sobre sus hijos, sino también sobre sus criados, por lo que se preocupa de que todos sus empleados del servicio tengan también una correcta formación religiosa y acaten los preceptos de su religión. En cierta ocasión, por ejemplo, se lamenta de que algunos de sus hombres de servicio se pierdan los ejercicios religiosos del día siguiente y expresa su intención de marcar ejemplo al llevar a la iglesia junto a ella a sus criados: “I am sory my men must loose the exercises of religion for carieng to morow. And besyd I am bownd to have my servants to go to the howse of God with me. For goode example too” (Anne Bacon, 2014: 112). También en otra carta, Anne expresa claramente su firme creencia de que el cabeza de familia (sea ella en su casa o Anthony en la suya) debe determinar el buen ejemplo cristiano mediante los ejercicios religiosos, rezando mañanas y noches y dejando a los criados poder dedicar ese tiempo a sus ejercicios también: “Let your servaunts

³²¹ “I wolde advise yow went sometyme to the French Church and have there (and bash not your necessaries for warmeth) to heare the publick preching of the worde of God, as it is his ordinance, and arme so with prayour. For understanding it maketh the goode hearers wyse to God and enableth them to discern how to walk in their worldly vocation to please God and to be accepted of men in dede, which God grant to yow both.” (Anne Bacon, 2014: 225).

and hole howse exercyse godlynes with prayours and psalmes reverently, morning and evening” (Anne Bacon, 2014: 144).

Anne no solo aconsejó a sus hijos e intentó inspirar a sus criados con su buen ejemplo, también quiso hacerlo con diferentes personalidades con las que se comunicaba, como el Conde de Essex, al que le escribe largas cartas aconsejándole sobre la correcta manera cristiana de vivir. Como, por ejemplo, en una carta escrita en diciembre de 1595 en la que, basándose en las Escrituras, Anne le explica lo que no debe hacer como buen cristiano (ante cierto escándalo que se había levantado en torno a su persona)³²².

En definitiva, la necesidad de la figura del guía espiritual se extiende por la mayoría de personas de los territorios cristianos, aunque con las diferencias expuestas. Sin embargo, una característica compartida por todos ellos es el comportamiento de obediencia (al guía o confesor), resignación y abnegación cristiana.

La anglicana Meryell Littleton evidencia esa resignación cristiana en su correspondencia en la carta que escribe a su tía Lady Knyvett en 1611, cuando comenta que empieza a sufrir los achaques propios de la edad, enfermedades que se resigna a recibir, pues todo lo que le envíe el Señor, incluso la muerte, será correcto.

“[...] my body now growes unfott for wanting upon any little cold heeringe health, w[hich] is a great troble unto me, but welcom [*borrón*] the infirmatyes of age, and all eles that the Lord seeath fitt to lay upon me. I beseech Him the may make me fitt and ready for him. The ar my porssyon in this world. I see sorrowes, debtt, shwtes in the lawe in sum mesiore still attend me. I trust it is to kepe me in obedience, for to soone, o Lord Jesus!, shold this sinfull flesh of owres forget thee, if in this world we enjoyed but in sum measure the delightes of it.”³²³

³²² “For I protest to your Honour that those words (‘a terrible swearer’) did so terrefye me in your behalff, whose godly encreasinge a nomber fearing God do hartely desyre, that my mynde cowlde not be well qwieted, till I had committed ^it^ thus in scribling to your Honour, my deere Lorde, and licence me, I pray yow withall, to add these few textes for your remembrance, being diverse wayes drawn to forget” (Anne Bacon, 2014: 237).

³²³ BL. Egerton MS 2715, fol. 129.

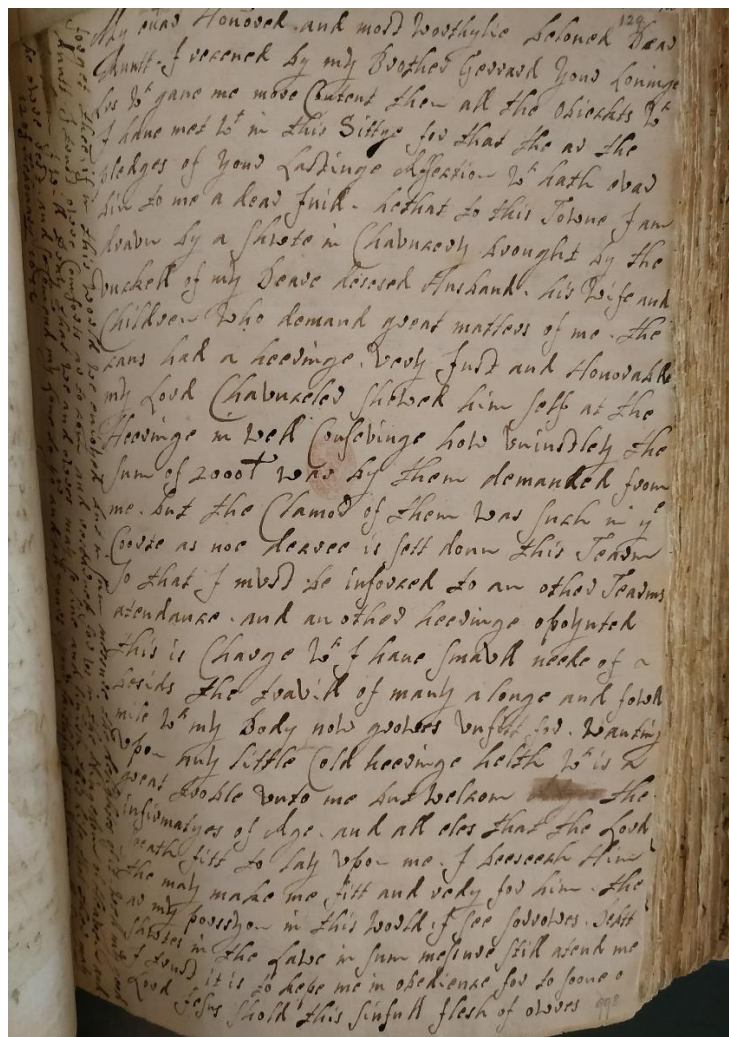


Figura 4. Carta de Meryell Littleton a su tía Lady Knyvett. BL. Egerton MS 2715, fol. 129.

También Grace Mildmay se hace eco de esa actitud de cristiana abnegación. Ella explica en su autobiografía los numerosos acontecimientos adversos que había vivido en su vida, siempre respondiendo ante ellos con una gran contención y resignación cristiana. Desde su juventud explica todos los acontecimientos negativos vividos, como cuando se le asigna el marido con quien se iba a casar (Anthony Mildmay) y este no desea casarse o, después, cuando su suegro no les concedió suficiente para vivir cómodamente, solo una pequeña pensión anual para gastos. Durante su matrimonio, su marido a menudo la dejaba sola y, a pesar de que muchas mujeres la animaban para ir a la corte y asistir a fiestas y eventos, ella elige no dejarse llevar por el ocio y, en cambio, quedarse en casa de su suegro, donde Dios la había puesto. De esta manera, ella demuestra la gran resignación cristiana de una vida dedicada a Dios y no al placer, que ella prefiere (y de la que se siente orgullosa) antes que arriesgarse a verse tentada por el mal:

“Mine answer was that God had placed me in this hose and if I found no comfort here, I would never seek it out of his house and this was my certain resolution. And as I gave myself wholly into God, in the sincerity of my heart; so he received me graciously and preserved me in safety and diverted and prospered me in all my ways, and left me not comfortless but put into my mind many good delights wherein I spent my time almost continually” (Pollock, 1993: 34).

Por su parte, la abadesa Mary Percy también describe su resignación cristiana cuando reconoce haber sufrido desconuelos en su monasterio de Bruselas a causa de los conflictos vividos, pero al mismo tiempo expone que desea someterse a la voluntad de Dios y poder sobrellevar sus penas con la inspiración del ejemplo divino de Cristo en el Calvario (es decir, ser ejemplo de resignación ante los sufrimientos que le envía el mismo Dios):

“True it is Sir that they have been great afflictions which I have endured these past years and which I still greatly feel, although in everything I desire to submit and conform to the will of God who is our salvation, and to comport myself in my afflictions and crosses according to the example of patience which is shown us on the hill of Calvary, to which end I again very urgently request the assistance and participation of your holy sacrifices, and devout thoughts and remain in Jesus” (Arblaster, 1996-7: 522).

En este fragmento, además, se puede apreciar otra de las características propias de la religiosidad del momento, la religiosidad cristocéntrica, centrada en la reflexión sobre el sacrificio de Cristo y su salvación. Mary desea comportarse en la vida siguiendo el ejemplo de Jesús en el Calvario, aceptando sus aflicciones estoicamente. De la misma manera, Mary Ward también escribe en su autobiografía una oración de agradecimiento al Señor en la que demuestra su humildad y sumisión por haberla elegido y en la que recuerda el sacrificio de Cristo por su salvación: “My Jesus forgive me. Remember what thou hast done for me, and wheather thou hast brought me; and for this excess of goodness, and love let me noe more hinder thy will in me.” (Kenworthy-Browne, 2008: 113). De esta manera se observa cómo el sacrificio de Jesucristo es ensalzado como ejemplo y como motivo de alabanza, pues era la demostración final de Dios para la salvación de las almas de los hombres.

A pesar de los conflictos doctrinales, también el mundo protestante recuerda este episodio de las Sagradas Escrituras como fundamental para lograr la salvación final de las almas. Además, tras haber eliminado el culto a santos y vírgenes, la veneración y recuerdo de Jesucristo se vio especialmente reforzado. Anne Bacon, por ejemplo, explica en la carta

prefacio “a su buen lector”, escrita para su traducción de los *Sermones* de Bernardino Ochino (publicado en 1548), que en el texto de los sermones se informaba del sacrificio que había realizado el Salvador Cristo para poder dejar a los cristianos entrar al paraíso: “Other two have I also translated, whych enforme us of the true workes that God requireth of us, and the way to go to heaven, and that our saviour, Christ Jesus, hath by hys most precieuse death purchased for us paradise with out our deservynges” (Anne Bacon, 2014: 52). Se observa así la consideración y relevancia de la figura de Jesucristo como salvador de las almas, tanto para los católicos como para los protestantes.

De esta forma, siguiendo el ejemplo de Jesús en el Calvario, las mujeres devotas debían demostrar estar predispuestas para el sacrificio, incluso en el ambiente protestante. Anne Bacon, a diferencia de las mujeres católicas que sí podían llegar a ejercer mortificaciones, no desea infligirse castigos corporales, pero sí agradece a Dios los tormentos que le envía en forma de enfermedad, pues considera que la mortificación en vida sirve para estar preparada para otra mejor. Así, escribe a William Cecil en mayo de 1595:

“I came hether to take a litle cownsell for my much disordred body synce my quartan³²⁴, sondry weyes to ease some payns, diverse at this present and not able to go but with payn in one of my feete and other wyse. I have great cawse to acknowledg the mercy of God towarde ^me^ in granting me tyme and meanes to more mortification, which by his grace I besech him I may dayly ^endeavour^ to be better and better prepared for a better lyffe.” (Anne Bacon, 2014: 218).

En el ámbito católico también se encuentra esa forma de sentir que encuentra los problemas vitales, enfermedades y otras aflicciones como de “bendiciones” que les enseñan el espíritu de sacrificio y les dirigen hacia la gracia de Dios. Así, Mary Vavasour, hablando sobre su monasterio, haciendo referencia a los conflictos vividos, explica: “This holy hows had both blessings and Crosses which are often times the greatest blessings.” (Rumsey, 1909: 4).

Sin embargo, es Mary Ward la que, de manera más explícita, habla sobre el espíritu de sacrificio y mortificación como comportamiento deseado al que aspirar y con el que regirse en la vida. Siendo muy joven y viviendo en la casa de Lady Babthorpe, ella descubrió su vocación gracias en parte al ejemplo virtuoso de la señora, pero también a sus conversaciones

³²⁴ Fiebres cuartanas.

con una criada llamada Margaret Garret, mujer también de gran virtud³²⁵. Esta muchacha le contó en cierta ocasión la historia de una monja que, faltando a las directrices de su orden, perdió su virginidad y se quedó embarazada. Como consecuencia, esta monja había tenido que sufrir durante años castigos humillantes como postrarse en el suelo en la puerta de la capilla o del coro para que sus compañeras pasaran pisándola por encima de ella. Gracias a esta historia Mary se da cuenta de lo diferente que es el mundo corriente (“el siglo”), donde una falta a la decencia y a las normas no se castigaba con tanta severidad ni tampoco se fomentaba la virtud con tanto ahínco y, así, se despierta su vocación religiosa, de manera que ya ningún placer mundano (ni ningún casamiento) le satisfarían³²⁶. Es decir, lo que le atrae de esta historia es precisamente la gran disciplina religiosa y el ejercicio de la virtud.

“I emediatly conceived a singuler love, and esteem of religious life, as a sanctuary whear all might and must be holy. And having throw Gods meer goodnes as yett noe prepossession of worldly affections, he gave me at that instant such a desire never to love anie but him [...] yf one man should, or could be indued with the excelences of all men together; yt wear unpossible for me to content my self with the election of so little a good” (Kenworthy-Browne, 2008: 114).

Durante su estancia en casa de la devota Lady Babthorpe practicó la oración, ayunos, mortificaciones y actos de humildad, exhibiendo un gran respeto a su confesor, para poder demostrar y cumplir con su vocación religiosa:

“I practised much prayer, some few fasts, and some austerities and internal and external mortifications [...] and acts of humility, such as that to those who did not know me, I appeared to be one of the domestics of the house. I showed much respect to my confessor and used daily to thank God for having given me such a one” (Kenworthy-Browne, 2008: 122).

Años después, siendo ya adulta y tras su decepcionante paso por las clarisas de St. Omer, decide fundar un monasterio de clarisas inglesas en Gravelinas, donde intentó cumplir con sus obligaciones de manera fervorosa y con prontitud, ya que Dios la había llamado para ser de las primeras clarisas. No debía mostrar ingratitud siendo de las ultimas en la correcta

³²⁵ “I lyked to keep company most with thos of the howse that I thought to be most virtuous; amongst whom there was espetially one, a maide of great vertue [...] for by some speeches of hers I found my self first moved to love a religious life” (Kenworthy-Browne, 2008: 114).

³²⁶ “Ans I am perswayded one principall means of my continuance hath byn the little satisfaction I could take in anie worldly contentment” (Kenworthy-Browne, 2008: 115).

observancia. Es decir, se exigía mucho para cumplir con todos los preceptos de la austera regla, llegando a practicar mortificaciones sobre sí misma³²⁷.

Sin embargo, cuando finalmente decide no profesar en el convento, ella explica las estrictas condiciones del monasterio, afirmando que, en efecto, le había costado adaptarse a la austera vida de las clarisas, llegando a admitir que, durante el tiempo que pasó allí, el hambre no le dejaba dormir. De esta forma explica los sacrificios que las monjas realizaban como parte de sus órdenes diarias:

“In that monastery they live with great strictness: they never eat meat even when ill, their food is poor in quality, and they never eat more than once a day, except on the day of the Nativity of our Lord. They sleep on straw mattresses; instead of linen, rough, coarse cloth is worn; what may be called continual silence is kept; they rise at midnight, say the Divine Office, and always make an hour of mental prayer after Matins before returning to rest. For my part, during the whole of that year, I slept rarely more than two hours during the night, from the hunger I felt” (Kenworthy-Browne, 2008: 138).

Tiempo después, tras renunciar a la vida como clarisa y volver temporalmente a Inglaterra para poder ayudar a los católicos, declara tener una visión de Dios en la que le dice que su destino no es profesar³²⁸, por lo que ella, siguiendo la voluntad de Dios, decide no entrar en ningún convento. Aun así, realizó votos propios como el de castidad, convirtiéndose así en una beata. Como signo externo de su resolución y para demostrar su compromiso con la fe, aun a pesar de no haber profesado oficialmente en ningún convento, decide mortificar su cuerpo de diferentes maneras, como por ejemplo llevando una vestimenta de arpillera y realizando diversos “castigos corporales”:

“As a testimony and sign that my mind and will were totally to do his without exception, I put on a haircloth, which I have forgotten for how long a time I wore, but I believe for some continuance, for I well recollect through this and other corporal penances done for this end during the months that I remained in England” (Kenworthy-Browne, 2008: 139).

En definitiva, gracias a estos fragmentos de su vida, se puede observar cómo Mary Ward sí fue fiel a su compromiso con el sacrificio. Desde su tierna juventud en la que aprendió la

³²⁷ “I was obliged to do violence to myself in performing that which was my duty” (Kenworthy-Browne, 2008: 135)

³²⁸ Antes de partir para Inglaterra había prometido a su confesor profesar como carmelita llegado el momento. Esta visión, es conocida como “the Glory Vision” y en ella Dios le comunica que su vocación no era la de profesar en la Orden de santa Teresa, sino que habría otro destino que serviría para más gloria de Dios.

necesidad de regir su vida con rigurosa severidad, hasta su madurez, en la que continuó perfeccionando y ejerciendo sus mortificaciones y castigos como muestra de su compromiso con la fe. Por lo tanto, es evidente que esta forma de vivir la religión, es decir, ese espíritu de sacrificio, sí era observado por las mujeres cristianas inglesas, especialmente las católicas que podían recurrir a castigos y mortificaciones corporales. Es cierto, sin embargo, que, aun habiendo pruebas del fomento del espíritu de sacrificio entre los testimonios analizados, ninguna de las manifestaciones (exceptuando tal vez la de Mary Ward) llegan a expresar el nivel de mortificación implacable y severo observado a veces en las católicas españolas.

6.2.3. Emociones y sensibilidades

Como se ha señalado, el espíritu de sacrificio, compartido en general por los fieles cristianos de uno y otro bando, se relaciona de forma directa con la conciencia del pecado. Entre las mujeres inglesas, tanto protestantes como católicas, el concepto del pecado y el miedo a ser condenadas sigue siendo parte fundamental de sus vidas, en torno al cual gira su concepción de las personas. Se puede captar a menudo la angustia que ofrecería esa visión de la mujer cristiana que se sabe pecadora y que necesita demostrar arrepentimiento. Sin embargo, las mujeres protestantes se encontraban con la ausencia de la importante figura del confesor y las penas y castigos con las que las católicas intentaban suplicar la expiación de sus pecados. Por este motivo, Anne Bacon recomienda a menudo a sus hijos vivir en el temor a Dios: “God bless yow both and geve yow upright mynds to live in ^his^ feare and walk in his truth” (Anne Bacon, 2014: 117) y también mantenerse alejados del mal y el pecado: “The blessing of God be with yow; kepe yow from sinn and evel” (Anne Bacon, 2014: 176). Consejos que les ayudarían a vivir una vida cristiana alejados del pecado.

También Grace Mildmay escribe sobre la gran importancia del arrepentimiento, que considera fundamental para que Dios tenga piedad. Al igual que hemos podido observar anteriormente con la importancia que Grace les daba a las buenas obras y a actuar con virtud cristiana, aquí se observa el gran valor que ofrece también al arrepentimiento, doctrinas consideradas a menudo más propias del catolicismo, pues influyen de manera directa en la potencialidad de salvación de los cristianos que los protestantes en principio no compartían. Para los protestantes la salvación no dependía de las personas, no se podía ganar mediante un recto comportamiento, pues era Dios con su gracia quien elegía a las personas que se iban a salvar desde su nacimiento. Ninguna acción o manera de actuar de las personas en el mundo

mortal las podía hacer merecedoras de salvación si ese no era ya su destino. Sin embargo, para Grace, que está segura de pertenecer al grupo de los salvados, las buenas obras y el auténtico arrepentimiento son fundamentales para vivir en la gracia de Dios. En sus *Meditaciones* establece la importancia del arrepentimiento:

“Repentance cometh first of the grace of God, {secondly of the word of God's calling and warning, thirdly, of the faith of the word). Without the which faith, there is no true spiritual body repentance. And this is true repentance that every man {according to these exhortations and examples} do acknowledge his sins, and be heartily sorry for that he hath sinned that he do amend and change his mind and the manners of his evil life, and turn unto God, believing his promises, asking and hoping for mercy. And then, upon his true repentance, the Lord will show mercy to the penitent.

For thus said the Lord: when I say to the wicked 'Thou shalt surely die'; if he[will] turn from his sin and do that which is lawful and right, he shall surely live, he shall not die³²⁹. None of this sin that he hath committed shall be mentioned unto him. He hath done which is lawful and right, he shall surely live” (Pollock, 1993: 74).

Además, afirma que siempre confesaba sus pecados, que le alejaban de Dios, porque cuanto más se inclina una persona a la virtud, más peligro había de que el mal o el demonio le persiguiera para tentarle.

“Also every day I [...] practised my voice in singing of psalms and in making my prayers to God and confessing my sins, which were ever ready to meet me in every thought and to turn me away from God and from all goodness. For the more a man inclineth himself to virtue and to depart from evil, the greater will be his temptations and idleness is the devil's opportunity.” (Pollock, 1993: 34-35).

Por tanto, para Grace, el arrepentimiento verdadero y de corazón (la contrición) seguía jugando un papel fundamental en el cumplimiento de los preceptos cristianos y era necesario para llevar una vida acorde con la verdad de Dios, apelando a su misericordia. Lo cierto es que, para los protestantes, la incertidumbre acerca de quiénes eran los salvados y quiénes no, hizo que intentaran vivir un modo de vida respetable, virtuoso, justo y ejemplar para poder ajustarse al comportamiento que tendría una persona que potencialmente había sido elegida para la salvación, pues una persona condenada no debería ser capaz de llevar ese tipo de

³²⁹ Ezequiel, 18: 21.

vida. Así que, si bien los méritos terrenales no podían “comprar” la salvación, sí podían demostrar que ese era su destino latente.

Por su parte, la católica Mary Ward manifiesta con frecuencia en su autobiografía la conciencia tan propia del catolicismo que resaltaba el papel de la mujer como pecadora. Mary capta en sus lecturas (y coincide en su opinión) que el egoísmo y la vanidad son actitudes propias de las mujeres, que solo sabían hacerse bien a ellas mismas. Por ello, ella lucha contra esa inclinación queriendo entrar en la orden más estricta y solitaria que pudiera encontrar. Así, con sus palabras se suma a la creencia de que la mujer no sabía dirigirse por sí misma sin que sus impulsos fueran controlados, pues era pecadora por naturaleza: “I was resolved within myself to take the most strict and secluded, thinking and often saying that as women did not know how to do good except to themselves (a penuriousness which I resented enough even then) I would do in earnest what I did” (Kenworthy-Browne, 2008: 122).

Mary aprovecha sus escritos para recordar todas las formas posibles en las que ofendió a Dios durante su infancia y juventud, reconociendo sus pecados, que nunca llegaron a ser especialmente graves debido a la gracia de Dios, que la acompañaba. Por ejemplo, viviendo en casa de sus abuelos conoció a una pariente suya de edad similar, Alice Wright, la cual, junto a su dama de compañía, se dedicaba a mal influenciar a Mary para tomar malas decisiones que iban en contra de las rígidas normas cristianas³³⁰. Mary agradece a Dios que no se viera perdida por la ruina de Alice, cuyas malas decisiones la acompañaron en la vida:

“This my lacke of vertue disposed me yf occasion had byn offered for vice, and the company of my kinswoman might have afforded means, and supposing my fale my bashfullnes, was such as that in all lykelyhood I should have committed a greater sinne then before by concealing what was done and past. O my God in what state had I now bein yf you had not don all.” (Kenworthy-Browne, 2008: 109).

Mary declara que fue Dios quien le ayudó a alejarse de esas malas influencias y no caer en la tentación del mal, a lo que la predisponía su falta de virtud, reconociéndose así pecadora sin remedio. Para demostrar esa falta de virtudes describe las formas en las que ofendió a Dios durante su juventud como, por ejemplo, cayendo en prácticas supersticiosas, como

³³⁰ “I saw her with the help of her woman doe many things which I knew to be not well, she lykewyse made me of her councell in most of her intentions, and desires which yf gods goodness, and providence over me had not byn so very great might have done me much harm. I accompanied her in several actions which wear not good” (Kenworthy-Browne, 2008: 108).

haber ido a que le adivinaran su fortuna, ayunar el día anterior a santa Agnes³³¹ o usar la técnica de la adivinación con un cedazo y unas tijeras. Todo lo relatado sucedió antes de cumplir ella los 10 años, aun así, Mary insiste en que durante ese tiempo no hizo nada bueno, resaltando todos los errores que le atormentan, sin encontrar atenuantes, a pesar de su corta edad. Así, Mary insiste en reconocer sus continuos pecados y su ingratitud ante la bondad divina, sentimiento también generalizado entre las mujeres católicas españolas: “And notwithstanding my many sins, infinite ingratitude, and most evil correspondence to so many graces received from that time until now [...]” (Kenworthy-Browne, 2008: 124).

Ya siendo adulta, Mary ve crecer en ella el espíritu de sacrificio y practica el arrepentimiento, sin embargo, este era un tema delicado que la alejó de su confesor, el jesuita George Keynes. En su texto comenta que, durante su época de fundadora en Gravelinas, sufrió un período de “aridez” espiritual, viéndose privada de la asistencia divina (tópico de las autobiografías y hagiografías de religiosas católicas del Barroco). Ella achaca esta aridez, en parte, a las diferencias con su confesor, con su forma de guiarla mediante consejos que pretendían infundirle el temor a Dios y a su juicio, y un gran odio sobre sí misma, algo con lo que ella no estaba de acuerdo. Aduce a continuación los motivos de ese cuestionamiento a su confesor: ella no podía temer el juicio de Dios y la condena del Infierno porque estaba resuelta a no cometer actos con los que condenarse (es decir, pretendía seguir la vida cristiana de perfección espiritual); y no podía odiarse a sí misma, pues se amaba demasiado. Por tanto, para Mary, la vía del miedo, el odio y el autodesprecio, tan fomentada en la religiosidad española, no funcionaban como vía de perfección:

“This Father was truly of great goodness of life [...] but he guided my conscience entirely by the way of fear; for instance that I ought to hate myself, to fear the judgements of God, to tremble at the pains of hell, in all of which I was most inapt. As to the first I could not sensibly hate the enemy of all good, much less myself, whom I loved far too well. [...] Hell I was resolved, by the assistance of God’s grace, never to merit [...] Finding myself so differently disposed from what he required, and which I therefore with all diligence sought to be, was, I believe, in a great measure the cause of that aridity and those doubting thoughts” (Kenworthy-Browne, 2008: 133).

³³¹ Práctica supersticiosa habitual en la época llevada a cabo con el objetivo de conocer la identidad de la persona destinada a casarse con ella en el futuro, que declara haber realizado precisamente movida por el ejemplo de su pariente Alice Wright.

La conciencia del pecado y la necesidad de arrepentimiento implicaban así un miedo al mal que les pudiera arrebatarse la salvación, así como miedo al demonio y a sus posibles tentaciones. La abadesa Mary Percy, en una de sus cartas dirigidas a Philippe Chifflet³³² en la que trata sobre los complicados conflictos internos que había vivido en su monasterio de Bruselas, comenta que había sido el mismo demonio el que había provocado esas dificultades, pues era el enemigo de la fe y sobre todo de aquellos que buscaban la perfección, como era el caso de las monjas. Es decir, atribuye a la acción del mismo demonio el problema de la división interna sufrida en su convento: “For the devil, common and adjudged enemy of all the faithful, but especially of those who aspire to perfection, as do all Religious, sowed such discord, dissension, and misinformation in the said Convent that not only the Abbess, nor the Visitor could remedy it (Arblaster, 1996-7: 523).

Por su parte, las anglicanas Grace Mildmay o Anne Bacon otorgan una gran importancia a mantenerse en sus vidas alejadas del mal, tal y como Anne recomendaba a sus hijos en repetidas cartas. Grace también recalca esa conveniencia de alejarse todo lo posible del mal para poder continuar en la correcta vida cristiana cuando resalta la vida que llevó durante su etapa en casa de sus suegros, donde ella admite haber visto solo buenos ejemplos y haberse ejercitado en la palabra de Dios, manteniéndose alejada de los perversos influjos de los malvados:

“I thought myself in the house of God all the time of mine abode with my father-in-law, for that no evil company was permitted to resort to his house nor appear in his presence, whereby I was preserved from the sight or hearing of evil. And nothing but good examples and good counsels and continual exercise in the word of God was preferred unto me, wherefore I esteemed myself more happy to live with him (if it had been but) with bread and water than with any other with a continual feast” (Pollock, 1993: 34).

Por tanto, ya fuera el simple concepto o idea abstracta del mal, ya su representación metafísica en la figura del demonio, todas las mujeres devotas tenían miedo a su tentación y

³³² Philippe Chifflet, clérigo francés, llegó a ser vicario general del arzobispado de Besançon y capellán de la Infanta Isabel Clara Eugenia (Papy, 2003: 220). Durante los años 1634 y 1635 inició una profunda investigación para la realización de una obra biográfica sobre las obras piadosas de la infanta Isabel, para lo cual recurrió a las religiosas y religiosos a las que esta había ayudado en vida. Mary Percy escribió así a petición de Chifflet 5 cartas que se conservan en su colección, hoy en la Biblioteca Municipal de Besançon, junto al resto de información y documentos recopilados (cartas, memorias, relaciones etc.) para la obra que no llegó a realizar.

deseaban alejarse lo máximo posible de su influencia, que podía redundar en una vida pecaminosa alejada de los caminos de perfección.

Para evitar el mal, las mujeres católicas recurrían a los ritos sagrados, sacrificios penitentes y, en especial, a los sacramentos. Mary Ward precisamente expresa ese miedo a ser tentada por el demonio como consecuencia de la poca regularidad y seguridad que tenían en el acceso a los sacramentos los católicos ingleses, resaltando una vez más otra de las complicaciones que los perseguidos católicos vivían en tierras inglesas. Mary cuenta que, en cierta ocasión, durante 10 semanas seguidas no consiguió tener acceso a los sacramentos regulares (confesión y comunión) y que, durante ese tiempo, fue tentada por el demonio: “for the space of ten weks together I had noe means to come to the sacraments, in which space the devil temped my exceedingly” (Kenworthy-Browne, 2008: 118). Por su parte, la religiosa Mary Vavasour en carta al arzobispo Jacobus Boonen le suplica que no se le niegue a ella y a sus hermanas el beneficio de la doble comunión,³³³ porque es lo que les ayuda en los obstáculos que tienen que superar y les anima a perseguir la perfección religiosa:

“I most humbly and earnestly beseech your Lordship not to suffer us to be deprived of the great benifitt of doble communion, for verily as our greatest comfort, and happines consisteth in devout and worthy receaving of that celestiall foode, soo doe I find the same, to be the most powerfull help against all hinderances, and the most effectuall means to inflame our harts, and advance us towards all religious perfection.”³³⁴

También Vavasour corrobora la información sobre la dificultad de conseguir llevar a cabo los sacramentos en Inglaterra al comunicarse con el arzobispo, siendo ya abadesa del monasterio, en 1653. En esta carta le informa de la llegada de un par de muchachas llegadas de Inglaterra que querían entrar en el monasterio, pero que no tenían el sacramento de la confirmación. Vavasour, sin embargo, responde por ellas y las considera aptas para profesar: “Nostre Pere Confesseur at employé diligencer plusiers jours pour parler a vostre Seigneurie Illustrissime et recevoir vostre Ordre touchant nos escoliers nouvellement [verve *tachado*]

³³³ El anterior arzobispo de Malinas, Mathias Hovius, tras realizar una visita al convento en 1620, había concedido a las religiosas su petición de poder recibir la comunión dos veces a la semana siempre que admitieran un segundo confesor ordinario que asistiera al padre Robert Chambers (confesor en esos momentos), protagonista de un amargo conflicto con la abadesa del monasterio Mary Percy (Goodrich, 2016).

³³⁴ *RECIRC*. Translation of 'Marie Vavasour [in Brussels] to [Jacobus Boonen], 8 April 1623. [Consultado 1/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/sources/source/788>]

^venu^ d'Angletere sans la Sacrament da Confirmation, ells sont fort denote, Innocent, et propre pour la St Religion."³³⁵

Para las mujeres anglicanas del siglo XVI el sacramento de la confesión había desaparecido, quedando solo dos sacramentos que observar: el del bautismo y la comunión, a los que se otorgaba también una enorme importancia. Por ello, Grace Mildmay recuerda en su texto cómo gracias a la celebración de estos sacramentos se mantenía al mal (Satán) alejado y se conmemoraba su condición como pueblo elegido por Dios para realizar sus alabanzas y extender su verdad:

“The holy sacraments, baptism and the Lord 's supper, confirm within us and seal it up for ever betwixt God and our consciences never to be altered that we are the elected people of God, to do his will, to bless his holy name and to publish his praise, truly separated and opposed from Satan, the flesh and the world and from all their wicked actions and conspiracies.” (Pollock,1993: 23).

Precisamente esta seguridad aparente de Grace respecto a su salvación, siendo parte de ese pueblo elegido por Dios, se refleja en sus escritos donde no suelen aparecer dudas respecto a su destino. Ella, como mujer protestante, defiende la teoría de la predestinación y entiende que todas las personas tienen desde su nacimiento un destino: el Cielo o el Infierno. No obstante, para Grace esa elección no era suficiente, pues defiende que era necesario educar a los niños desde muy jóvenes en el amor a Dios y en el ejercicio de las virtudes:

“All those are conceived and born into this world shall either be saints in heaven, elect children of God, or to be damned reprobates, cast out from God into hell, to be the children of the devil and to dwell with him and his infernal spirits for ever. Wherefore it is a matter of great importance to bring up children unto God and to cause them to forsake the vanities and follies of this short and momentary life, to perform the work and life of grace and in the exercise of that teaching we teach and instruct ourselves unto the same end, which is life everlasting” (Pollock, 2013: 30).

En definitiva, para Grace Mildmay, a pesar de creer y defender la doctrina de la predestinación, siguen siendo importantes las buenas obras, el arrepentimiento sincero y la educación en virtud. Entendiendo así su vida como una especie de pacto mutuo entre Dios y los hombres y mujeres que, a cambio de ser salvados, debían demostrar saber comportarse

³³⁵ *RECIRC*. Maria Vavasour [in Brussels] to [Jacobus Boonen?], 7 August 1653. [Consultado 1/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/3028>]

como buenos cristianos durante toda su vida. Para ella, la importancia de las acciones no residía en la posibilidad de comprar o ganar un sitio en el cielo, sino la demostración de que ese sitio ya estaba reservado para ella.

La también anglicana Meryell Littleton demuestra a través de sus cartas una notable seguridad en su salvación. Su correspondencia con su tía, Lady Knyvett, sirve para poner a esta al día de sus asuntos, de sus problemas y pleitos y también de sus alegrías, como buena pariente a la que ciertamente guardaba respeto, pero también cariño. En las misivas, Meryell destaca todos los buenos sucesos y resoluciones que ha logrado durante el tiempo (entre carta y carta) que han estado tía y sobrina sin contacto, atribuyendo al favor de Dios todos los acontecimientos positivos. En una de sus cartas, por ejemplo, menciona a Dios hasta en 10 ocasiones, pues es a quien reza y ruega y a quien debe todas sus buenas noticias: “reioyce and prays Aullmighty God for my better fortunes”; “I Thanke God for it”; “I am, by the favor of Aullmighty God, to sell [...]”³³⁶; “Yet I prays God for it nethar jury hath passed against me, nor tenante returned from me”³³⁷.

Con estas constantes menciones y atribuciones, Meryell demuestra que Dios está de su lado y la protege. Por tanto, a través de esa protección y favor divino, está recibiendo signos de pertenecer al grupo de los salvados. Finalmente, en una de sus cartas, cuando ya comienza a sentirse mayor y enferma, asegura a su tía que lo mejor para ellas está reservado en el Reino de los Cielos, al que está segura de estar destinada: “Well, my good auntt, I trust owre comforts ar to com and researved for us in the Kingdom of Heaven and [*borrón*] I will pray that we and owrs may so live and finish this life, that ther may be owre rest. And so comend my love to yo[w] and all yours.”³³⁸

En contraste con Grace y Meryell, Mary Ward expresa en sus escritos claras dudas con respecto a su destino y a la voluntad divina. Por ejemplo, durante el periodo de “aridez espiritual” que sufre tras abandonar el convento de St. Omer para fundar el nuevo en Gravelinas, ella deja de notar la presencia de Dios (que anteriormente sentía que la acompañaba) y pone en duda que merezca su salvación, temiendo caer en la mala vida a causa de esa ausencia de acompañamiento divino:

³³⁶ BL. Egerton MS 2714 fol.300.

³³⁷ BL. Egerton MS 2714 fol. 194.

³³⁸ BL. Egerton MS 2715, fol. 129.

“During these two years I suffered extreme aridity [...] through some unknown negligence of mine in the divine service, I had wholly lost the spirit of devotion and the sensible sweetness that I used to feel, which though caused me great grief, and sometimes fear whether I should be saved or not, but this never with doubt or mistrust in the divine mercy, only I feared myself, lest I should thus fall away for ever” (Kenworthy-Browne, 2008: 133).

Cuando al fin decide abandonar Gravelinas sin profesar como clarisa, Mary expresa un gran sufrimiento a causa de su incertidumbre sobre la voluntad de Dios, pasando unas semanas en St. Omer sin saber cuál era su destino. Estas dudas sobre cuál era la voluntad de Dios, sobre qué deseaba él que hiciera y cuál sería la forma más correcta de agradecerle generan una auténtica angustia en Mary, que considera que es el sufrimiento más grande que puede haber:

“The sorrow of parting was added the displeasure and condemnation of many [...] the interior suffering caused by the uncertainty of my vocation and of that which God willed with me. [...] I could believe that there is no suffering greater than the uncertainty as to the Divine will, to one who is resolved to seek above everything to serve God” (Kenworthy-Browne, 2008: 138).

Así, se puede observar cómo las católicas debían pasar su vida esforzándose en cumplir con la voluntad de Dios, de la que nunca conseguían estar seguras (lo que les provocaba pena y sufrimiento) acumulando méritos, procurando cumplir con todos los preceptos religiosos y con lo que pensaban que de ellas se esperaba.

Para Mary Ward averiguar la voluntad divina no fue tarea sencilla. Desde su juventud Dios se le aparecería para comunicarle que lo que estaba emprendiendo no era su verdadera vocación. Aunque estas visiones la suelen dejar sumida en un mar de dudas, le dan las fuerzas que necesita para cambiar de vida. Al igual que se ha comprobado en el caso de monjas como Inés de la Encarnación o Ana de San Bartolomé, Mary prefiere no dejar por escrito la descripción de sus visiones pues, dice, no quería errar al no recordar bien las palabras³³⁹. Según Mary, los misterios de Dios eran inexplicables y difíciles de entender, por lo que también era complicado saber transmitirlos y las palabras no eran suficientes: “But what I say bears no proportion to what passed on this occasion, and is in no way to my satisfaction,

³³⁹ “I turned to God [...] showing me that this was not my vocation, and that I could, without scruple, depart from there, with various particular circumstances to assure me of their truth, which now I do not recollect so minutely as to venture to put them in writing.” (Kenworthy-Browne, 2008: 131).

nor will it be to those who read it: may God supply what is wanting as far as it will be to his service.” (Kenworthy-Browne, 2008: 136).

Mary también teme ser engañada con sus visiones pues, como se ha visto, los favores de Dios siempre se tocaban con cierta delicadeza en el ámbito católico. Ella teme no saber interpretar bien las palabras de Dios, ser engañada por su percepción por su condición “demasiado humana” y retrasa su toma de decisión hasta estar algo más segura: “I was in everything too human, and sometimes even fearful of being deceived, and of believing that to be good which was not so. All which were motives to cause me to remain there with all content for further trial, and so six or seven months passed.” (Kenworthy-Browne, 2008: 137).

Más tarde, ya en Inglaterra, vuelve a tener una visión (“the Glory Vision”) en la que Dios le asegura que su vocación tampoco era profesar como carmelita, lo que ella había prometido a su confesor antes del viaje (aunque sin estar convencida ni tener una especial inclinación por esta orden sino únicamente por obediencia a su confesor)³⁴⁰. Esta visión de nuevo produce una gran angustia en Mary a causa del conflicto interno en el que se encuentra, sin saber cómo resolver la situación sin ofender ni a Dios (que le había dicho que no debía ordenarse carmelita) ni a su confesor (al que había prometido hacerlo): “I felt great fear of offending God in these two contraries, or of adhering to one or the other side” (Kenworthy-Browne, 2008:

En definitiva, vemos repetidas en Mary las mismas características que se percibían de las visiones de religiosas españolas como Inés de la Encarnación: el miedo a ofender a Dios, el miedo a ser engañadas, la poca confianza en la propia percepción y en dejar por escrito lo que creían haber visto en sus visiones. Queda así reflejada la delicadeza de los tiempos, en especial al asegurar públicamente un contacto divino y sobrenatural, enfrentándose al escepticismo y a las posibles consecuencias de las críticas de los clérigos que no admitían este tipo de manifestaciones.

No obstante, uno de los problemas principales que afectarían a las mujeres religiosas y devotas en Inglaterra desde la ruptura con Roma a lo largo del siglo XVI y principios del

³⁴⁰ “I made a vow with the consent of my Confessor to be a religious, but not of any order in particular, not being able to incline towards one more than another, and finding in none of them anything which appealed to me. Then in obedience to my confessor without any inclination on my part, I made another vow to enter the Order of St. Teresa should he so command me” (Kenworthy-Browne, 2008: 138).

XVII fue el de su identificación religiosa. Los tiempos convulsos y los cambios frecuentes no ayudaron a que los ingleses pudieran decidirse, definirse y expresarse con la libertad y la seguridad de encontrar el consenso entre sus vecinos. Esta situación, aunque persistente a lo largo del período, fue cambiante y afectaría de manera diferente según el momento y el contexto vivido.

Un buen ejemplo de mujer católica que hubo de vivir los delicados momentos del comienzo de la ruptura fue Elizabeth Cressener, priora del convento de Dartford durante la disolución. Ella quiso mantener a toda costa y defender el modelo de vida dominico, con el que se identificaba plenamente y que pretendía preservar de injerencias externas. Una de las luchas que se pueden ver reflejadas en sus cartas sucede cuando, tras haber empezado a disolver los monasterios de menor aporte económico, ella ve peligrar su comunidad ante la posibilidad de que las monjas procedentes de aquellos monasterios menores pudieran ser trasladadas al suyo. Elizabeth entonces exige a Cromwell que no entrara nadie a su convento que no fuera de su propia orden, pues la introducción de personas externas que no habían sido educadas en su regla traería conflictos, temiéndose que no serían capaces de cumplir sus estrictas normas. También temía la pérdida de exclusividad ya que ellas eran las únicas dominicas en todo el país lo que, en cierta forma, aseguraba un influjo regular de postulantas. Así, ante la amenaza de la disolución, Elizabeth defiende el modo de vida dominico frente al resto de órdenes:

“Beseeching you [...] that we may not receive into our poor monastery none of any other religion, for we be of that profession and habit that none other be of within this realm; and therefore it should be very troublous to us to have any other than we bring up after our own order and fashion” (Everett, 1846: 155).

Murió en 1536/37³⁴¹, poco antes de que se llevara a cabo la disolución definitiva en abril de 1539. Así, aunque vivió uno de los momentos más delicados para la vida de las religiosas regulares en Inglaterra, supo navegar las dificultades defendiendo su modelo de vida y su espiritualidad católica hasta el final de sus días. Sin embargo, a pesar de su aparente convencimiento católico, su amistad con Cromwell y la necesidad de apoyo mutuo llevaría a la priora a firmar el reconocimiento de Supremacía Real en mayo de 1534³⁴².

³⁴¹ La fecha exacta de su deceso no está clara.

³⁴² Durante las sesiones parlamentarias entre enero y marzo de 1534 se aprobaron varias leyes que afectaban directamente al gobierno de la Iglesia en y la sucesión de Enrique VIII Inglaterra (como el *First Act of Succession* o el llamado *Submission of Clergy*) y conducían hacia el Acta de Supremacía oficialmente aprobada

Por otro lado, Katherine Bulkeley, abadesa de Godstow, vive una experiencia en cierta manera opuesta. Tras ver su convento suprimido, ella se declara con firmeza a favor de las reformas. Ella, en su carta de rendición del convento en 1539, anima a Cromwell a continuar con su reforma y se posiciona de forma abierta y explícita contra el Papa y el catolicismo. Aunque no es posible saber si este posicionamiento es real o interesado, en cualquier caso, es contundente e implica haberse informado bien de los preceptos protestantes, pues los menciona expresamente. Katherine rechaza la autoridad del papa, la existencia del Purgatorio, el culto a las imágenes, a los santos y rituales como las peregrinaciones, declarándolos supersticiosos. Además, también declara entender y estar de acuerdo con la justificación por la fe en Dios y su salvación a través de Jesucristo, renegando de la vida que llevaba hasta el momento como inútil para lograr su salvación:

“And therefore, as my very trust and comfort is in you, I beseech you to continue my good lord, as I trust you shall never have cause to the contrary, for your lordship shall be well assured that there is neither pope nor purgatory, image nor pilgrimage, nor praying to dead saints, used or regarded amongst us; but all superstitious ceremonies set apart, the very honour of God and the truth of his holy words, as far as the frail nature of women may attain unto, is most tenderly followed and regarded with us, not doubting but this garment and fashion of life doth nothing prevail toward our justifying before God. By whom, for his sweet son Jesus’ sake, we only trust to be justified and saved, who ever preserve your honour to his pleasure. Amen” (Erler, 2013: 154).

Por tanto, este es el caso de una mujer católica que llegaría a regir su convento, demostrando converger con las ideas a las cuales se había sometido mediante su profesión, que decide o siente (tal vez por auténtica convicción) que tiene que cambiar de acuerdo con la transformación y evolución de su contexto.

Margaret Vernon, por su parte, intentó navegar las dificultades mostrándose siempre a favor de Cromwell y complaciente con sus peticiones, para poder obtener la ayuda a cambio que ella necesitaba. Primero vivió en 1536 la disolución de su convento Little Marlow, del cual era priora, debido a su pequeño tamaño, pero de ahí pasó a dirigir como abadesa el convento de Malling, de mayor tamaño, de nuevo hasta su disolución en 1539.

en noviembre de ese año. Sin embargo, en fecha tan temprana como el 14 de mayo de 1534, en el convento de Dartford, la priora impuso el sello del convento en el *Acknowledgment of the Supremacy and Right of Succession*, reconociendo formalmente la supremacía del rey (Dunkin, 1844). Sin embargo, es destacable que ninguna de las monjas de ese convento firmó personalmente el documento.

Ante las disoluciones Margaret no opuso resistencia, pues confiaba por completo en que Cromwell proveería por ella y le daría una pensión con la que sobrevivir. La amistad entre Vernon y Cromwell y la confianza mutua se hacen patentes en sus textos. Sin embargo, las cartas de Margaret no dejan entrever cuáles fueron sus creencias religiosas verdaderas. En toda su correspondencia Vernon se ofrece como oradora diaria a favor de Cromwell, lo que destaca ese carácter intercesor de las religiosas que ella seguía considerando relevante, sin embargo, no expresa nada concreto acerca de sus creencias. Mary Erler (2013) opina que las menciones en las cartas de diferentes colaboradores de Cromwell (como Thomas Somer, Stephen Vaughan, Ralph Sadler o Hugh Latimer), todos partidarios de la Reforma, sugiere que sus sentimientos religiosos pudieran coincidir con ellos. No obstante, la escasez de pruebas concretas provoca un interrogante de difícil resolución.

Margaret Vernon fue una gran administradora, papel que demostró en numerosas ocasiones como superiora de los monasterios de Sopwell, St. Mary de Pré, Little Marlow y Malling, para lo cual necesitó influyentes contactos y favores. Cromwell fue uno de esos contactos que la ayudarían en sus tareas como administradora de los conventos, demostrando su gran confianza en ella cuando la dejó a cargo de la educación de su hijo Gregory. Por tanto, el contexto vivido por esta mujer sería particularmente complicado, pues uno de sus principales colaboradores, al que incluso parece unirle una buena amistad, fue uno de los principales artífices de la disolución de su modo de vida. Así, sus cartas apenas muestran sus sentimientos religiosos ya que la temática conductora de las mismas suele ser negociar, conseguir influencias poderosas y administrar el monasterio. Es decir, la parte más práctica y administrativa del trabajo de superiora.

Sin embargo, ella no deja de lado el aspecto religioso de su vida, sobre todo en los momentos de mayor angustia y necesidad, cuando le recuerda a Cromwell una y otra vez que reza por él y suplica a Dios que sea quien guíe sus pasos recurriendo a la piedad cristiana: “And thus I offer myself and all mine unto your most high and prudent wisdom, as unto him that is my only refuge and comfort in this world, beseeching God of his goodness to put in you his Holy Spirit that you may do all things to his laud and glory” (Erler, 2013: 165); o también: “I pray our Lord put in your heart to make provision for me according to his holy will and pleasure and wholly to rule your mastership by his Spirit. Amen” (Erler, 2013: 166). Margaret demuestra así que sabe con quién está hablando y de qué manera hacerlo para lograr sus

objetivos. Cromwell no era un sacerdote ni miembro del clero, era un político y hombre práctico, por lo que mencionar la religión solo tenía sentido siempre que jugara a su favor.

Por su parte, años después, con la Reforma ya asentada, Grace Mildmay escribe sus memorias y meditaciones en las que, como se ha comprobado, se alinea doctrinalmente con la religión protestante, pero, sin embargo, sigue reflejando reminiscencias católicas en la forma en la que otorga gran importancia a las buenas obras, a llevar una vida virtuosa y arrepentirse de corazón. Estas declaraciones son relevantes en cuanto a que reflejan los sentimientos y la forma de vivir la fe de los primeros protestantes de la Inglaterra tras la Reforma, pensamientos cultivados y formados en gran parte por sus propias lecturas. El cambio doctrinal y la nueva educación se estaban asentando de manera progresiva, por lo que Lady Grace manifiesta una mezcla de pensamientos protestantes (de tendencia calvinistas) con algunos rastros de catolicismo, especialmente en el aspecto de la salvación y la gracia de Dios³⁴³. Por ello, Federico Palomo (2016) indicaba que la realidad de la sociedad en los tiempos de la confesionalización se debe comprender desde la perspectiva de las diversas manifestaciones de religiosidad influidas por múltiples factores en los que también se incluyen las reflexiones, creatividad y negociación personales, dando lugar a unas fronteras religiosas muchas veces difuminadas, a pesar de que los propios protagonistas sí se auto identificarán de una manera definitiva alineándose con las principales creencias religiosas, es decir: católicos, anglicanos, luteranos, calvinistas, etc. (Palomo, 2016: 76).

En el caso de Anne Bacon, ella se comprometió desde el primer momento con la Reforma e intentó colaborar con la formación de textos que condujeron a crear el corpus doctrinal de la Reforma inglesa. Sus convicciones se dejan ver fuertes y claras y así espera que su hijo Anthony también persiga la auténtica fe y lo manifieste con orgullo:

“This one cheffest cownsell your Christian and naturall mother doth geve yow, even before the Lorde, that above all worldely respects yow carie yourself even at your first coming as one that doth unfeinedly profess the tru religion of Christ and hath the love of the truth now by long continuance fast settled in your hart and that with judgment, wysedome and discretion, and are not ether afrayd or ashamed to testify the same by hearing and delighting in those religious exercises of the syncerer sort, be they French or Englysh. [...] Yf yow wylbe wavering (which God forbid, God forbyd) yow shall have examples and ill encoragers

³⁴³ Según Retha Warnicke (1989), a nivel teológico, Mildmay se alinearía en términos generales con el protestantismo isabelino y jacobita, que creía en la predestinación, y no se le puede clasificar como puritana.

to many in these dayes and that αρχη βισηοπ [‘Arch bishop’]³⁴⁴ since he was βουλευτήσ ἐστὶ ἀπολεΐα τῆσ εκκλησιασ μεθ ἡμῶν, φιλεῖ γαρ την ἑαυτοῦ δοξαν πλεον τισ δοξησ τοῦ χρΐσ του [‘councillor, he is the destruction of the Church among us, for he loves his own glory more than the glory of Christ’]. Beware therefore and be constant in godly profession without faynting and that from your hart.” (Anne Bacon, 2014: 99-100).

Este fragmento de una de sus cartas fue escrito en 1592, bajo el gobierno de Isabel I, cuando la Reforma estaba ya asentada y la identificación y alineación con las ideas predominantes era esencial, pues, de lo contrario, serían perseguidos con crudeza. No obstante, se puede observar tanto en este fragmento como en otras misivas cómo Anne oculta cierta información relevante, recurriendo al latín, griego e incluso hebreo. En cualquier caso, las cartas de Anne dejan traslucir un profundo convencimiento en sus ideas anglicanas, ferozmente opuesta a los papistas y católicos, lo que se puede ver en otro de los consejos que da a su hijo: “Be not to frank with that papist. Such have seducing spirits to snare the godly” (Anne Bacon, 2014: 137).

De esta manera, gracias a los testimonios analizados se puede observar la delicadeza de los tiempos cambiantes, en los que las personas se habían educado en un sistema de creencias y habían madurado a la vez que su contexto se transformaba, percibiendo entre los vecinos amigos y enemigos con los que, tal vez, no convenía asociarse, razón por la cual Grace Mildmay advierte a sus descendientes y les recomienda leer y conocer bien las crónicas y estar atentos a su alrededor, pues los peligros de la sociedad eran grandes y debían mantenerse alejados de compañías inapropiadas que podían atraer la desgracia de la traición a sus casas:

“Also to make ourselves expert in the understanding and knowledge of the chronicles of the land, what matters of moment have passed from the beginning under the government of our royal and annointed Princes. Whereby we may be instructed to imitate and to follow the good examples of true and faithful subjects and to have their worthy acts and exploits in memory which are registered for the same end, and also whereby we may avoid and shun all treasons and treacherous attempts and all unfaithful combinations with plotters and devisers of evil. For the danger of their society is great: many honourable houses of antiquities and renown and ancient names have been utterly subverted thereby and rooted out as if they had never been and the innocent and ignorant persons not made acquainted with their purposes and

³⁴⁴ De acuerdo con Gemma Allen se trata de John Whitgift arzobispo de Canterbury desde 1583 (Allen en Anne Bacon, 2014: 24).

intents have been brought in question, being seen but to frequent their companies, supposing at the least that they could not but see or hear somewhat thereof” (Pollock, 1993: 23).

No es de extrañar, por tanto, la escasez de testimonios o referencias respecto a las creencias y sensibilidades religiosas en las cartas de las mujeres inglesas que vivieron en el siglo XVI, tal y como indicó en su día James Daybell (2009), creencias que podían llegar a acarrear el cargo de traición a la corona e incluso la pena de muerte. Así, se puede interpretar que uno de los principales recelos de las mujeres inglesas (a diferencia de las españolas) durante el periodo inestable e incierto de las reformas, que no se expresa de manera explícita, pero sí trasciende del análisis de sus vidas y textos, es el de la identificación y la alteridad. La representación directa y definitiva de sus sensibilidades religiosas.

7. ASUNTOS TERRENALES: SOCIABILIDAD FEMENINA

Tras exponer el marcado modelo de conducta de las mujeres y religiosas durante el periodo estudiado, se puede empezar a investigar la realidad de su existencia y su día a día. Es decir, comprender cómo se relacionaban con su entorno, qué necesidades encontraron y qué soluciones fueron capaces de buscar. Además, para completar la visión de las mujeres en religión, se analizará en particular la forma de actuar ante los problemas y vicisitudes de tipo religioso planteados por su contexto. Tal y como se ha procedido en el capítulo anterior, se desarrollarán los diferentes temas en los que se divide el análisis para la sociedad española primero, y la inglesa después.

7.1. Mujer, religión y sociedad española

7.1.1. Voluntad femenina y capacidad de acción

Para comenzar el análisis, se ha de tener en cuenta (y saber diferenciar) que una cosa era lo que la sociedad esperaba de las mujeres, y otra la realidad cotidiana a la que se tenían que enfrentar, en la que muchas veces debían actuar de manera efectiva, con la voluntad y decisión de lo que les dictaba su raciocinio y con todos los medios a su alcance. Esa capacidad de actuación, aunque podría resultar obvia a priori, no lo era tanto para un grupo social que debía regir su vida ante todo y sobre todo a través de la obediencia y sumisión a la figura masculina. Luisa de Carvajal, por ejemplo, en carta a doña Inés de Vargas y Carvajal (su prima) en 1612, le recomienda saber comportarse según las reglas sociales del momento, instándola a ser caritativa, piadosa, buena, a saber elegir confesor y a obedecer a su marido, con la única condición de que obedecerle no comprometiera su salvación eterna:

“Sea vuestra señoría, prima mía, muy misericordiosa con los necesitados y afligidos, piadosísima y benigna con sus súbditos y criados; estime y ame mucho a los grandes siervos de Dios, y tenga por confesor el más sabio y espiritual padre que pudiere hallar; reverencie lo posible la persona, mandatos y ordenaciones de su marido (el amor yo creo que es tal como vuestra señoría se le debe); y digo «lo posible», porque ha de ser en todo aquello que no fuere contra la salvación del alma” (Carvajal, 1965: 342).

Dentro del contexto de un convento, Mariana de Jesús promueve la vida de silencio e introspección, animando a la religiosa con la que se escribe a amar “la celda y soledad” y a callar, pues “más hará callando y obrando que si hablara con toda la elocuencia de los más

savios” (Cámara, 2019: 143). En definitiva, Mariana la anima a estar en el lugar que le corresponde y a no salirse de la norma. Por todo ello, las religiosas solían expresarse con prudencia, distancia y recato en sus comunicaciones con sus directores espirituales. Como se ha visto, según las normas que dictaba la sociedad, las mujeres no se podían mostrar subversivas o díscolas (lo que les supondría penas, castigos y marginación social), sino silenciosas, obedientes y sumisas, lo cual no siempre era lo más conveniente a su momento vital.

Este es uno de los hechos más destacables de la vida de las mujeres estudiadas y es que, a pesar de la sumisión prescriptiva, no dejaron de expresar su disconformidad con la autoridad cuando así lo consideraron necesario. Es decir, ellas mantienen su capacidad de actuación y de lucha por sus ideas. Esta característica concreta se ha denominado a menudo en el mundo anglosajón *women’s* (o *female*) *agency*³⁴⁵ (agencia femenina) aunque, por razones de lenguaje, lo referiremos aquí también como voluntad femenina y capacidad de acción. En este sentido, las mujeres son agentes, es decir, sujetos de su propia existencia, en contraposición a vivir meramente como objetos de esta, susceptibles de ser manipuladas y dirigidas sin voluntad. En definitiva, trataremos aquí la capacidad de acción femenina en el contexto restrictivo de la sociedad moderna, demostrando actitudes subversivas que no llegan a subvertir las reglas sociales, sino que las adaptan, negocian y moldean a conveniencia.

El hecho de que muchas de estas mujeres demuestren esa voluntad y capacidad de acción en textos cotidianos que no estaban pensados para la publicación ni la propaganda (siendo incluso en muchas ocasiones puramente personales) y en mujeres que no trascendieron u obtuvieron fama, al menos mientras estaban vivas, nos lleva a la conclusión de que esta

³⁴⁵ Ejemplos de obras en los que este concepto se ha utilizado son, entre otras: Broude, Norma y Garrard, Mary D. (eds.) (2005) *Reclaiming Female Agency: Feminist Art History After Postmodernism*, Univ of California Press; O’Day, Rosemary (2007) *Women’s Agency in Early Modern Britain and the American Colonies: Patriarchy, Partnership and Patronage*, Routledge; Kane, Bronach y Williamson, Fiona (eds.) (2013) *Women, Agency, and the Law, 1300–1700*, Pickering&Chatto; Simonton, Deborah y Montenach, Anne (2013) *Female Agency in the Urban Economy: Gender in European Towns, 1640–1830*, Routledge; Pearson, Andrea (2016) *Women and Portraits in Early Modern Europe: Gender Agency, Identity*, Routledge; Wiesner-Hanks, Merry E. (ed.), (2021), *Challenging Women’s Agency and Activism in Early Modernity*, Amsterdam University Press. El término se ha utilizado en diversas ocasiones para denominar la capacidad de actuación femenina desde un punto de vista más bien disruptivo, destacando su capacidad para oponerse a las normas sociales como agentes de cambio. Sin embargo, Martha Howell (2019) ha analizado las implicaciones de la utilización del término en relación a diferentes teorías historiográficas, llegando a la conclusión de que, si bien la capacidad de actuación femenina existe, se debe en gran parte a las contradicciones de la propia sociedad patriarcal y, de hecho, es muchas veces producto de la misma.

podría ser una actitud de carácter más bien generalizado y no excepcional. Es decir, a pesar de las reglas sociales que las constriñen y restringen, las mujeres a menudo decidían qué les convenía y contra qué o quiénes podían hablar o incluso actuar. Decisiones que no tuvieron gran repercusión precisamente porque, la mayor parte de las veces, encajaban dentro del molde. No obstante, en ocasiones, el molde se rompía y las consecuencias sí se hacían notar, como en el caso de Francisca de los Apóstoles, procesada por la Inquisición.

Paradójicamente, estas mujeres podían ser desobedientes sin llegar a ser subversivas, a pesar de que la desobediencia era disruptiva en sí misma. El motivo es que ellas no pretenden (en principio y en términos generales) desafiar el sistema, sino defender sus intereses particulares. No se agrupan en colectivos concretos con un sistema de identificación común y un objetivo de lucha determinado, solo intentan responder a una situación personal con la que no están de acuerdo, llegando a desobedecer las normas si es necesario. Por lo tanto, no se puede calificar a estas mujeres de transgresoras o revolucionarias. Ellas sencillamente demuestran en sus textos la facultad de navegar por las reglas sociales mientras protegen sus intereses, manifestando una capacidad de defensa de la propia voluntad, que dejaba en un plano secundario los valores de sumisión, silencio y obediencia establecidos.

Como explica Martha Howell (2019), hablamos de mujeres “who “negotiated the system” to protect their interests, who “worked around” the constraints of law to achieve a goal not intended by the law, or who “strategically positioned themselves” in ways that benefitted them, all suggesting that agency was achieved by circumventing rather than confronting or altering conventional norms” (p. 24). Esta discrepancia entre lo que las convenciones sociales esperan de las mujeres, es decir el “yo representado”, cómo ellas se comportan –sus actitudes– y lo que finalmente deciden hacer en sus vidas –sus acciones–, es decir, el yo real, es lo que denominaremos en este estudio voluntad femenina y capacidad de actuación (*female agency*).

La práctica totalidad de las mujeres aquí estudiadas responden de una u otra manera a esa capacidad de actuación, ya sea a través del activismo religioso cuando se les obligaba a estar encerradas, la redacción de textos espirituales cuando se les obligaba a estar calladas, o la defensa de intereses propios que implicaban revelarse contra los superiores, cuando debían estar sumisas.

El caso de la monja Violant de Camós en concreto aúna varios ejemplos de lo aquí expuesto. Ella se encuentra en el papel de intermediaria entre mujeres que desean hacer su voluntad a toda costa, aunque eso suponga desobedecer las normas. Por un lado, encontramos a Beatriu de Requesens, compañera suya en el monasterio y sobrina de Hipólita Roís de Liori que se encuentra en disputa con ella por la cuestión de una herencia, la baronía de Riba-Roja. Por otro lado, su propia sobrina, Montserrat de Camós, que al parecer ha dado varios disgustos a sus padres y ha entrado en conflicto con la abadesa del Monasterio de Jerusalén, en el que deseaba profesar. Este grupo de mujeres interconectadas gracias a la persona de Violant, demuestra que desde principios del siglo XVI y, a pesar de la sociedad patriarcal en la que vivían, ellas podían proponerse manejar sus asuntos dentro de sus posibilidades.

Figura 5. Firma de Sor Violant de Camós. ANC. Fondo núm.: 960 / UI núm.: 44 / Cod.: UC-359

Violant de Camós era monja clarisa en el Monasterio de la Concepción de la ciudad de Valencia, conocido hoy como Monasterio de la Puridad. Si bien sus cartas no tienen datación tónica, se ha podido llegar a la conclusión de que este era su monasterio gracias a diferentes datos extraídos de la información que rodea los documentos. Las misivas de Violant se encuentran junto a otras cartas firmadas por la “abadesa de la Concepción” (la cual no especifica su nombre)³⁴⁶. En una de estas cartas, la abadesa cita a la misma Violant: “la mare sor Camosa bese les mans de v[ostr]a s[enyo]ria”³⁴⁷, por lo que resulta evidente que ambas mujeres vivían juntas. Además, tanto Violant como la abadesa intercambian cartas con Hipólita Roís de Liori, condesa del Palamós, para darle noticias de su sobrina sor Beatriu de Requesens, que había sido trasladada desde el monasterio de dominicas de Santa Caterina de Siena por petición suya, pues pensaba que sor Beatriu necesitaba entrar en un monasterio de monjas reformado (ya que gozaba de demasiados privilegios en el de Santa Caterina)³⁴⁸.

³⁴⁶ ANC1-960-T-320.

³⁴⁷ ANC. Fondo 960 / UI núm. : 41 / Cod.: UC-320.

³⁴⁸ Como expresa su yerno Juan de Zúñiga en una carta fechada en 1534, la intención de Hipólita era pasar a Beatriu de un monasterio observante a uno claustral, lo que considera que será una tarea complicada (Ahumada, 2003: 32).

Hay que tener en cuenta que, como señaló Isabelle Poutrin (2006), antes de la Reforma católica, el entrar en un convento no tenía por qué suponer una total ruptura con la familia, el linaje o la categoría de origen (p. 521) y, en muchos casos, dentro del convento seguían manteniendo los privilegios que correspondían a su buen nombre. Este era el caso de sor Beatriu, que había tomado el hábito con solo 13 años en 1521, y profesado poco después con varios privilegios, como el de no asistir a maitines, tener una gran habitación dentro del convento, así como buenos vestidos y una criada, tener acceso a las llaves del monasterio para poder entrar y salir a voluntad, y a una renta anual de veinte libras (Ahumada, 2003, 100).

Es cierto que hoy ningún monasterio de clarisas de la ciudad de Valencia recibe el nombre de la Concepción. Sin embargo, sabemos que el actual monasterio de la Puridad ha cambiado de nombre a lo largo de los siglos, siendo conocido a principios del siglo XV como Monasterio de Santa Isabel, y habiendo cambiado su nombre en 1534 por el de la Purísima Concepción³⁴⁹ (de donde deriva su actual denominación). Este monasterio, además, debido a las diversas vicisitudes del siglo XIX hubo de cambiar de ubicación, ocupando hoy la Casa Palacio de la Real Cofradía de San Jaime, en el carrer del Convent de la Puritat número 4. Sin embargo, gracias a planos que todavía existen, como el del padre Tosca de 1704, se sabe que el monasterio original tenía su entrada por la actual calle de la Bolsería y que las murallas del convento corrían pegadas a las actuales calles de Quart, Palomar, Murillo, Moro Zeit y Monjas. Este era un monasterio de grandes dimensiones, como se puede ver sobre el mapa, que llegó a albergar un gran número de religiosas y en su huerto llegó a tener hasta 18 pozos de agua potable (Aldea, 2004: 1108). Precisamente en una de las cartas de la abadesa de la Concepción se puede leer cómo esta cita a Hipólita para que venga por el “portal de Quart”: “Y vingua per lo portal de quart, per que no la vega sor Requesens per lo rall”³⁵⁰. Por tanto, la ubicación del monasterio coincide con los datos ofrecidos en la misiva.

³⁴⁹ En el libro *Narracion historica de la antiguedad, y progressos del Real Monasterio de la Purissima Concepcion de la ciudad de Valencia* (1741) José Sorribas indica que el cambio de nombre del monasterio a “Purísima Concepción de María Señora nuestra” se realizó en diciembre de 1534 por el papa Clemente VII. Conociéndose previamente a ese cambio como el de las Minoretas, y luego monasterio de Santa Isabel y Santa Clara.

³⁵⁰ ANC. Fondo 960 / UI núm.: 41 / Cod.: UC-320.



Figura 6. Convento de la Puridad, n.º 38. Plano de Valencia “Valentia edetanorum, vulgo del Cid” de Tomás Vicente Tosca. 1704.

M.^a Cruz Farfán Navarro publicó en 1990 el catálogo de los fondos del Real Monasterio y Convento de la Puridad existentes hoy en el Archivo del Reino de Valencia, en el cual aparece sor Violant Camós como receptora de una carta de 1516 escrita por Francisco Boill. En esta carta sor Violant aparece como abadesa de Santa Clara. Otros datos que se extraen de las cartas apoyan la idea de que sor Violant vivía en este monasterio como, por ejemplo, la mención que hace de una monja llamada sor Miedes³⁵¹. En los datos del convento aparece registrada una sor Catalina de Miedes como abadesa desde 1550 hasta su muerte en 1574, gracias a numerosas reelecciones según la *Narración* de Josep Sorribas (1741). Si bien por cuestión de fechas, la Miedes mencionada por Violant bien podría ser también una pariente con la que entró en el convento, del mismo nombre: “La venerable sor Catalina Miedez, también gloriosa hija de la Real Casa de la Santísima Trinidad de Valencia, que pasó al de la Purísima Concepció, de que hablamos, en compañía de una tía suya de su mismo linaje Miedez, en el año 1518. Fue religiosa a quien hicieron insigne, y recomendable en la posteridad” (Sorribas, 1741: 240).

Como última y definitiva muestra del breve periodo de tiempo que Beatriu de Requesens pasó junto a Violant en el monasterio de la Concepción de Valencia, existe un documento

³⁵¹ “[...] y sor Miedes me digué que parlava de secret ab la S[enyora] Sor Requesens”; o también: “Que fou dilluns la mare sor Miedes y yo parlàvem ab sor Requesens y ella stava molt pensativa”, ambos fragmentos de diferentes cartas encontrados en ANC. Fondo 960 / UI núm.: 41 / Cod.: UC-321.

conservado en el Archivo del Reino de Valencia, dentro del fondo perteneciente a este monasterio, que contiene los autos de ejecución del testamento de doña Beatriz de Requesens y Rojas a favor del convento, fechado en 1560, fecha por tanto cercana a su muerte (aunque el testamento en sí mismo data de 1551). En este documento, Beatriu deja al convento de la Concepción³⁵² 400 ducados por la buena consideración que tenía de las monjas. Es decir, a pesar de haberse sentido “secuestrada” en ese convento, admite haber sido bien tratada por las religiosas:

“Al Il·l[ustre] don Gabriel de Rojes cavaller sennor de Ribarroja en nom de hereu de la Il·l[ustre] dona Beatriu de Requesens y de Rojes q[uondam] muller de aquell o a son legítim procurador salut e dilectio, per en Vicent Sans notari procurador e sindich del convent e Monestir de la Concepció nos es estada mostrada una clàusula contenguda en lo últim testament de la dita Il·l[ustre] dona Beatriu de Requesens y de Rojes fet a XV de Juny del any mil cinchents cinquanta y u, rebuda per en Joan de Nalon notari de la ciutat de Oviedo de las Sturias [...] Item mando al monasterio de la concepción de Valentia donde yo estuve secrestada por las buenas obras que de las religiosas d’el tengo rescebudas, le mando quatroçientos ducados”³⁵³.

Queda demostrado, por tanto, que estas tres mujeres de las que tratamos: Violant, la abadesa, y sor Requesens, en torno al año 1536 vivían juntas en el mismo monasterio de la ciudad de Valencia que se denominaba en ese momento de la Concepción.

Uno de los conflictos en los que Violant se ve envuelta, como se ha mencionado arriba, es el del pleito por la baronía de Riba-Roja. Hipólita Roís de Liori, viuda de Lluís de Requesens i Joan de Soler, en 1533 entró en disputa con su sobrina, Beatriu Margarit de Requesens por esta baronía, la cual pertenecía a su madre, Joana Mateua³⁵⁴, hermanastra de Hipólita, y se la había dejado a esta en herencia. Sin embargo, una cláusula en su testamento dictaba que, en caso de que Beatriu no tuviera descendencia, pasaría a ser posesión de Hipólita, por lo cual le convenía que Beatriu profesara como monja. Joana Mateua, además, había ordenado que su hija, siendo solo una niña, entrara en el monasterio de dominicas de Santa Catalina de Siena en 1521, con la intención de que se quedara allí, resguardada y recibiendo una

³⁵² En este documento se observa de nuevo cómo la denominación del monasterio, al menos durante este periodo del siglo XVI, era “Monestir de la Concepción”.

³⁵³ ARV. Clero, caja 752, nº 224. *Autos de ejecución del testamento de doña Beatriz de Requesens y de Rojas, a favor del convento*. Fecha de 13 de septiembre de 1560, Valencia.

³⁵⁴ Joana Mateua era hermanastra de Hipólita por parte de madre, casada en segundas nupcias con Lluís Margarit, matrimonio del que nació Beatriu de Margarit i Requesens (Ahumada, 2013).

educación hasta que se casara. Sin embargo, Beatriu con tan solo 13 años acaba profesando como monja. El problema llegó unos años después, en torno a 1534, cuando, tras la muerte de Lluís Margarit (padre de Beatriu), Hipólita decide tomar posesión de la baronía de Ribarroja en nombre de su hija (Estefanía de Requesens). Beatriu declara entonces que su profesión había sido forzada, que ella nunca había deseado ser religiosa y pide ser exclaustrada. Quería salir del convento y tomar posesión efectiva de su herencia. El problema se enredó más cuando las propias monjas del convento de Santa Catalina, con Linor Corts a la cabeza como priora, también entraron en el pleito reclamando como dote dicha heredad. El litigio será largo, incluirá un supuesto intento de secuestro de la monja por parte de un pariente (Llàtzer Margarit), un cambio de convento (e incluso orden) de Beatriu (de Santa Catalina, de dominicas, a la Concepción de clarisas), implicará a la curia romana y al emperador (Ahumada, 2013: 30), y llegará a sobrevivir a la propia Hipólita, resolviéndose definitivamente después de su muerte³⁵⁵. Beatriu, que finalmente había conseguido salir del monasterio y casarse con Gabriel de Rojas, reclama a Estefanía de Requesens, su prima, la baronía y todas las rentas producidas durante el tiempo que había disfrutado de ella.

Gabriel de Rojas acabaría siendo el heredero de la baronía tras su muerte³⁵⁶. Gabriel volvió a casarse y moriría años después que ella³⁵⁷. Según se puede leer en el testamento de Gabriel de Rojas, fechado en 1584, el pleito había calado con fuerza en la comunidad, pues las monjas de Santa Catalina de Siena no admitieron que Beatriu fuera enterrada en su capilla, tal y como ella había dejado dispuesto en su testamento³⁵⁸. También resalta de este testamento una información clave: él había estado ayudando a Beatriu desde fuera del

³⁵⁵ Hipólita muere en 1546 y todavía un año después el tema sigue apareciendo en las cartas y documentos de la familia Requesens.

³⁵⁶ Según el testamento de Gabriel de Rojas: “yten por quanto doña beatriz mi primera muger que aya santa gloria me traxo en dote la baronia de ribarroja y todo lo demas que ella tenia y quando nuestro señor fue servido de la llebar desta presente vida me nombro por su universal heredero de la qual herençia al tiempo que fallesçio no me quedo ni tenia otros bienes muebles ni raices sino la villa de ribarroja y una deuda que el rey la debia por el rey don juan de tres mil y quinientos florines” Testamento de Gabriel de Rojas. [Consultado en web Patrimonio Nacional el 01/03/2022: <https://investigadoresrb.patrimonionacional.es/node/6104>].

³⁵⁷ Desconocemos la fecha exacta de la muerte de Beatriu, pero en el catálogo del Monasterio de la Puridad publicado por Farfán (1990) aparecen los “Autos de ejecución del testamento de doña Beatriz de Requesans y de Rojas, a favor del convento” fechado en 1560, por lo que posiblemente su muerte se daría en torno a esa fecha.

³⁵⁸ “en el testamento hallaran que mandaba ser enterrada en la capilla mayor del monasterio de santa catalina de sena de la ciudad de valencia sepan que esto dexe de cumplir porque la priora y convento no han querido dar la dicha capilla ni dexar que en ella se entierre por lo qual esta hasta ahora su cuerpo en deposito en santo domingo de oviedo de donde mando la trayan a do mi cuerpo fuere sepultado” Testamento de Gabriel de Rojas. [Consultado en web Patrimonio Nacional el 01/03/2022: <https://investigadoresrb.patrimonionacional.es/node/6104>].

convento, consiguiendo que la liberasen gracias a sus gestiones, viajes a Roma y pagado sus deudas: “la dicha doña beatriz que aya sancta gloria me debía de lo que por ella y por su causa avia gastado en sus pleitos y en tantos caminos como hice a roma por su libertad y por deudas que por ella avia pagado todo lo qual en los capitulos matrimoniales que hiçimos en barcelona se me obligo de pagar y despues en su testamento lo confiesa por deuda y otras muchas deudas a que por ella quede obligado y he pagado y voy pagando”³⁵⁹.

Pues bien, en todas estas vicisitudes acarreadas por el pleito, Violant también cumplió un importante papel, el de mediadora. Podemos ver que casi todas las cartas que se conservan de Violant en el Archivo del Palacio, fondo del Arxiu Nacional de Catalunya, mencionan a sor Requesens (Beatriu de Margarit y Requesens) para transmitir noticias sobre su estado anímico o sobre sus posibles avances.

En una de sus cartas, Violant comenta a Hipólita que su sobrina se ha tranquilizado mucho y alegrado de haber podido tener la oportunidad de hablar con su tía: “De la S[enyora] Sor Requesens li done avís, resta molt aconsolada de aver parlat a V[ostra] S[enyor]a, quasi tota la nit no parlà de altra cosa; y de la S[enyora] dona Stefania”³⁶⁰. En otra carta le comenta que sor Miedes hablaba en secreto con sor Requesens, por lo que incluso conoce sus confidentes dentro del convento: “sor Miedes me digué que parlava de secret ab la S[enyora] Sor Requesens”³⁶¹

Como se puede ver, Violant suele hablar del estado de convicción y pensamientos de sor Beatriu respecto al asunto que más preocupa a Hipólita, su posible excomunión, pero sin llegar nunca a mencionar el tema de forma directa. Curiosamente, la versión que sor Violant presenta en sus cartas es la de una Beatriu que desea mantener una buena relación con su tía y prima a pesar del pleito y de estar luchando en bandos enfrentados. Ella busca de manera reiterada la simpatía y comprensión de la tía, expresa su pena cuando hay alguna desgracia familiar, recurriendo a la empatía, y la llama para hablar con ella. Una de las principales preocupaciones de sor Beatriu es poder hablar con su tía y así intentar llegar a un acuerdo, ya que desde el monasterio no podía disfrutar de libertad de movimiento para reunirse con ella. Por ello emplea a sus interlocutoras, ya sea sor Violant o la abadesa del monasterio, para ponerse en contacto con Hipólita. Se puede comprobar, por ejemplo, en otra de las

³⁵⁹ Testamento de Gabriel de Rojas. [Consultado en web Patrimonio Nacional el 01/03/2022: <https://investigadoresrb.patrimonionacional.es/node/6104>].

³⁶⁰ ANC. Fondo 960 / UI núm.: 41 / Cod.: UC-321.

³⁶¹ Ídem.

cartas de Violant, en la que Beatriu se preocupa de saber si cierta información que ella quería transmitir había sido en efecto comunicada y resaltaba la necesidad que tenía de congraciarse con su tía:

“Que fou dilluns la mare sor Miedes y yo parlàvem ab sor Requesens y ella stava molt pensativa, e axí en descuyt me desiguè [sic] si havia yo dit a V[ostra] S[enyor]a lo que ella m'havia dit, que ella se oferia a fer-li totes les seguretats que V[ostra] S[enyor]a volgués. Yo diguí que sí, passarem molte raons com més va mostrà repena de veure·s separada de V[ostra] S[enyor]a.”³⁶²

Por último, en otra de las cartas de Violant, esta demuestra que las monjas del convento de la Concepción están intentando hablar con ella para descubrir cuáles son sus meditaciones respecto al pleito, para dilucidar cuáles son sus motivos y qué acciones tomará. Es llamativo que Violant parece apoyar a sor Requesens y defenderla de los rumores que se han oído en su contra: “Yo desige parlar ab V[ostra] S[enyora] de la S[enyora] sor Requesens, que quant més la praticam, més mostra lo enteniment y bona conciencia, e pot creure que es tot lo contrari del que la gent parla.”³⁶³

Violant incluso hablará de sor Beatriu con su propio hermano en una de las cartas que le escribe, dejando claro que estaba demostrando estar a favor de su tía y que no tenía malas intenciones: “De la S[enyora] Sor Requesens li done avís que en totes coses se mostra que es verdadera filla de la S[enyora] comtessa.”³⁶⁴ Es más, en una comunicación de Violant con Estefanía de Requesens (hija de Hipólita) en la que le felicita por su reciente parto, también aprovecha para indicar la felicitación y buenos deseos de su pariente: “La S[enyora] sor Requesens s'ens molt allegrada y la r[everenda] mare y totes besen les mans de V[ostra] S[enyora] y del s[eny]or don Juan.”³⁶⁵

Por lo que se destila de sus cartas, desde el momento en que Beatriu entra en el convento, Violant se convierte en su confidente e interlocutora y se encarga de transmitir al exterior cuál es su predisposición y sentimientos que afectarán directamente a la resolución del pleito³⁶⁶.

³⁶² Ídem

³⁶³ Ídem

³⁶⁴ Ídem

³⁶⁵ ANC. Fondo 960/ UI núm.: 47 Cod.: UC-414.

³⁶⁶ También la abadesa se encarga de transmitir noticias sobre el estado de ánimo de Beatriu, por lo general indicando un gran cariño a su tía y preocupación por su salud. Es decir, según la versión que presentan las religiosas que la acompañan, Beatriu realmente busca el favor de su tía, y no pretende estar en su contra. La

Aunque no conocemos la fecha exacta ni las circunstancias de su liberación, Beatriu fue eventualmente exclaustada, como se ha señalado. Sobre el asunto escribió la propia abadesa de la Concepción, en una carta sin fechar, en la que indica a Hipólita que el breve para la liberación de Beatriz ya ha llegado. En este texto la abadesa presenta el tema como motivo de alegría para doña Hipólita y para todas las monjas del convento:

“Perquè sé que v[ostr]a seyoria se alegrarà, li done avís com lo pare ministre ha enbiat lo costodi per dir-nos es molt content que se done llibertat a la seyora dona Beatriu. Axí que, en aquest cap, nosaltres estam molt contentes. Reste ara que v[ostr]a seyoria faça ab lo juge done conclusió en lo demás.”³⁶⁷

Tiempo después, sin embargo, en otra misiva también sin fecha, la abadesa indicaba que no estaban pudiendo ejecutar el breve a la espera de que se resolvieran ciertos problemas administrativos y esto estaba provocando que Beatriu empezara a sospechar que tal vez no querían ponerlo en ejecución:

“Yo de tot açò non vull fer part a sor Requesens per no donar-li fatigua, que ja está ab reçel que no·ns plau lo breu pux veu que no·u posam en execució. Axí que yo li suplique pux ab tanta volentat ho fem y llealtat que v[ostr]a senyoria y mane donar reayte[?] axí ab los frases com ab lo juge, que yo no desige sinó posar-o per hobra, y sia tantos y manem avisar de tot. Y bese les mans de v[ostr]a senyoria. Lo demás dexe pera la visita.”³⁶⁸

Más abajo comenta que están esperando a que el ministro mande oficialmente ejecutar el breve y cómo la familia Mascó estaría en contra, por lo que podría poner problemas si no se realizaba con rapidez. Esto quiere decir que, con toda probabilidad, la ejecución de dicho breve favorecía los propósitos de Hipólita, pues para ella suponía una alegría (y no tanto los de la facción Cardona-Mascó):

“Lo pare custodi m’a tramès a dir en secret que s’es alegrat del dit breu, mes que no lliberte res fins que pare ministre m’o mane y sé per altra part que los Mascons³⁶⁹ y son anats. Tinc

abadesa comenta en una de sus cartas el disgusto de la sobrina por la mala salud de la tía: “La mia seyoria, yo anit mostrí la lletra de v[ostr]a seyoria a sor Requesens, y per çert se enugà molt molt de la indisposició de v[ostr]a seyoria, que çert, de açó pot ésser çerta, que per molta malenconia que tincgua, quant ella sent que v[ostr]a seyoria té mal, tota cosa dexa a part y no sent y molt en gran manera, sinó la mal de v[ostr]a seyoria; y axins ho diu y ho conexam bé en lo seu gest y cara.” Localización de la carta: ANC. Fondo 960 / UI núm.: 41 / Cod.: UC-320.

³⁶⁷ ANC. Fondo 960 / UI núm.: 41 / Cod.: UC-320.

³⁶⁸ ANC. Fondo 960 / UI núm.: 38 / Cod.: UC-278.

³⁶⁹ Lluís Mascó: padre de la segunda mujer de Lluís Margarit (Violant Mascó). Al parecer se sumó a los Cardona durante el pleito de Riba-Roja contra la marquesa del Palamós. En un primer momento llegaría a

yo que seguons estan enugats, no posen algun enbars, al mens que no·u façen detenir, ab esperança del que esperen; axí que v[ostr]a senyoria, per amor de JHS, que y pore diligència a tots y prest.”³⁷⁰

La delicadeza del asunto de la carta se evidencia en el sobrescrito, en el que la abadesa especifica que la misiva debe ser entregada a la Condesa de Palamós en sus propias manos.

En definitiva, se puede observar en este intercambio epistolar la creación de una red de mujeres que se ponen en marcha para procurar la resolución de sus conflictos. Por un lado, Hipólita procura luchar y ejercer presión para hacerse con la baronía de Riba-Roja, pero, por otro, Beatriu entrará en disputa con su propia tía y con toda la jerarquía del convento de Santa Caterina de Siena por reclamar lo que considera que es suyo, aunque eso significara declarar que había sido hecha monja por la fuerza, con todo lo que ello implicaba. Además, las monjas que la acompañan, Violant, sor Miedes y la abadesa, mediarán en el asunto, posicionándose y llevando a cabo reuniones y encuentros que revestían cierto peligro, demostrando así un interés participativo en la resolución del conflicto. Sobre estos difíciles encuentros nos informa la abadesa, en una carta que escribió a Hipólita, pidiéndole acudir al monasterio a las 5 de la mañana, sola y disfrazada, para que los espías que tiene Beatriu no llegaran a percatarse de dicha reunión:

“Suplique a v[ostr]a senyoria que, vista la present, vulla venir y molt desfregada, perquè sor Requesens li vol parlar lo perquè y com s’és conçertat aquest negoçi. Yo lo y diré enans què li parle v[ostr]a seyoria. Sols m’ha dit que suplicàs a v[ostr]a seyoria que vinguès molt desfregada, que ells estan ab continues espies y que vinguès a les çinc hores de matí, que seria la millor hora. Axí que yo li suplique, per amor del senyor, que li sia treball no perda aquest punt. No porte persones tan com pora. Yo la estaré esperant a les portes de davall perquè no faça sinó entrar-se’n. Y dexe acomanat en casa si la demanen, alguna cautela per a respondre.”³⁷¹

En otra carta, sin embargo, la abadesa le pide a Hipólita que acuda por el portal de Quart para hablar con ella sin que sor Requesens la viera, es decir, tener una conversación a sus espaldas:

intentar casarse con Beatriu Margarit, pero posteriormente acordó su matrimonio con Gabriel Rojas (Ahumada, 2003: 60).

³⁷⁰ ANC. Fondo 960 / UI núm.: 38 / Cod.: UC-278.

³⁷¹ ANC. Fondo 960 / UI núm.: 41 / Cod.: UC-320.

“Seyora, yo etinc estrema neçesitat de parlar ab v[ostr]a seyoria tantos en aquest punt. Suplique-la per amor de JHS que si este en disposició de venir, que vingua, perquè çert la tinc molt mester. Y vingua per lo portal de quart, per que no la vega sor Requesens per lo rall.”³⁷²

Es decir, el peligro de las conversaciones, conspiraciones y conflictos que envuelven sus actuaciones son más que evidentes y en su implicación saben que corren ciertos riesgos.

Violant, además, transmite en sus cartas otro conflicto diferente que implicará esta vez a su sobrina, hija de su hermano Marc Antoni de Camós, y que también demuestra la férrea voluntad de algunas mujeres para defender sus convicciones. Los Camós eran una familia conocida y bien relacionada, que habían formado parte del gobierno municipal de Barcelona durante varios años. Marc Antoni, sin ir más lejos, desarrolló, por ejemplo, los cargos de conceller tercero o veguer. Precisamente en el día de Carnaval de 1535 recibió el “bastó de veguer”, lo que se puede leer en una de las cartas de Violant. Debido a esa participación en el gobierno municipal, y seguramente gracias a que su mujer Isabel formaba parte del linaje de los Requesens, ambas familias mantendrían estrechas relaciones. Del matrimonio entre Marc Antoni e Isabel nacería Francesc de Camós y otras dos hijas, Francisca y Montserrat. Francesc sirvió en la corte y fue caballero de la Orden de Santiago (o Sant Jaume de l’Espasa en catalán), a la que habría ingresado en 1528. De las hermanas de Francesc sabemos poco, una de ellas entraría en religión con el nombre de sor Francisca y la otra sería la que hemos localizado con el nombre de Montserrat de Camós (quien firma una de sus cartas como Camosa).

En una carta escrita por Violant en 1532, ella contesta a otra de su hermano en la que al parecer le proponía “hacer entrar en religión” a su hija, es decir, forzarla a profesar. Violant le confirma que se puede hacer, pero le advierte que obligarla a entrar en un convento excesivamente riguroso, de vida austera, sería una gran crueldad. Por tanto, ella aconseja que la ingresen en el monasterio de Montsió, de monjas dominicas:

“Del q[ue]·s diu d’esa filla y neboda mia, és veritat q[ue]·s pot fer de entrar en religió, mes asi molt de mirar p[er]q[uè] les ànimes se salve[n], mo[n]ga p[er] forsa en monesstir ab aspredat de vida gran crueldat. V[ostra] M[ercè] y la S[enyora] ma germana deuen molt mirar

³⁷² Ídem.

si no era sinó esta pena te[n]pral, mes lo perill de l'anima; ^[si]^ p[er] a ella no pot aver altre reparo ja, és lo Monestir de Mo[n]tesió, esta en reputació, no te la vida ta[n] aspra.”³⁷³

Los motivos que tendrían sus padres para obligar a su hija a profesar, los desconocemos. Sin embargo, Violant les pide a los padres que tengan en cuenta su “tierna edad” (es decir todavía es muy joven) y las “penas” propias de esta. Por lo que se puede deducir, les insta a la comprensión del comportamiento y actitudes propias de lo que seguramente era una adolescente: “Só serto q[ue] les forses de la sua te[n]dra edat esta[n] be[n] co[n]batudes de aflicio[n]s y penes, pregue N[ostre] S[enyor] se[n] apiade p[er] la sua gra[n] misericòrdia, la vulla encaminar”³⁷⁴.

Las siguientes noticias que de ella tenemos son tres años después, en 1535, cuando Violant se interesa por su sobrina y plantea un posible conflicto que está viviendo en el monasterio de Jerusalén, conflicto que al parecer afectaría a su honra. En carta escrita en febrero de ese año comenta: “Del que diu de Jerusalem que si nos fa matacio [sic], yo no dic res, sinó que pregue N[ostre] S[enyor] que als que o han de fer, done aquella llum que ell sap és mestrer, sia servit y totes aconsolades.”³⁷⁵ En otra fechada en marzo de 1536³⁷⁶ Violant expresa de nuevo su preocupación: “E yo desige desige[sic] molt saber del monestir de Jerusalem per causa de la gran oblicació que V[ostra] M[ercè] e tots tenim del que se son tant sentides de la ondra de la filla mia y neboda. N[ostre] S[enyor] per la sua bondat infinida done aquella llum que ell sap és mester sia servit, y aquexes s[enyors] religiosos aconsolades, com tots desigam, amén.”³⁷⁷

Al parecer, contra las indicaciones de Violant, su sobrina habría acabado entrando en el Real Monasterio de Santa María de Jerusalén de Barcelona, de monjas clarisas. Sin embargo, tras el periodo de noviciado, llegado el momento de profesar, Montserrada de Camós se encontraría con un grave impedimento: la abadesa no le permite profesar y, lo que es más, se rumorea que ya está casada. De ahí el grave conflicto que se desata, por el cual Violant se

³⁷³ ANC. Fondo 960 / UI núm.: 44 / Cod.: UC-359.

³⁷⁴ Ídem.

³⁷⁵ ANC. Fondo 960 / UI núm.: 41 / Cod.: UC-321

³⁷⁶ Aunque Violant firme una carta en febrero del 1535 y otra en marzo del 1536, es muy posible que una de las dos esté errada. En enero del 1535 Violant le escribía a su hermano Marc Antoni de Camós felicitándole por su nombramiento como veguer de la ciudad el día de Carnaval: “a Carnestoltes avia de pendre lo bastó de vaguer”. Sin embargo, en la carta supuestamente fechada en 1536, vuelve a mencionar ese nombramiento de su hermano a la veguería el mismo día de carnaval: “Diu-me V.M. que a Carnestoltes avia de entran lo ofici de Vaguer”. Por tanto, es posible que todas las misivas, tanto la de enero, como la de febrero, como la de marzo sean efectivamente del mismo año.

³⁷⁷ ANC. Fondo 960 / UI núm.: 41 / Cod.: UC-321.

preocupa por la honra de su sobrina. La propia Montserrat, preocupada, escribirá a Hipólita Roís de Liori una larga misiva en forma de memorial con un resumen del conflicto acusando a la abadesa de mal religiosa con expresiones muy afectadas de angustia. Por lo relevante de sus palabras, incluiremos aquí la carta completa³⁷⁸:

Folio 1r.:

“Il·l[ustr]e senhora

Las forsas me faltan y l’anima de aver d’escriure tanta desventura com pasa per mi. No·m dona gosar altra cosa, si no mon bon dret, y tenir esperansa de tornar en Jerusalem, que confiar ab deber v[ost]ra S[enyor]a y tot lo mon viurà no es culpa mia. Y axí la soplic, pux yo só filla de Jerusalem. Y v[ost]ra S[enyor]a, n’es estada la causa, treballe y m’afavoresca en fer·mi tornar, que ab molt poc treball o acabarà. Per a segons totes las monjas, estan desesperades, y determina-

Folio 1 v.:

des moltes d·elles de axir·ne y mudar·se en qual sé huna part, y las més entigas, perquè la vida que l’abadesa té no és de religiosa. Y axí dona pena a totes las monjas, perquè tenida de infernada yo no la diré, perquè v[ost]ra S[enyor]a poria pensar que u dit per pasió, però mon senyor mosèn Camós, u creq yo, lo y escriurà porque·n té de frares y de persones dicnes de fe. Y axí dexaré a so part, y contaré tota ma desventura //

Yo per no donar pena la v[ost]ra S[enyor]a y a les persones que be·m volen, y perquè conplia a la Religió, y a ma onra, no era bé revelàs ninguna cosa de las de la Religió, y aqui só estada màrtir en sofrir aquesta malisiosa de abadesa, a tengut aquest engan ab mon senyor y ab ma senyora y ab mi, que com li demanàvem lo vel negre deya que, per la onra del monestir y de tots conplia, se digés per tot lo mon y avia matrimoni, y que com li paria ora, ella m’asegurà

Folio 2 r.:

valoren de dar·me lo vel, y axí va dit a mon senyor y a ma senyora una y moltes voltes. Yo perquè la conexia, digin ma senyora que temia aquesta dona no ns enganàs a tots, y que si ella manava, yo demanaria lo vel. Y no sols fou contenta, mas encara li·u parlà y l’asplicà qe·m fes fer la procura. Y ella res que no fiava de mon senyor y ma senyora li digè que la me fes fer a Francesc Martí, qu·era procurador de la casa, y fer sia tot com ella manaria. Y asò era com v[ost]ra s[enyor]a penà ver la lletra de frare Calscua, en que li manava me fes

³⁷⁸ Cabe señalar que la caligrafía de esta mujer es bastante deficiente, lo que indica que no habría recibido una educación más allá de los conocimientos básicos de lectura y escritura. Asunto el de su escritura que ella misma reconoce en una de sus cartas en la que admite no escribir a sor Requesens por no causar rechazo o “fatiga” a causa de su mala letra: “A la senyora dona Beatriu de Requesens bese les mans, y que jo li escriguera sinó per que tinc por de no fatigar·la amb ma mala lletra.” Carta localizada en ANC. Fondo 960 / UI núm.: 44 / Cod.: UC-359.

fer la dita procura, mas ella's guardà de fer tal manament, perquè s'a mostrat per esperyencia tostems tingè la maldat al cos. Y com se segí lo deterre, digè que *in eternum* me daría lo vel. Y axí a detingut tostems

Folio 2 v.:

fins a mijan quaresma, que vingeren las lletras de v[ost]ra s[enyor]a en les qouals deya tot lo que avia pasat ab lo custodi, les quals lletras me donà ma senyora per lo torn de magat de l'abadesa. Y llegidas que las agí, torní las dos, y aturim la mia, la qual fiu donar a la abadesa y no la'm volia tornar fins que sabé que yo ya l'avía vista. Y ma s[enyor]a parlà ab ella, y parlà ab mi en presència sua, y la dita abadesa feu una resposta a ma s[enyor]a molt bona, dient-li que com los frares vindiren, ella la enviaria demanar y miraria lo que s'avía de fer. Y que tots seryem aconsolats, y a sa[?] ab tanta dolsor, que ma s[enyor]a se n'anà molta consolada. Y yo m'espantí de veure-la tal, perquè sabia quant era la sua malísia. Y de aquella ora cavant[sic]³⁷⁹ me multiplicaran los maltractes, perquè yo diges que me'n volia anar y esent avisada, demanava cada dia lo vel

Folio 3 r.:

vingca pres lo custodi y ella envià per ma s[enyor]a que era a la torre, y dige-li com en lo capítol serà determinat me tragesen de casa, y que ella no podia fer altra cosa. Ma s[enyor]a li digé molt son parere y ab moltes llàgrimes soplicant-la no li volgés fe aquesta front, y que era cosa molt certa que no y avia impediment, y que li atingés la promesa. Y ella li digé que ella era forsada de obeyr a son prelat, mas que anàs a parlar ab lo custodi, la que sinó era, que l'esperàs. Ma s[enyor]a ofèn axí lo custodi, la reposa molt, y la aconsella que [que] y posàs pregados que pergasen a l'abadesa perquè tot estava en sa mà y avisaren dels matexos frares que eren anats a capitot[sic]³⁸⁰ a mon s[eny]o[r] y ma s[enyor]a que de tal cosa no s'avía parli en capítol

Folio 3 v.:

y mon s[eny]o[r] y ma s[enyor]a li'n parlaren una y moltes voltes, y com la venseren ab la raó, digé que no'l me donaria, y que may era estada sa intensió, des que sabe mon cas, de donarme lo vel. Y ma s[enyor]a sabe que ella se'n era aconsellada ab lo visrey y ab lo duc de Cardona. Y pasat totas o arribà lo custodi y manà a totes les que entraven en lo torn, no parlaven a mon s[eny]o[r] ni a ma s[enyor]a ni a ningú d'esa casa. Y l'endamà l'abadesa me pres imposa en lo càrser, y dix que si yo volia estar en Jerusalem avia d'estar d'aquella manera tres mesos, perquè per mon s[eny]o[r] pogés determinar de mi, y que no mi tema, y si no perquè no volia que las monjas comunicasen ab mi. Y asò per que veyia que totes les monjes eren de ma part.

³⁷⁹ Davant.

³⁸⁰ Capítol.

Yo de tot fuy contenta perquè no m tragés y confiant que vindrien alguns re-

Folio 4 r.:

meys. Y ella, tementse de aquexos, com ma s[enyor]a estada a Monsarrat descansar ab aquells pares, me tragé de casa ab la major fúria del món, ella y la cuynera y la gallinera y dos jovenetes que eren novisies com yo, y entrí y tancà totes les altres a les claustres de dalt. Sertifica v[ost]ra s[enyor]a que, si no las agés tancades, s'i agera segit algun escàndol. Y de allí on estaven feyen crits y de l'altre mon, dient-li fàstixs que yo crec que alesores de ara ella'n deu aver posades en lo càrser a més de tres. D'ella vos ensa no adés que ab parlara ninguna de fora casa, que ella és estada torna tots es

Folio 4 v.:

días y lo custodi es estat allí dos dies per reposar les monjes.

Yo tinc per sert que de veure que totes me volen, y que pensaba que v[ost]ras S[enyor]ias prenent yo lo vel m'ageren afavorida, y sap que tantes voltes l'an volguda traure del ofisi. Y vent que yo tenia tals costats, a pensat que ningú no li poria més daniar que yo, y axí no a curat sinó de traure'm.

Y axí yo sople a v[ost]ra s[enyor]a no m desepare y sia presa informasió de la verytat, que yo confie ab N[ostre] S[enyor] tornaré a Jerusalem ab molta onra mi, y serà causa de restaurar aquella casa que's perduda si aquella dona té lo manado.

Mon s[eny]o[r] m'a dit que v[ost]ra s[enyor]a y dona Estefania masa m'avien escrit, yo sé que l'abadesa les tenia mas ma, y les me dona que de v[ost]ra s[enyor]a no'n rebisin o la primera que lu dona ma s[enyor]a.

Folio 5 r.:

Y per esta, nomes de soplicar a N[ostre] S[enyor] la ilustre persona de v[ost]ra s[enyor]a guarde y estat prosperi com yo desije, amén.

XVIII de abril.

De V[ostra] S[enyor]a major servidora y més obedien filla,

Camosa

Folio 5 v.:

Sobrescrito:

A la il·l[ustr]e sennora, la s[enyor]a comtesa de Palamós, ma sennora."³⁸¹

³⁸¹ ANC. Fondo 960 / UI núm.: 36 / Cod.: UC-260. La carta se compone de 2 bifolios y 1 folio y contiene una anotación posterior que reza: "Cuestión de la monja Camós (Para la reforma?) Convento de Jerusalem".

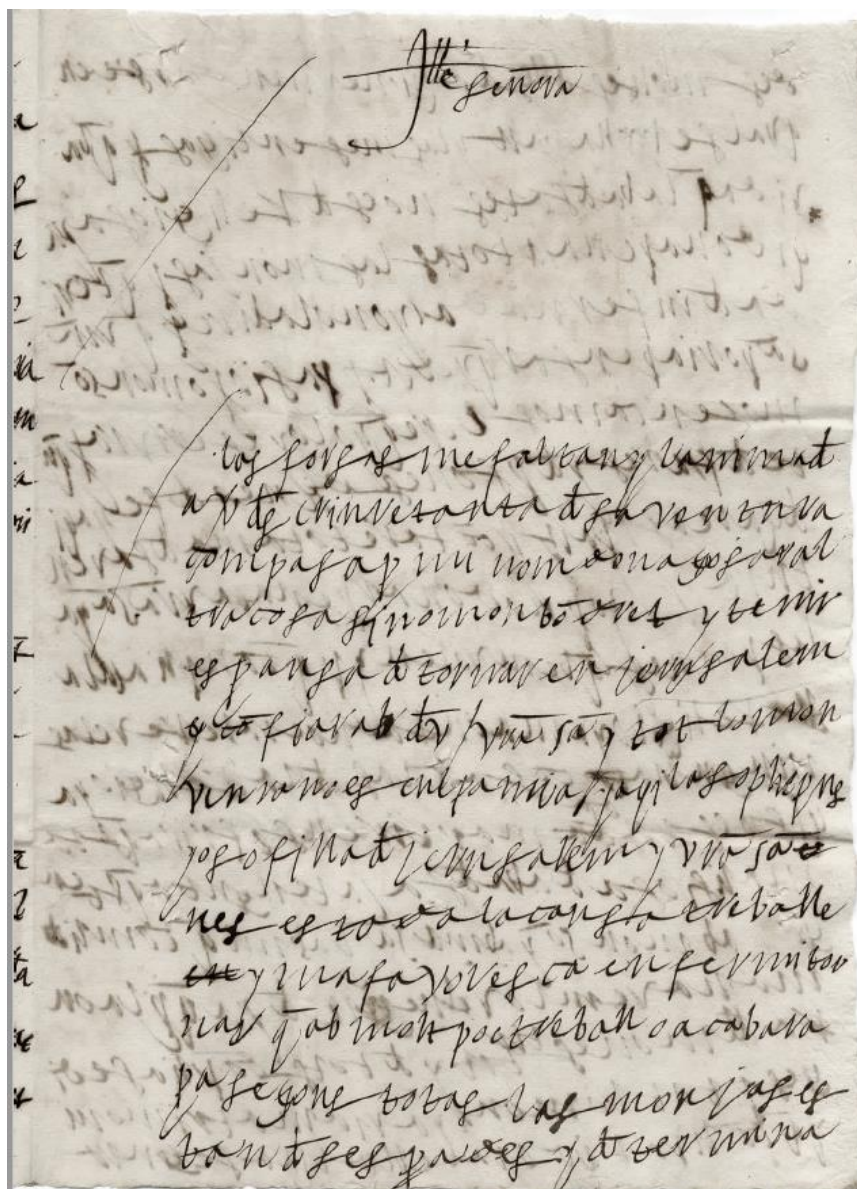


Figura 7. Carta de Montserrat de Camós a Hipólita Roís de Lióri. Folio 1r. ANC. Fondo 960 / UI núm.: 36 / Cod.: UC-260

Camosa (nombre con el que firma su carta) se lamenta largamente por los maltratos recibidos y describe a la abadesa como “maliciosa” e incluso le acusa de no llevar vida correcta de religiosa, es decir, ser un mal ejemplo para las monjas. Acusaciones todas ellas de gran gravedad. Según explica, ella había pedido el velo negro, es decir, profesar, tras haber pasado un tiempo como novicia. Sin embargo, la abadesa decide no permitirselo con la excusa de que, según parece, ella estaba casada. Camosa mueve cielo y tierra para demostrar que no es cierto, pero la abadesa les engaña –tanto a ella como a sus padres– diciéndole que el asunto depende de sus superiores y que lo discutirán en el Capítulo de la orden, lo que, al parecer – siempre según la versión de Camosa–, nunca llega a suceder. La abadesa, movida

supuestamente por la envidia, le oculta las cartas que llegan al convento de Hipólita, su relación exterior de más influencia, la encierra para aislarla del resto de monjas que estarían de su parte y, más tarde, la expulsa del convento entre un gran escándalo. El resto de las monjas se oponían a esta expulsión, por lo que la abadesa decide encerrarlas en las habitaciones. Montserrat de Camós aduce como motivo de esta fuerte afrenta que, por ese gran apoyo de las monjas del monasterio, la abadesa piensa que, de profesar, podrían quitarle su puesto. Por todo ello, finalmente y tras una discusión, la abadesa admite que nunca le dará el velo negro y que de hecho jamás ha tenido intención de hacerlo. Ante su desesperación, la aspirante a monja se pone en contacto con Hipólita Roís de Liori, pues por su rango y altura social sería la única que podría ayudarla. Se puede observar en esta carta la gran necesidad de las mujeres de tener contactos de influencia, procurando crear y mantener redes de comunicación y recomendación.

La abadesa del convento de Jerusalén, aunque no es nombrada de forma directa por Camosa, sería Sor Ángela de Madrigal³⁸², ya que esta mujer se mantuvo en el cargo de 1527 a 1538, es decir, durante un total de 11 años (Paulí, 1970). De ahí también el supuesto miedo de la abadesa a tener una rival carismática en el monasterio que pudiera arrebatarle el puesto para el que llevaba siendo reelegida varios años.

En otra carta sin firmar, pero cuyo autor más probable es Marc Antoni de Camós (padre de Montserrat), este describe el problema sucedido entre la abadesa y su hija, a quien ha expulsado del convento de Jerusalén, reafirmando los argumentos de la segunda, como por ejemplo la acusación a la abadesa de ser “maliciosa”: “Tot assò és stat per pura malícia perquè ma filla yxint del noviciat demanà per mestra(?) a la vicaria sor Sayola qui és molt honrada dona, y la abadessa stà mal ab ella y ab totes les altres monjes”³⁸³. Al mismo tiempo, insisten en que las compañeras apoyan a Montserrat y por eso la abadesa ha debido encerrarlas para poder expulsarla sin que se opusieran: “digueren après que dins lo monestir y havia molts grans crits de les monjes. Y és cert com la abadessa volgué trauerer a ma filla tancàs totes les monjes en lo dormidor y en altres parts que si no ho hagués fet, les monjes la hagueren defesa”³⁸⁴. También, ambos defienden que, en el Capítulo de Valencia, a pesar

³⁸² Sor Ángela de Madrigal procedía del monasterio de Pedralbes (Sanjust i Latorre, 2008: 87). Posteriormente, en torno a 1538, aparece como una de las fundadoras del monasterio de Santa Lucía en Cagliari junto a un grupo de 12 monjas procedentes del monasterio de Santa María de Jerusalén de Barcelona, siendo ella la primera abadesa (Giuseppina, Sitzia, Pala, Schirru, 2017).

³⁸³ ANC. Fondo núm.: 960 / UI núm.: 36 / Cod.: UC-260.

³⁸⁴ Ídem.

de lo que diga la abadesa, su caso no había sido expuesto: “Nom puch acontentar (?) del que ha fet lo custodi dient que en lo capítol de València era axí estat ordenat y tres frares dels que y eren diuen que no se’n parlà paraula y algú d’els lo y ha dit en la cara”³⁸⁵. Marc Antoni, sin embargo, añade información interesante para el caso, y es que el Custodi había sido cómplice de la abadesa ya que, aun conociendo el problema, y sabiendo del apoyo de Hipólita a la causa, había ignorado los recursos presentados: “Y sabia ell ^per V. S.^ lo impediment que y era stat de la abadessa que no consentí que ma filla fes procura. Feu com a mal home y que pus sabia lo impediment devia consultar ell tostemps, me desimulà saber lo impediment fins a tant que yo li mostrí la lletra de V. S. Après me digué que ho remediaria”³⁸⁶. Por último, Marc Antoni de Camós también añade un importante impedimento que la abadesa tenía para haber expulsado a su hija sin más y sin el consentimiento del resto de su comunidad. Las constituciones de la orden masculina sí contemplaban la expulsión de religiosos sin consulta previa, pero esto no era así en la orden femenina, cuyas constituciones no contemplaban ni la admisión ni la expulsión de una religiosa sin el consentimiento del resto de monjas, por lo cual insiste que la abadesa no tiene legitimidad para actuar como lo ha hecho:

“En assò diu lo custodi, y és tot sol lo que ho diu, que en aquella religió tenen de consuetut que los prelats tenen poder de traure los religiosos sense consultarne ab los altres.

Y diu fals perquè aquexa consuetut és en los frares y no en les monjes, per quant los frares com reben algun religiós, sol lo custodi lo pot rebre a soles y a soles lo pot haviar. Mas perquè en les monjes va de altra manera, que la abadessa a soles no la pot rebre sinó ab les altres monges, tampoch no la pot [*tachón*] traurer sens les altres monges.”³⁸⁷

En abril de 1535, Estefanía de Requesens y su madre Hipólita comentan el tema por carta y hablan del problema, que había llegado a su conocimiento. Hipólita había pedido a su hija escribir una carta a la abadesa, usando su influencia en la corte para tratar de ayudar a la joven. Sin embargo, Estefanía está convencida de que ya no se puede hacer nada, pues la abadesa de Jerusalén había ordenado a Marc Antoni de Camós que se llevara a su hija del convento. Esta es, por tanto, la fecha posiblemente más cercana a la carta de Camosa, pues fue escrita en el momento de su expulsión. Resulta curioso que, en esta conversación privada entre Estefanía y su madre, la primera declara que la culpa del conflicto es de la propia

³⁸⁵ Ídem.

³⁸⁶ Ídem.

³⁸⁷ Ídem.

implicada, Camosa, acusando tanto a la hija como a la madre de “hablar demasiado”, y al padre de no escuchar el buen consejo que ellas (Estefanía e Hipólita) le habían dado. Al parecer Marc Antoni de Camós había preferido hacer caso a su mujer, llegando a un punto sin retorno, pues Estefanía da por perdida a la joven, no pudiendo siquiera trasladarla a un monasterio en Castilla:

“Jo escriuré a l’abadessa de Jerusalem com vostra senyoria mana, encara que só certa que no aprofitarà, segons me diu mossèn Camós ab una lletra que reví ayr, que determinadament li à dit que s’emporte sa filla [...] Voldria que procuràsem algun monestir así en Castella, per a mudar-la [...] y en ninguna part perseverarà perquè no pot callar y, en fi, és filla de mare. En tot jo la tinc per perduda [...] y de son pare no m puc acabar de apiadar, pux és causa de tot y may nos à volgut creure, sinó seguir a sa muller y, com no té remey, llavós ve al socoro.” (Ahumada, 2003: 203-204).

Poco más adelante, el 22 de mayo, Estefanía vuelve a tratar el tema por carta, acusando de nuevo a Camós de haberse dejado llevar por lo que su mujer y su hija le decían³⁸⁸.

Cabe destacar que la madre de Montserrat de Camós (y esposa de Marc Antoni) era Isabel de Camós y Requesens. Isabel, quien en su testamento nombra a sus tres hijos como herederos –Francesc, Francisca y Montserrat– afirma ser hija de don Luis de Requesens i Soler. Esto la convierte, por tanto, en hermana de Estefanía de Requesens a quien también se menciona en el texto al nombrarla como albacea³⁸⁹: “Yo Isabel de Camós y de Requesens muller del magnífich mossèn March Anthoni de Camós donzell en la present Ciutat de Barcelona domiciliat, filla que fuy del egregi señor don Luys de Requesens Comte de Palamós e governador del present principat de Cathalunya [...] E fas y orden meus marmessors y executors de la present mia última voluntat lo expetible senyor don Juan de Çunyga y de Avallaneda y la expetible senyora dona Stefania de Requesens, muller sua y

³⁸⁸ “Ja crec haurà escrit mossèn Camós a vostra senyoria en què han parat les coses de sa filla. No li poria dir quant d'enuig n'he hagut; ell se clama dels frares i de les monges, i tota la culpa és sua d'haver sofrit a sa muller i a sa filla tot lo que han volgut fer; i així ho farà d'ací avant, que ja no braveja contra elles com solia abans que pensàs que l'haguessen de traure. Déu hi proveeixca i a nosaltres nos mude la mala sort que tenim ab monges, que no sé si mai gosaré entrevenir en que n'accepten.” (Guisado, 1987: 135). Llama la atención la última frase de Estefanía en la que declara la “mala suerte que tienen con las monjas” ya que, como se ha podido observar, son varias las religiosas a su alrededor que no aciertan a quedarse en un convento.

³⁸⁹ Se debe señalar, sin embargo, que la mención a Estefanía de Requesens aparece únicamente en la primera versión del testamento de Isabel, que data de 1532. Posteriormente se modificó el texto hasta en 2 ocasiones: una en 1558 y otra en 1562, fechas posteriores a la muerte de la propia Estefanía (1549). De igual manera, sus hijos no aparecen en la versión final y definitiva del testamento, en el que se nombra heredero universal a su nieto Marc Antoni de Camós (hijo de Francesc).

germana mia”³⁹⁰. Sin embargo, el testamento de don Luis de Requesens i Soler, en el que también se menciona a Isabel, deja entrever que esta era su hija reconocida pero no legítima (motivo por el cual no la nombraría heredera universal): “Nos don Loys de Requesens, comte de Palamós en lo principat de Cathalunya, conseller del Senyor Rey [...] Item per amor de déu e per contemplació de matrimoni e per sustentació de sa vida lexam a dona Ysabel, filla nostra natural aquell sensal mort de pensió de sexanta liures barçalonasas”³⁹¹. La principal diferencia que se destaca en la redacción del testamento de don Luis es que menciona a Isabel como hija “natural”³⁹² pero a Estefanía como “ligítima e natural”. Reforzando la idea sobre la ilegitimidad de Isabel, se puede observar que en su propio testamento ella menciona solo a su padre, pero no a su madre, siendo habitual nombrar a los dos progenitores siempre que sean descendientes de matrimonios legítimos. Por tanto, la familia Camós estaba emparentada con la de Hipólita Roís de Liori a través de Isabel, hermanastra (ilegítima) de Estefanía de Requesens.

El asunto tratado en este intercambio epistolar es grave y acarrea grandes consecuencias. Esta mujer había sido supuestamente difamada, pues se había extendido el rumor de que estaba casada y, además, se le había negado la entrada al monasterio. Por tanto, es probable que, teniendo en cuenta la situación del momento, Montserrat no tuviera ninguna salida viable para su futuro, habiendo perdido la honra para siempre, pues no tendría expectativas ni para casarse ni para profesar. Es decir, había perdido la vía matrimonial y la monacal lo que, para una mujer en el siglo XVI, tendría serias consecuencias, como podría ser la marginación social. Es entendible de esta manera su preocupación, el gran sentimiento de angustia expresado en su carta y la desesperación por conseguir que la condesa de Palamós interviniera en el caso para ayudarlo. La joven incluso utiliza a Hipólita como vía con la que comunicarse con sus superiores y de nuevo insiste en que use su influencia para favorecer su caso. En una breve nota sin datar que se encuentra en el mismo fondo, se puede leer lo siguiente, firmado por Camosa:

“Sen[n]ora // p[er] no tenir pap[er] no escric a V[ostra] S[enyoria].

³⁹⁰ AHPB, notario Jeroni Mollet, 342/44. *Testamento de Isabel de Requesens*.

³⁹¹ ANC. Fondo núm. 960/ T-698. *Testamento de Lluís de Requesens i Soler*.

³⁹² En el testamento también menciona a otro hijo “natural” llamado don Joan de Requesens que era clérigo.

Envie-li la p[re]sent p[er] al pare ministre, p[er] or [mancha] sopl[roto: i]ca v[ost]ra s[enyor]a la y mane donar cosa p[er] q[ue] ell s'escandalisaria q[ue] tals coses ningú las ves. Y no dexe de parlar-li y d[e] afavorir-me.

Y bese les ma[n]s d[e] [ost]ra s[enyor]a,

Camosa.³⁹³

Finalmente, Montserratada vuelve a aparecer como autora de otra carta enviada a la propia Violant. Esta carta no tiene fecha, pero sí datación tópica. Fue enviada desde Barcelona en el mes de enero, aunque no sabemos de qué año³⁹⁴. En la carta, no firma con título de religiosa, por lo que se puede deducir que, en el momento de escribir la misma, no había profesado. La carta es interesante ya que en ella se queja de que la gente buena es castigada, lo que puede interpretarse como un paralelismo con su caso, del que se siente víctima; y que en un monasterio (del cual evita decir el nombre) no hay muchas religiosas buenas. En el párrafo también informa a Violant de que la prima de una monja llamada sor Agostina, compañera de Violant, ha estado en la cárcel:

“A la senyora sor Agostina aguera moltes voltes escrit si no per no donar-li penes, que sa [tachón] cosina a estat a la càrrec, però ara ja n'és fora, lo perquè per ora dures de l'abadessa. Bé pot creure vostra Re[verèn]sia que jo no ho he sentit poc, perquè an aquella senyora jo li tinc moltes y grans obligacions, y parme que en asò no mi en gana voluntat, que cert, ella és una de les bones Religioses que en aquella casa sien, però non cal fer cas, que'l hui en dia los bons son allapidats. Soplica vostra Re[verèn]sia diga a la senyora sor Agostina que jo li bese les mans y que prenga la present per sua, que per altra jo li esciré més llarc de tot lo que poré saber, però que no s'anuje, que nostre senyor ho fa per provar-la de paciència.”³⁹⁵

En definitiva, gracias a las cartas de sor Violant y su entorno, se presentan aquí una serie de mujeres unidas en una red de contactos que utilizan a conveniencia para aprovechar sus influencias en la resolución de sus problemas. Violant es testigo de cómo tanto Beatriu (sor Requesens) como Montserratada de Camós estaban luchando por defenderse contra sus superiores, a quienes deben obediencia. Su férrea fuerza de voluntad (así como también la de Hipólita Roís de Liori desde fuera del monasterio) las hacen entrar en largos y

³⁹³ ANC. Fondo 960 / UI núm.: 38 / Cod.: UC-278.

³⁹⁴ En la postdata Montserratada manda saludos también a sor Requesens, por lo que la carta se escribió al menos a partir de 1535/36, fecha en la que sabemos que sor Requesens se encuentra en el monasterio junto a Violant.

³⁹⁵ ANC. Fondo 960 / UI núm.: 44 / Cod.: UC-359.

complicados conflictos por la negación a resignarse con una situación y circunstancias con la que no estaban de acuerdo.

En esta red de contactos se comprueba cómo las mujeres desde fuera del convento necesitan a las monjas de su lado, para que les informen de lo que puede suceder en los muros adentro. Por su parte, las religiosas, desde dentro, necesitan contactos externos influyentes que puedan actuar por ellas o hacerles favores, desde el envío de cartas a la adquisición de elementos necesarios para el convento o la defensa pública y respaldo de amistades poderosas. Tal es el caso que vemos también en Teresa Rajadell.

Teresa Rajadell, benedictina en el monasterio de Santa Clara de Barcelona, expone en sus diversas cartas a san Ignacio de Loyola su lucha, junto a otras 10 monjas del convento, contra la abadesa³⁹⁶ (a la que acusan de relajar la regla) suplicando a san Ignacio que hiciera de intermediario y les ayudara a formar parte de la Compañía de Jesús³⁹⁷. Esta petición es rechazada por Loyola que, de hecho, le insta a obedecer a su superiora. Ante este conflicto interno, la abadesa del convento (que tras diferentes apelaciones parece que ha sido restituida en el cargo) llegará a castigar a las monjas rebeldes, prohibiéndoles hablar con sus familiares³⁹⁸, quitándoles el pan (es decir el alimento), y revocando el título de priora dado a una de ellas. Incluso temen ser encerradas en la cárcel por su oposición, ya que la abadesa ya había intentado echarlas del monasterio:

“[...] habiendo el presidente (no obstante diversas appellaciones que a S.P. avian sido presentadas), restituido la abbadessa tanto opprimido por forçarnos a prestarle obediencia, que ni a nuestros parientes nos dexava hablar. Y porque nosotras, por causa que las monjas que a ella obedessen, siendo descomulgadas, van al coro, no queremos yr allá, nos ha quitado

³⁹⁶ Probablemente Elinor Desprat (Ahumada, 2013: 239).

³⁹⁷ Esta petición es apoyada por Mateo Sebastián de Murrero en una carta escrita a Ignacio de Loyola, en la que le insta a admitir una sección en la Compañía para el sexo femenino como ya habían hecho otras órdenes y menciona a cinco de las religiosas que buscan esta aprobación: “Que pues algún día es fuerza que V.P. admita a su santo instituto el sexo femíneo, como todas las otras religiones aprobadas, quizá tan alto principio pasará muchos días que no se ofrezca, porque son cinco religiosas las que lo piden, cuyos nombres son: Jerónima Oluja, Teresa Rejadella, que son dos estrellas en la tierra, la Villalonga, Mariana Sevilla, Copones; son religiosas de Sta. Clara de Barcelona, de la orden de san Benito.” También asegura que estas religiosas conocen la Compañía desde sus comienzos, es decir, cuando Loyola se hallaba en Barcelona, y han asimilado en sus vidas la forma de vida jesuítica: “Parece ser, que, como han tenido mucho trato con los Padres de la Compañía desde el primer día que aquí entraron, hanse aficionado tanto a su instituto, que dessean en todo caso del mundo estar debaxo dél, por riguroso que sea. Y a la verdad, estanlo ya en efecto, porque sus santos exerciçios y su espíritu y su hervor no es otra cosa sino el destos benditos Padres.” Citas extraídas de: *Epistolae Mixtae, ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae* (1898-1901). Madrid, vol. II, pags. 64 y 65.

³⁹⁸ Que se les imponga como castigo cortar comunicaciones con sus parientes en el exterior implica que hasta ese momento sí podían hacerlo, lo que es muestra de la permeabilidad de los muros conventuales especialmente antes de Trento.

las porciones de pan y otras cosas que el monasterio por nuestra sustentación corporal nos suele dar, y no pudiendo acabar lo iniusto por esta via, temimos no nos pudiesse en el cárcer, y para esto demandó favor a los oficiales seculares, y no pudiéndolo acabar, trabaió de sacarnos del monasterio, y habiendo ella dado cargo a la una de nosotros antes del priorado, por esto de hecho la ha revocado.”³⁹⁹

Teresa nombra en sus cartas numerosas personas externas al convento que están apoyándoles haciendo de procuradores y representantes para lograr sus objetivos, como por ejemplo Francisco de la Cavaleria, Francisco Reboster, Guiomar de Gralla y el Padre Juan de Verdolay. También en carta del 14 de enero de 1549, Teresa escribe, junto a la priora Jerónima Oluja, a Juan Alfonso de Polanco pidiéndole que interceda por ellas en su favor ante Loyola: “siéndonos procurador, abogado y intercessor, delante el P. Mtro. Ignatio, para que se digne a concedernos nuestra petition tan justa y por tantos años deseada”⁴⁰⁰. Incluso sus parientes en el exterior han estado intentando ayudarlas (de ahí que la abadesa quisiera cortar sus comunicaciones), pero se han dado por vencido ante la gran influencia y poder de la abadesa y solo les queda recomendar que la obedezcan: “[...] que ya nuestros parientes, por cuyo consejo hasta agora (tomándolo ellos de letrados y theólogos) havemos hecho todo lo pasado, andan muy floxamente, y el que más lo puede y debría hazer con otro, nos ha dicho que no vee remedio de nuestra parte, sino que obedescamos a la abbadessa, (habiendo sido hasta agora de contrario parescer), y que él no nos puede socorrer de un real”⁴⁰¹.

En definitiva, Teresa se pasaría años intentando luchar contra su superiora, que consideraba mala religiosa y temía que con ella sus almas estuvieran en peligro de perderse. La única manera en la que Teresa podía ejercer presión era mediante contactos externos, lo que procuró mantener a través de sus cartas que, evidentemente, conseguiría sacar del monasterio sin pasar por la revisión de la abadesa. También resalta el empeño de la religiosa por conseguir crear una sección femenina de la Compañía de Jesús (al igual que intentaron otras mujeres como Mary Ward) y la continua negativa de Loyola. Ella finalmente moriría poco después, en 1553, sin ver cumplidos sus deseos.

En cuanto a enfrentamientos con los superiores, un buen ejemplo lo constituye la vida de Ana de Jesús, cuyo conflicto contra la facción del Vicario General de su orden, el padre

³⁹⁹ *Epistolae Mixtae, ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae* (1898-1901). Madrid, vol. II, págs. 163-164.

⁴⁰⁰ Ídem, pág. 48.

⁴⁰¹ Ídem, pág. 205.

Nicolás Doria, sería muy sonado en la época. Las características que más definían a Ana de Jesús eran “firmeza de carácter, capacidad de decisión e inquebrantable fidelidad a la reforma teresiana en su pureza” (Manero, 1991a: 27). El contexto en el que se sitúa este enfrentamiento es el de la reforma de las constituciones del Carmelo Descalzo propuesta por Doria y defendida por los padres que constituían la Consulta en torno al 1588.

Ana pretendía defender la vigencia de las constituciones teresianas originales, aprobadas en 1567, adaptadas por Gracián y promulgadas en el Capítulo de Alcalá de 1581 (constituciones que llevaría ella misma a París tiempo después). El padre Nicolás Doria, sin embargo, se había propuesto reformar estas constituciones, virando hacia una posición más conservadora y centralizada de la orden. Ana de Jesús recurrió a la Santa Sede, consiguiendo en 1590 que el Papa Sixto V apoyara las constituciones teresianas de Alcalá mediante el breve *Salvatoris nostri*, lo que provocó que el conflicto empeorara y los opositores a Doria y su reforma, entre ellos, el padre Jerónimo Gracián, la madre María de San José y la propia Ana de Jesús, fueran castigados con dureza. Ana se había enfrentado a sus superiores, llegando a pagar un alto precio por ello, pues tuvo que sufrir un encierro que duró tres años.

El breve fue apoyado por varias religiosas desde sus conventos, creando dos facciones claramente polarizadas. Catalina de Cristo fue una de las religiosas que, desde su convento de Barcelona, apoyaría el bando de Ana de Jesús. En 1590, en pleno conflicto por las constituciones, Catalina de Cristo escribía a don Bernabé del Mármol preocupada por las noticias que le llegaban de Castilla, preguntando con recelo si era cierto que los padres descalzos iban a negociar dejar el gobierno de las monjas a los ordinarios. Las monjas habían conseguido del papa el Breve *Salvatoris* y no iban a renunciar a él. En consecuencia, habían dado orden a los padres que no fueran a decirles misa ni a confesar, como modo de presionarlas para que renunciaran. Catalina desea saber si es algo que solo les ha pasado a ellas o ha sido una orden general para todos. Llama la atención la firmeza de opinión en la oposición de la madre Catalina y la fuerte resistencia a renunciar al breve: “Que sepa V.m. que no me espantan estas cosas; más me espanta que se traten las cosas con tantos enfuscamientos; a V.m. le cuesta arto. Soy tan enemiga de ver estas inquietudes que me tiene con arta pena, aunque no turbada ni mudada” (Beltrán, 1990: 73-74).

Sin embargo, poco después y a pesar de la oposición, el papa Gregorio XIV, sucesor de Sixto V, revocaría el Breve y aprobaría la reforma, promulgándose las Constituciones de Doria en 1592.

Tiempo después, tras salir de su encierro y tal vez por alejarse del clima de tensión que se había generado tras el conflicto, Ana de Jesús viajaría junto a otras monjas como Isabel de los Ángeles, Beatriz de la Concepción y Ana de San Bartolomé (una de sus principales opositoras durante el conflicto por las constituciones), a expandir la reforma teresiana fuera de España. Las religiosas llegaron a fundar conventos de carmelitas descalzas en París en 1604, en Dijon un año después y Amiens y Pontiose en 1606. El viaje fundacional de Ana demuestra capacidad resolutive e iniciativa proactiva en la defensa de la fe. Desde Flandes, ya en 1608, escribe indicando su esperanza de que lleguen los padres descalzos a dirigir los conventos de monjas carmelitas, demostrando su preocupación por el buen gobierno de las casas que estaba fundando: “Por la falta de monjas ya echas en la religión no lo ago, y no tengo remedio de que vengan nuestros padres Descalços a gobernarnos” (Torres, 1996: 72). Más tarde, en 1609 escribe a fray Diego de Guevara indicando que los conventos nuevos fundados en Flandes quedarían bajo jurisdicción de la provincia italiana, mientras que las monjas que llegaron de España seguirían bajo jurisdicción española: “En llegando quinientos frayles Descalços de Ytalia vendrán esta primavera, y en llegando fundarán casa aquí y en estos estados muchos los desean. Escrito vendrán seis y por superior dellos con orden del Papa, el padre fray Tomás de Jesús, que ay es bien conocido. Estos conbentos y los que se yçieren de nossotras darán la obediencia al vicario general de la congregación de Ytalia. Las que venimos d’España no mudaremos la que profesamos allá; así lo emos escrito todas.” (Torres, 1996: 83).

No obstante, Ana de Jesús, habiendo partido hacia Francia en edad ya avanzada (a los 58 años), no podía ni quería ocultar el desgaste que había supuesto esta actividad fundacional y su voluntad de volver a España. En sus cartas se puede leer en varias ocasiones la falta de ánimo y la necesidad de volver a su país con expresiones como “no veo la ora de volverme allá.” (Torres, 1996: 77), en especial cuando comprende que le queda poco tiempo y desea terminar sus días entre católicos y no entre herejes que maltratan a Dios:

“Y es que aviendo tenido desde que vine d’España ynclinación natural de volverme allá, sólo me detenía esperar quedasen aquí nuestros Descalços; como vienen ya de Ytalia yo me començaba a resolver” (Torres, 1996: 87).

“[...] sin duda nos volveremos, que para lo echo no somos menester y es bien ir a morir entre católicos” (Torres, 1996: 93-94).

Los deseos de Ana eran manifiestos, hasta el punto de que son también captados y descritos por Ana de San Bartolomé en su propia autobiografía: “La Madre Ana de Jesús y sus dos compañeras se habían ido a una fundación en Borgoña, con intentos de irse desde allá a España, y escribieron al Padre General que viniese allí por ellas, y él se hizo sordo y no fue” (Ana de San Bartolomé, 1969: 130-131). Finalmente, Ana de Jesús moriría en 1621, a los 75 años, en Bruselas, sin haber vuelto nunca a España.

Ana de San Bartolomé, por su parte, había sido una de las principales opositoras a la facción de Ana de Jesús durante el tiempo del conflicto con Doria, lo cual queda también brevemente reflejado en su autobiografía. Hablando de su tiempo en el convento de Madrid a petición de María de San Jerónimo, quien llegaría de Ávila a sustituir precisamente a Ana de Jesús (a causa del conflicto y su consiguiente encierro), comenta el error de esa comunidad que se oponía a la llegada de las de Ávila: “Y por qué no nos querían, era por la bullería se había levantado de allí, que con favor de la Emperatriz, hermana del Rey, habían sacado un Breve para este Vicario, pensando que acertaban y fue un yerro y escándalo” (Ana de San Bartolomé, 1969: 80). Sin embargo, si bien durante el conflicto apoyó a sus superiores demostrando fiel obediencia a la orden, una vez pasó a Francia a fundar conventos, manifestaría tener diversos problemas con sus superiores franceses a causa del gobierno de aquellos. Según ella, viendo que las monjas seguían y obedecían fielmente a Ana en todas las cosas, los superiores empezaron a sospechar que no querían obedecer a los frailes de la orden, sino solo a su priora. Por esta razón los superiores poco a poco intentan poner a las monjas en su contra.

“[...] empezaron a temer de tener yo las monjas tan de mi mano, que si venían los Religiosos de la Orden a la Francia que todas se quedarían conmigo debajo de su obediencia. Y era así verdad, que no pensaban ellas otra cosa, porque todo lo que me venían hacer unas decían era todo santo. Y con estos miedos usaron de una traza muy fina y ordenada del padre de las mentiras, y fueron poco a poco ganando a las monjas” (Ana de San Bartolomé, 1969: 133).

Tanto sus superiores como muchas de sus monjas estaban en su contra, por lo que incluso llegan a controlar todas sus comunicaciones y a emplear espías para saber qué hacía o pensaba. Aquí se puede comprobar también la gran importancia de las comunicaciones externas de las monjas, pues era la única forma en la que estas podían defenderse de acusaciones o gestionar asuntos varios, mediante escritos y procuradores:

“Poníanme a la puerta de fuera unas personas que guardasen el monasterio por ver si yo escribía o hablaba con algunas personas, y de dentro una tornera de quien mas se fiaban, y que esta se hiciese amiga conmigo para que me sacase mis pensamientos, que entrando como familiar en mi celda mirase si yo tenía algún escrito y me lo tomase.” (Ana de San Bartolomé, 1969: 140).

Ana observaba un gran deterioro de la regla en tierras francesas, un alejamiento del espíritu teresiano con el que no estaba de acuerdo. Uno de los principales conflictos que Ana tiene en Francia será con Pierre de Bérulle, sacerdote secular que había sido nombrado superior de la orden del Carmelo en Francia y que hacía las veces también de su confesor. Ana llega a discutir con el prelado sobre las reglas y constituciones de la Orden. Ella reivindica su experiencia por encima de los conocimientos teóricos del prelado, que quiere cambiar cosas porque considera que Francia era diferente de España. Ana no lo consiente, pues, respetando el espíritu teresiano que tanto había defendido, la unidad y uniformidad de normas era esencial. En definitiva, ella reivindica su papel como priora y sus conocimientos por encima de lo que le quieren imponer. Esta acalorada discusión que tiene lugar entre Ana y Bérulle es explicada de la siguiente forma:

“Vino este Prelado al torno y llamóme; y empezó de tomar quejas de lo pasado. [...] Y estuvo bien una hora litigando en cosas de la Constitución y Regla de algunas cosas que quería mudar. Yo le contradecía, y decía que él sabía las cosas tan bien como yo. Yo le dije que eso no; que él sabría bien de sus letras mas que no tenía experiencia, como yo, de las cosas de la Religión, y que no consentiría en ello. Y dijome que una cosa era lo de España y otra lo de Francia. Yo decía que la Regla y Constituciones siempre habían de ser una cosa acá y allá, y que no lo consentiría.” (Ana de San Bartolomé, 1969: 142).

El enfrentamiento no quedó ahí pues, según Ana, las presiones continuaron mientras que ella mantenía su postura con firmeza: “Estas peleas eran cada día; que no querían sino mudar y hacer las cosas a su modo; y como no quería yo consentir, todo eran peleas que me afligían.” (Ana de San Bartolomé, 1969: 142).

Tiempo después, tras un período como priora en Tours⁴⁰², vuelve a París, donde de nuevo se enfrenta con los prelados, entre ellos Pierre de Bérulle, a los que acusa de relajar la orden.

⁴⁰² En este periodo en Tours Ana dice sentirse más libre para poder aplicar la regla carmelitana tal y como ella consideraba correcto, sin la presión de los clérigos de París: “[...] después que me alejé de estos señores que gobernaban diferentemente de lo que muchas cosas mandaba la Regla, yo tenía más paz y libertad de hacer lo que en París no me dejaban” (Ana de San Bartolomé, 1969: 151).

Según ella, la insistencia de los preladados en conseguir su obediencia era enteramente interesada, por su gran influencia en la orden al ser reconocida como la compañera de santa Teresa y valedora principal del carisma teresiano. De esta manera, ella les acusa de vanidad, por haber querido obtener la confirmación de su subordinación para poder “decírselo al mundo”. Aunque Ana no critica todo, pues ella sí reconoce que los preladados habían hecho “mucho bien a la Francia”, ya que habían sido los principales impulsores de la entrada del Carmelo, para así defender la fe católica en el país, amenazado por la herejía protestante. Sin embargo, insiste en que han errado en un punto: “mucho han perdido del premio por haberse querido alzar con el gobierno de las monjas, que en esto, bien seguro es, que en ello no han acertado” (Ana de San Bartolomé, 1969: 162). Alison Weber (2005), aporta unos breves apuntes que ayudan a comprender la actitud crítica y reivindicativa de Ana. Weber considera que ella encuentra dos elementos fundamentales que le permiten sobreponerse al sentimiento de inferioridad propio de la sociedad patriarcal que la hubiera apartado de reivindicar su autoridad: “la creencia de que es heredera de la misión apostólica de Santa Teresa para ayudar a una Iglesia en crisis, y la convicción de que los hombres han olvidado a esa Iglesia” (p. 83).

Por tanto, ambas mujeres, tanto Ana de Jesús como Ana de San Bartolomé, se enfrentarían a sus superiores en determinado momento de sus vidas con férrea voluntad e inquebrantable ánimo. Ambas considerando defender la que pensaban era la correcta interpretación de las reglas expresadas por santa Teresa. Ambas superponiendo y defendiendo sus propios conocimientos frente a los de sus superiores masculinos, hombres en teoría más sabios, a los que debían obediencia, y que sostenían saber mejor que ellas lo que convenía a sus comunidades. Tanto una como otra mujer demuestran, en definitiva, una gran voluntad y capacidad de actuación que no se deja intimidar por su supuesto papel en el orden jerárquico de la sociedad.

Desde fuera de los conventos también se puede encontrar mujeres que trabajan por sus proyectos o defienden sus ideas. Es el caso por ejemplo de la beata condenada por la Inquisición, Francisca de los Apóstoles. En sus cartas, además de demostrar su propósito junto a su hermana Isabel Bautista de crear un beaterio, también reivindica una y otra vez la necesidad de liberación de Bartolomé de Carranza⁴⁰³, arzobispo de Toledo apresado por la

⁴⁰³ Carranza, dominico, teólogo y confesor real (entre otros muchos cargos), había participado en el Concilio de Trento gracias a sus grandes influencias en la Corte, nombrado arzobispo de Toledo fue posteriormente apresado por la Inquisición en 1559, en el contexto de los famosos procesos de Valladolid, y trasladado a

Inquisición, y critica con dureza al clero, que considera necesario reformar. Según Francisca, Toledo estaba perdido sin su pastor, la liberación de Carranza se convierte así en piedra angular de su reforma, a quien consideran capaz de liderar la sociedad hacia un entendimiento de las prácticas religiosas similar al de las hermanas, cristocéntrica, inspirada en la *Devotio moderna* y en los valores del humanismo cristiano (Giordano, 1990). En sus cartas se puede leer ese empeño, quejándose de que los habitantes de Toledo no tenían guía:

“Es en tanto grado esto que me tienen lastimado el corazón las grandes necesidades que hay en Toledo, que no pensé que tal había, y todo por falta de no haber pastor. [...] Y de que veo tanta oveja sin pastor y tan descarriados y la silla vacía, son tantas las ansias que me dan que muchas veces temo no se me rompa el corazón, porque me hago fuerza por no dar gritos de las ansias que siento.”⁴⁰⁴

Menciona a Carranza como la solución que espera para su reforma, algo que incluso se le manifiesta en sus visiones:

“Y vi a la Madre de Misericordia que rogaba a su hijo por el estado eclesiástico y que les diese al arzobispo Bartolomé para reformación de él. [...] Y luego vi como tomó el Hijo de Dios al arzobispo de un brazo y lo presentó a su padre diciendo: —Padre mío, ves aquí a Bartolomé que será bastante a reformar todo lo eclesiástico. Contentaos mucho, porque yo muy agradao estoy de él. Y yo salgo por su fiador que perderá la vida por la honra de vuestra majestad y reformación de vuestra iglesia.”⁴⁰⁵

“Y vi como san Pedro pedía a Nuestro Señor el rescate del arzobispo mostrándole gran perdimiento que había en su iglesia, y como por medio de Bartolomé había de ser remediada estas y otras grandes alegaciones hacia san Pedro.”⁴⁰⁶

También comenta que el encarcelamiento de Carranza es origen de los males que aquejan a la Iglesia y a los pobres: “Dios por su misericordia remedie tantos males como causa en la

Roma, dando inicio a un largo proceso que no se resolvió hasta 1576. Se le acusaba de luteranismo, especialmente por su obra *Comentarios sobre el Catechismo Cristiano* (Amberes, 1558), acusación en la que jugaría un papel fundamental su enemistad con el inquisidor general Fernando de Valdés. Finalmente fue liberado con una resolución que solo imponía leves penitencias y ninguna condena, días antes de su muerte.

⁴⁰⁴ PS8158 [1573-1575]. Carta de Francisca de Ávila (o de los Apóstoles), beata, para su hermana Isabel Bautista (o de San Jerónimo), beata. CLUL (Ed.). 2014. *P.S. Post Scriptum. Arquivo Digital de Escrita Quotidiana em Portugal e Espanha na Época Moderna*. [Consultado 15/12/2021: <http://ps.clul.ul.pt>].

⁴⁰⁵ PS8154. 1574. Carta de Francisca de Ávila (o de los Apóstoles), beata, para su hermana Isabel Bautista (o de San Jerónimo), beata. CLUL (Ed.). 2014. *P.S. Post Scriptum. Arquivo Digital de Escrita Quotidiana em Portugal e Espanha na Época Moderna*. [Consultado 15/12/2021: <http://ps.clul.ul.pt>].

⁴⁰⁶ PS8159. 1574. Carta de Francisca de Ávila (o de los Apóstoles), beata, para su hermana Isabel Bautista (o de San Jerónimo), beata. CLUL (Ed.). 2014. *P.S. Post Scriptum. Arquivo Digital de Escrita Quotidiana em Portugal e Espanha na Época Moderna*. [Consultado 15/12/2021: <http://ps.clul.ul.pt>].

iglesia de Dios y en sus pobres la larga prisión de nuestro arzobispo. Si no tuviese la fe que tengo en Dios que le ha de traer para remediar todo esto, no sé qué consuelo me bastaría.”⁴⁰⁷

Para la creación de su nueva comunidad de mujeres dedicadas a la religión, Isabel Bautista viaja sola a Roma con la misión de conseguir las licencias necesarias para su apertura, demostrando así una gran capacidad resolutive y valentía. Francisca e Isabel habían ideado la creación de una comunidad que promoviera la asistencia a mujeres pobres y la salvación de mujeres descarriadas (Melián, 2013 y Alabrús, 2018). Este proyecto de grandes implicaciones sociales era, por tanto, un propósito algo arriesgado en el contexto de un Toledo con una amplia comunidad judeoconversa en el que la Inquisición ejercía un gran control, sobre todo tras las resoluciones del Concilio de Trento, que habían impuesto a las mujeres total reclusión (Melián, 2013: 102). Además, ambas habían mostrado un manifiesto apoyo hacia Bartolomé de Carranza, posicionándose políticamente a favor de una persona que todavía en esos momentos se encontraba siendo juzgada por luteranismo. Un proyecto de implicaciones sociopolíticas como el de estas dos mujeres reservaba grandes riesgos para sus autoras, a pesar de los supuestos apoyos del clero local. Por tanto, la insistencia y resolutive puesta en marcha de su empresa, refleja dos mujeres que, a pesar de su poca preparación intelectual, son capaces de defender su proyecto hasta las últimas consecuencias. Ambas mujeres fueron condenadas por la Inquisición.

Sin embargo, no se puede ignorar que las 6 cartas estudiadas, al haberse localizado en su proceso inquisitorial, no son imparciales u objetivas. En ellas se incluyen todas las críticas que Francisca había hecho contra los eclesiásticos, la mentira defendida públicamente sobre el apoyo de una gran dama a su causa, las visiones y arrobamientos, y sus intenciones de reforma. Todo el contenido de las cartas es, como se podía esperar, decididamente inculpatario y por ello son las elegidas para ser incluidas en el proceso.

Por último, también la vida de Luisa de Carvajal y Mendoza constituye un buen ejemplo sobre la capacidad de actuación femenina. Luisa, quedando huérfana desde muy joven, tras un tiempo viviendo en las Descalzas Reales, fue acogida por la familia de su tío, Francisco Hurtado de Mendoza, primer marqués de Almazán y virrey de Navarra. En esta casa, Luisa, siendo solo una adolescente, vivió continuos tormentos y mortificaciones corporales

⁴⁰⁷ PS8157. [1573-1575]. Carta de Francisca de Ávila (o de los Apóstoles), beata, para su hermana Isabel Bautista (o de San Jerónimo), beata. CLUL (Ed.). 2014. *P.S. Post Scriptum. Arquivo Digital de Escrita Quotidiana em Portugal e Espanha na Época Moderna*. [Consultado 15/12/2021: <http://ps.clul.ul.pt>].

infligidas por su tío con ayuda de algunas sirvientas, a causa de su manera radical de entender la religión (Redworth, 2008). Penitencias desproporcionadas para la propia sociedad del momento, que no consideraba adecuado arriesgar la salud a costa de las mortificaciones. Castigos corporales que se le infligían y con los que Luisa aprendió a convivir, ofreciendo, en apariencia, una sumisión completa que incluso la llevaría a participar de los mismos.

Luisa de Carvajal, siendo ya una joven mujer decidida a no casarse ni a entrar en ningún convento, tuvo que luchar con sus tíos por conseguir llevar, tal y como ella quería, una vida de pobreza y soledad dedicada a Cristo. Esta tercera vía que Luisa estaba planteando, solitaria, individualista y sin nadie a quien obedecer (ni marido, ni superior masculino de ningún tipo a excepción de su guía o confesor), desafiaba las normas sociales del momento, por lo que no estaría bien visto ni por su familia ni por la sociedad y, por tanto, no se podía consentir. Sin embargo, ella perseveró en mantener ese tipo de vida austero e independiente acompañada por un grupo de sirvientas que vivían con ella y que posteriormente convirtió en compañeras de su propia comunidad a modo de beaterio, teniendo que rendir cuentas solo a Dios. Ella quería libertad de movimiento para poder ayudar a los pobres y salir al mundo a defender la fe de las maneras que fueran necesarias, incluyendo el martirio. Por ello insistía en esta tercera vía que no contemplaba comprometerse a un marido ni a la clausura de un convento, muy a la manera de los jesuitas, a quienes conocía bien y en quienes confiaba.

Ella conocía la misión jesuita en Inglaterra, pues tanto en Madrid como en Valladolid había vivido cerca de padres jesuitas que participaron de la misma. Este factor colaboraría con toda seguridad en su afán por buscar el martirio en Inglaterra, así como el alojamiento en su casa de varias monjas inglesas que viajaban en 1602 desde Saint Omer hacia el convento de Syon, en Lisboa, pasando por Valladolid. Luisa vivió también un largo pleito por la recuperación de su herencia paterna que, una vez conseguida, donó a la Compañía de Jesús en su totalidad para favorecer la creación de un noviciado inglés en Lovaina.

En 1604 Luisa de Carvajal había resuelto finalmente partir hacia Inglaterra creyendo que allí encontraría su martirio por la defensa de la fe católica. El 27 de enero de 1605 inició su viaje a Inglaterra. Se dispuso así a realizar la larga ruta desde Valladolid sin coche, montando a caballo, acompañada de dos mozos y una mujer de servicio, es decir, sin grandes comodidades, a pesar de su débil salud, llegando a Inglaterra en mayo. Para mala suerte de Luisa, en noviembre de ese mismo año tuvo lugar la conocida como Conspiración de la

Pólvora⁴⁰⁸, que empeoró de manera notable la situación para los católicos en ese país⁴⁰⁹. Por esta razón, sus amigos intentaron disuadirla para que volviera a España, como se puede ver en la carta que Luisa escribe de diciembre de 1605 a Magdalena de San Jerónimo en respuesta a una suya:

“Y en cuanto a mí, señora, digo que el designio que me sacó de España principalmente, me metió en esta selva espesa de fieras; y, hasta haber satisfecho a lo que aquello pide, no hallo camino para la vuelta. Procuro ir abreviando cuanto puedo por las turbulencias del tiempo; y si Nuestro Señor se sirve de que yo salga de aquí, ahí iré: derecha” (Carvajal, 1965: 150).

En marzo de 1606, cuando llevaba ya cerca de un año viviendo en Londres, Luisa de Carvajal escribe otra carta a su amiga Magdalena de San Jerónimo defendiéndose del cuestionamiento de su amiga que, al parecer, todavía no entiende por qué Luisa eligió irse a Inglaterra. Esta contesta que, aunque no lo hubiera expresado nunca en voz alta a sus amigos en España, llevaba planeando ese viaje desde los 18 años y que no ve razones suficientes para volver a su país:

“Díceme vuestra merced que, aunque me parezca que está metida en Corte, sabe desestimarla. Y como que lo creo yo, señora, eso; no sé cuándo vuestra merced ha de dejar de dar estas puntadas en sus cartas, o picadas, por mejor decir; que, cierto, las siento, y no sé dónde nace el decir vuestra merced estas cosas; y que, cuando vuestra merced estaba en España, yo mudé de resolución; y no ve, cierto, que ésta de venir aquí estaba en mi pecho desde los 18 años de mi edad, aguardando abriese Nuestro Señor camino de su mano; y no lo osaba decir a vuestra merced por algunas causas que me hacían callar con mis muy amigos. [...] Y en cuanto a mi vuelta, harta tentación me es sus cartas de vuestra merced y su buena compañía; pero todavía no me atrevo a partir sin encomendarlo mucho más a Nuestro Señor, porque temo contravenir a su voluntad, y no acabo de hallar o poder fundar en ella tan eficaces razones para la vuelta como para la venida.” (Carvajal, 1965: 165).

⁴⁰⁸ El *Gunpowder Plot* fue una conspiración llevada a cabo por un grupo de católicos descontentos con las políticas anticatólicas de Jacobo I. El plan consistía en colocar grandes cargas de pólvora bajo la Cámara de los Lores del Parlamento para que explosionara en la sesión de apertura del 5 de noviembre de 1605, asesinando así al rey y a varios de sus ministros. Tras ser descubiertos, procesados y ajusticiados, las consecuencias del complot no tardarían en caer sobre los católicos, que verían sus libertades restringidas, se les obligó a prestar juramento de lealtad, se les prohibió servir como oficiales del ejército y el derecho al voto, entre otras cosas.

⁴⁰⁹ En julio de 1606, Luisa de Carvajal escribe sobre las nuevas y crueles leyes restrictivas para los católicos y el problema que supondrán: “Y en saliendo las leyes nuevas y crueles leyes restrictivas para los católicos y a destrozar los católicos, porque son cruelísima cosa; parece no puede el corazón oíllas sin encogerse con mortal dolor. Espero que aunque empiece toda su malicia a vomitar la ponzoña, los ha de deslumbrar Nuestro Señor y templarlo todo, porque de otra manera no quedaría católico en poco tiempo.” (Carvajal, 1965: 181).

Si bien no podemos saber con seguridad la verdad de sus palabras, lo que sí es cierto es que ya en el año 1600, cuatro antes de resolverse a viajar a Inglaterra, escribe una carta encendida a la misma Magdalena de San Jerónimo con un largo texto en contra de la reina Isabel. Luisa de Carvajal la critica sin tapujos, evidenciando estar al tanto de los problemas que su gobierno planteaba para la religión católica y demostrando un gran resentimiento. La causa de este alegato es un rumor que se ha hecho público sobre la posibilidad de que sus países, España e Inglaterra, firmaran la paz. El motivo principal por el que Luisa temía este acuerdo de paz era la posibilidad de que incluyera una cláusula de expulsión de los jesuitas y seminaristas⁴¹⁰ ingleses instalados en Flandes desde donde viajaban a Inglaterra en misión de defender la fe católica:

“Espero en Dios que dará luz y ayuda al archiduque y al rey su cuñado, para que no la crean ni admitan condiciones desconvenientes a la mayor gloria de Dios; porque no puedo yo dejar de creer de la reina de Inglaterra que las pedirá tales cuales della se puede esperar; y una de las que me parece que la veo ya pedir con instancia, como si la estuviese oyendo, es, que echen nuestros reyes de sus Estados de Flandes y España a sus enemigos della, “los traidores y alevosos seminaristas que le arrevuelven el reino suyo y la quieren y desean matar”.

Esto es, más claramente hablando, pedir que arrojen y expelan de sus reinos a unos ángeles encarnados, fielísimos hijos de la Iglesia Romana, fortísimos guerreros y defensores de su santa fe, porque impiden que la Inglaterra no reciba de todo punto su pestilencia secta y preservan aquel reino para que no esté ya más perdido que Argel o Constantinopla en materia de fe y de Dios. “Y porque la quieren matar”; esto es, porque no la quieren recibir por Papa y cabeza de la Iglesia de sus reinos: ¡inaudita bellaquería y intolerable frenesí!” (Carvajal, 1965: 100 -101).

Sin embargo, en esta misma carta, Luisa de Carvajal también comenta que ha llegado a sus oídos la fundación del nuevo (y primer) monasterio de monjas inglesas en Flandes, el monasterio de Our Lady of the Assumption fundado en Bruselas en 1599, por Mary Percy (1570 – 1643) y otras compañeras, que sería precursor de nuevas fundaciones posteriores. Ella entonces se ofrece a fundar allí también un monasterio de monjas españolas, en un

⁴¹⁰ Tanto en Flandes como en diferentes puntos de la geografía católica se habían ido instalando a finales del siglo XVI seminarios específicos para futuros sacerdotes ingleses: Douai en 1568, Roma en 1579, Valladolid en 1589, Sevilla en 1592 o St. Omer en 1593. Muchos de los sacerdotes formados en estas escuelas, tendrían el impulso de volver a su país de origen para ayudar a los ciudadanos católicos, realizar misas clandestinas y poder aliviar sus almas. Varios de estos seminaristas acabarían siendo apresados, encarcelados y muchas veces ajusticiados.

momento en el que todavía las carmelitas no habían comenzado su misión fundacional. Así, en esta carta está expresando ya sus deseos de viajar y movilizarse por la fe católica:

“Dígale vuestra merced a su Alteza⁴¹¹, que si gustará de que le vaya a hacer un monasterio de españolas a mi costa; que me dicen holgó mucho con uno de señoras inglesas que se ha fundado de poco acá en esa corte, hija una de ellas del gloriosísimo Tomás Percy, mártir, conde de Northumberland” (Carvajal, 1965: 100).

Luisa de Carvajal finalmente fundaría su propia comunidad en Londres, la Congregación de la Soberana Virgen María Nuestra Señora. En carta al padre Cresvelo (Creswell) en noviembre de 1608 comentaba ya que convivía con unas “compañeras muy siervas de nuestro Señor, a quien ha faltado dote para ser monjas fuera de Inglaterra; y ya no echan menos el no serlo, con el modo de vida que aquí tienen” (Carvajal, 1965: 276). Es decir, poco a poco fue viéndose acompañada de más mujeres católicas que buscaban una vida consagrada a la religión, pero que, por motivos de dote (o por el gran peligro que corrían) no podían pasar a Flandes, donde podrían haberse ordenado en uno de los conventos específicos para damas inglesas que estaban surgiendo en el territorio. Por ello, y habiendo vivido ya una experiencia previa con la creación de su propio beaterio en España, Luisa funda poco a poco una congregación propia que irá creciendo en número y evolucionando en sus reglas y ordenación hasta el punto de llamar la atención de las autoridades.

Durante el tiempo que estuvo viviendo en Londres Luisa de Carvajal fue encarcelada en dos ocasiones, la primera en 1608 y la segunda en 1613, y liberada en ambos casos gracias a sus influyentes contactos. Pese a las implicaciones políticas de sus encierros, teniendo en cuenta la delicada y tensa situación diplomática entre España e Inglaterra, sabiendo que podían llegar a suponer un inoportuno conflicto diplomático y político entre ambos países, ella se mantiene firme en su resolución de continuar trabajando en Inglaterra por la fe católica hasta su muerte. Así se lo confirma a su hermano Alonso de Carvajal en 1612, asegurándole que es la voluntad de Dios que ella permanezca allí y eso es lo que le da fuerzas:

“Díceme vuestra merced que no sabe como no me canso de vivir entre esta gente; y que, un día u otro, me echarán de aquí y me hallaré sola y sin abrigo. Todo esto dice vuestra merced, y veo yo que vuestra merced no cree cuánto yo debo a Dios, aunque tan pecadora: el ser tan claro lo uno escurece lo otro [...]. ¿Piensa vuestra merced que salí de España en mis propias fuerzas a solas, y que me faltó discurso para calar las dificultades y temores de tal resolución,

⁴¹¹ Isabel Clara Eugenia, archiduquesa de Austria y soberana de los Países Bajos.

o al demonio cuidado de representármelas y impedirme antes de mi partida? Vuestra merced imagina que procedo sin luz ni probabilidad de lo que es la voluntad de Dios y mayor gusto suyo en este caso, con una devoción y espíritu propio sujeto a fluctuaciones.

Por cierto, hermano mío, que si mi flaco y pobre corazón estuviera apoyado en tan débil arrimo, que fuera muerto, o vuelto a España desde el primero año. Crea vuestra merced que si no vengo a ser tan infelice, que se me ciegue el conocimiento de lo que Dios merece que hagamos por Él —que así quiere su divina misericordia que lo digamos—, que jamás pensaré que hago mucho en sufrir cuanto pudiere por Él; ni nadie bastará a arrancarme un paso fuera de ello.” (Carvajal, 1965: 363-364).

Por tanto, se observa que, a pesar de la sumisión de su juventud hacia su tío, comprensible dada su temprana edad y su orfandad, que con toda seguridad le habría acarreado grandes sufrimientos y una fuerte sensación psicológica de inseguridad, Luisa se convierte en una mujer decidida y determinada, que ofrece toda la resistencia posible a convertirse en algo que no desea ser. Ella insiste en buscar esa tercera vía, inexistente en esos momentos, que le permitiera vivir una vida activa, con independencia de un superior, tomando sus propias decisiones, formándose intelectualmente y ofreciendo sus opiniones, ideas y convicciones cuando lo considerara necesario. Sin embargo, es evidente que su estilo de vida no deja de estar imbuido por una fuerte sensibilidad religiosa que convierte sus esfuerzos en una decidida misión católica, fruto del agitado contexto posterior a la Contrarreforma. Así, ella encuentra la fuerza que necesita en la justificación definitiva: era la voluntad de Dios.

Es necesario dejar constancia también de que Luisa de Carvajal se había criado en un ambiente privilegiado y disponía de fortuna y protección suficiente como para poder decidir con mayor seguridad el comienzo de un camino propio. Como explicaba Glyn Redworth (2008), comparando a Luisa con Isabel de Hungría o Teresa de Jesús, estas mujeres “if they were rich or fortunate enough, could from time to time subvert patriarchy’s rules and lead active and distinctive lives” (p. 12). Sin embargo, esa posición privilegiada no es razón suficiente para desestimar sus esfuerzos. Luisa había sido educada en una sociedad poco flexible que ofrecía un papel bien definido para la mujer y, si bien es cierto que sus privilegios la hubieran podido hacer sentir más respaldada en un principio, eso no es óbice para aceptar que muchas de sus acciones implicaban una actitud subversiva del orden establecido y que podría acarrear sus evidentes consecuencias negativas.

7.1.2. Redes de contacto y conocimiento del entorno

Si hay algo que trasciende con claridad de la vida de las mujeres aquí descritas, es la conveniencia, convertida en necesidad en muchos casos, de contactos importantes. Francisca de los Apóstoles y su hermana, por ejemplo, jugaron con el rumor a su favor de que su misión estaba apoyada por una dama reconocida que ya gozaba de buena fama entre la sociedad del momento⁴¹². Francisca nunca la menciona de forma directa en sus cartas, no al menos por su nombre, pero lo que sí deja claro es que era un rumor falso, que ella había decidido no desmentir porque les convenía dejar que la sociedad lo creyera. De hecho, el rumor ya había propiciado que muchas mujeres de Toledo (doncellas y viudas) acudieran a Francisca buscando estar envueltas de alguna manera en un ilusionante nuevo proyecto de reforma. Al parecer, se pensaba que esta gran señora había acompañado a Isabel en su viaje a Roma para conseguir permisos para su fundación, lo que otorgaba un gran apoyo al proyecto y una percepción de viabilidad real.

“Hase echado una fama por todo Toledo que fue con una gran señora que quiere hacer un monasterio. Y todos han dado en decir que es su madre de don Juan de Austria, la que está en la cueva, y yo que no lo contradigo. Y así lo tienen por más entendido, tanto que se ha conmovido todo Toledo. Y así cada día vienen a casa muchas doncellas y viudas contándome sus deseos y gran pobreza y que las tenga por recibidas.”⁴¹³

Además, Isabel se había arriesgado mucho partiendo de viaje sola, teniendo tan solo 28 años y sin consentimiento paterno (Melián, 2013), por lo que la noticia de que en realidad estaba siendo acompañada por parte de una influyente dama, favorecía mucho a la percepción que se tenía de sus propósitos. El apoyo de esta gran señora suponía claramente un aval de confianza de cara a la sociedad.

⁴¹² Aunque Francisca no nombra a esta dama, los datos que da en su carta nos hacen pensar que se podría tratar de la beata Catalina de Cardona (1519-1577). Francisca comenta que se trata de la madre “de don Juan de Austria, la que está en la cueva”. Catalina de Cardona, sin embargo, no era la madre de don Juan de Austria, que era hijo ilegítimo de Carlos I y Bárbara Blomberg, pero sí su aya. En 1562 abandonó la corte y se retiró a una cueva cerca de La Roda a vivir como ermitaña, sacrificio que la propia Teresa de Jesús admira en su *Libro de las Relaciones*. Sus sacrificios empezaron a ser conocidos, entusiasmando a la gente que empezó a admirarla y llegó a convertir su cueva en lugar de peregrinaciones (Cortijo Ocaña, 2003). Sin embargo, en 1572 deja su ermitaña vida temporalmente para conseguir fundar un monasterio de carmelitas descalzos, el monasterio de Nuestra Señora del Socorro, en La Roda. Tras lograr la fundación, se retiró de nuevo a su cueva donde murió en 1577.

⁴¹³ PS8158. [1573-1575]. Carta de Francisca de Ávila (o de los Apóstoles), beata, para su hermana Isabel Bautista (o de San Jerónimo), beata. CLUL (Ed.). 2014. *P.S. Post Scriptum. Arquivo Digital de Escrita Quotidiana em Portugal e Espanha na Época Moderna*. [Consultado 15/12/2021: <http://ps.clul.ul.pt>].

“Y el cura no se acaba de admirar de su [...] con pensar que fue con señora. ¡Qué hará si supiese que fue sola! Él y todos nos tendrían por locos. Y así, criatura, no se ha dicho nada, porque todo están en que fue con la señora que dicho tengo.”⁴¹⁴

Francisca comenta más adelante que, gracias a ese rumor que no ha desmentido, su fama ha aumentado y ya son muchas las personas que acuden a ellas para unirse a su reforma: “Porque es grande la multitud de gente que ha venido a casa desde que ella se fue a fama, que fue con una señora que quería hacer un monasterio para pobres.”⁴¹⁵ Francisca en sus cartas menciona, de hecho, a varias personas de la sociedad toledana, lo que indica que creó e intentó mantener redes de contacto que funcionaran a su favor, para que le apoyaran en su proyecto de reforma. Lo cual refleja la gran necesidad de contactos y relaciones, que serían mucho más provechosos si se podían mantener desde dentro del claustro.

Esta característica se observa, por ejemplo, en las cartas de las religiosas Violant de Camós, Teresa Rajadell, Catalina de Cristo o Ana de Jesús. En las cartas de Violant no solo se menciona a relevantes personalidades con las que se relaciona, sino que se puede apreciar con sus palabras cómo ella intentó en todo momento mantener esos contactos mediante comunicaciones periódicas y congraciarse siempre con Hipólita Roís de Liori y su hija Estefanía de Requesens, sin olvidar el gran beneficio del contacto exterior que suponía esa amistad. Así mismo se ha señalado también la ayuda externa que tanto necesitaba Teresa Rajadell para poder realizar sus peticiones desde el encierro de un convento, necesitando en todo momento de procuradores como Francisco Reboster, intercesores como Polanco y amigas a su causa como Guiomar de Gralla.

También Catalina de Cristo demuestra en sus cartas con Doña Mariana de Córdoba y de Aragón, hija de los duques de Cardona y Segorbe, la necesidad de conservar buenos contactos en el exterior. Sus cartas son un ir y venir de favores y regalos (una cruz, una escorzonera, un escapulario de la orden, un aceite, un escudo de la orden, un cuadro de Teresa, un estadal, unas piedras de Orán, etc.), buena muestra de este intercambio de favores en el que las monjas rezan y cuidan de su salud espiritual y a cambio doña Mariana les ayuda en el exterior con su influencia, favores e incluso regalos materiales. A Catalina le conviene

⁴¹⁴ Ídem.

⁴¹⁵ PS8157. [1573-1575]. Carta de Francisca de Ávila (o de los Apóstoles), beata, para su hermana Isabel Bautista (o de San Jerónimo), beata. Fecha miércoles 25 de agosto 1547. CLUL (Ed.). 2014. *P.S. Post Scriptum. Archivo Digital de Escrita Quotidiana em Portugal e Espanha na Época Moderna*. [Consultado 15/12/2021: <http://ps.clul.ul.pt>].

mantener la amistad con doña Mariana ya que, al estar recién fundada la casa de Barcelona, necesitan buenas influencias que les proporcionen diferentes recursos para su supervivencia. Por ello, con sus cartas le pide tanto enseres y objetos específicos, como “almidón o pastillas para los corporales” (Beltrán, 1990: 83); como información externa, por ejemplo, saber si una casa en la Rambla está a la venta para trasladarse; o influencias superiores, por ejemplo, conseguir que pase a visitarles la Duquesa de Soma: “Hanme dicho que ha de venir por aquí, para embarcarse, mi Señora la Duquesa de Soma. Vuestra señoría haga que visite esta pobre casa” (Beltrán, 1990: 82). A cambio, Catalina ejerce de alguna manera de guía espiritual para doña Mariana, que deseaba profesar en su convento de Barcelona, pero una grave enfermedad se lo impedía.

Las nuevas fundaciones solían necesitar especialmente de ayuda económica. Por ello, la atracción de damas locales que, decididas a profesar en los conventos, entregaran sus dotes y herencias, resultaba fundamental. Inés de la Encarnación comenta, por ejemplo, los casos de grandes señoras como Doña Francisca de Sotomayor (en religión Francisca de San José) o doña María de las Llagas (nombre en religión) que, tras abandonar su vida para profesar, dejan toda su herencia al convento de Agustinas Recoletas de Valladolid.

En el caso de las monjas viajeras y fundadoras como Ana de Jesús también se refleja muy bien la necesidad de contactos externos. Estos contactos eran esenciales para poder llevar a cabo su actividad fundacional y todo lo que ello conllevaba, desde la búsqueda de casas aptas, terrenos, construcción de iglesias, reclutamiento de novicias, recaudación de dotes y limosnas, organización interna y establecimiento de jerarquías, etc. Las cartas de Ana reflejan muy bien sus amplias relaciones con la nobleza flamenca a causa de su necesidad de ayuda y patrocinio. Isabel Clara Eugenia, soberana de los Países Bajos, los condes de Berlaymon, la condesa de Arenberg, madame de Luna, madame de Resin, el conde de Bruay, don Pedro de Zúñiga o madame de Lajas son solo algunos de los nombres que aparecen en sus cartas, donde hace referencias a diversas comunicaciones y noticias.

Esta necesidad de mantener redes de contactos externas refleja la gran porosidad de los muros de los conventos, en especial para las abadesas y prioras, a pesar de la estricta clausura impuesta desde el Concilio de Trento. De hecho, las normas surgidas de la Contrarreforma fueron contempladas en las mismas constituciones de las órdenes, que incluirían un gran control de las comunicaciones. Constituciones como las de las Carmelitas Descalzas daban potestad a la priora para que vigilara la comunicación epistolar de las religiosas y, de

considerarlo necesario, aplicar castigos (Bueno, 2015: 111). Además, muchas de las constituciones obligarían a visitar el locutorio acompañadas por otra hermana que ejercía de vigilante, no dejando ninguna posible comunicación externa sin controlar.

La variedad de necesidades y causas de comunicación que se pueden leer en la correspondencia de las religiosas es múltiple. Uno de los motivos podría ser las necesidades económicas puntuales o permanentes del convento que, tras su clausura, no podía realizar actividades económicas regulares ni pedir limosna. Otro motivo podía ser la existencia de problemas personales de las propias religiosas que en muchas ocasiones se enfrentaban entre ellas por complicaciones en la convivencia interna del convento, o tal vez deseaban buscar ayuda externa para renunciar a un encierro no deseado pidiendo su exclaustación (como en el caso de Beatriu Margarit de Requesens). Por último, como se ha señalado, también sería necesario comunicarse para conectar con el exterior y así fomentar y mantener las conexiones sociales, especialmente con familias relevantes que podían ofrecer protección, ejercer de mecenas o ayudar con sus influencias en la corte.

Las religiosas de los conventos ingleses en Flandes y Francia, gracias a esta comunicación por correspondencia, podían mantenerse al día del estado de su familia en su país de origen (si habían sido apresados o represaliados), de los sucesos de su país, pedir ayuda económica si la necesitaban (teniendo en cuenta que habían llegado a un país extranjero en el que muchas veces no tenían conexiones previas) e influir de manera positiva infundiendo esperanzas en los miembros de su familia que, siendo católicos, estarían viviendo una dura represión. Además, gracias a su profesión, podían interceder por sus familiares mediante la oración y las misas dedicadas, que podrían realizar sin miedo a ser perseguidas. En definitiva, resulta evidente que, tanto en los conventos españoles como en los ingleses, una clausura real y estricta habría sido inviable⁴¹⁶. Como indicó Bronagh Ann McShane (2018):

“Recent scholarship on early modern convents has pointed to the tensions that existed between the ideal of preserving enclosure and the reality of daily life for women who entered conventual life. Demonstrating the “permeability” of early modern convents, scholars such as Claire Walker and Elizabeth Leffeldt have highlighted the interactions of cloisters with the worlds beyond their walls” (p. 12).

⁴¹⁶ Este hecho ha sido expuesto y demostrado en los últimos años especialmente por la doctora Ángela Atienza (2014b, 2018, 2019) una de las historiadoras que más ha trabajado el tema de la permeabilidad de los conventos femeninos durante la Edad Moderna.

Habiendo demostrado la permeabilidad de las clausuras, es necesario destacar que las religiosas no siempre utilizaron los cauces autorizados. Es decir, en muchas ocasiones buscaron la manera de enviar cartas y mensajes de manera que no hubieran de pasar el control de sus superiores, por ejemplo, empleando algún mensajero no oficial de confianza al que le entregarían la carta a escondidas de las abadesas. Por su parte, las abadesas también podían retener cartas enviadas desde el exterior para las monjas y ocultarles esas comunicaciones que tal vez no le resultaban convenientes. Como ejemplo, se puede observar la carta de Montserrat de Camós en la que declara que las cartas de Hipólita Roís de Liori (escritas por su conflicto personal contra su superiora) le habían llegado por el turno a escondidas de la abadesa. Sin embargo, la abadesa que llega a darse cuenta, le retiene una de las cartas⁴¹⁷.

También Teresa Rajadell, enfrentada con su superiora, teme que las respuestas de Ignacio de Loyola a sus misivas, en las que explicaba su situación y le pedía ayuda, no le estén llegando porque se las estuvieran ocultando. En este punto, Teresa no sabe si las cartas le han llegado a Loyola, si este las ha respondido, y de ser así, si su superiora se las ha podido ocultar. La gran angustia por la completa incertidumbre de la situación se hace evidente:

“Poco ha screvimos a V.P. y al P. Mtro. Polanco, y imbiamos unas procuras con un memorial sobre nuestros negocios y deseos, y antes habíamos scrito y imbiado las mesmas procuras y memorial; y por nuestros peccados ni havemos recibido respuesta, no solo sabemos si alguna dellas se ha recebido, de que estamos con no poco cuidado y trabajo. Porque, siendo cosas que tanto nos importan, y apretándonos la necesidad por diversas vías, y sperando del Señor el remedio por medio de V.P., no podemos sino sentirlo mucho, y tener diversos temores: de una parte si nos occultavan las chartas, y por esta via impedirnos que nuestras necesidades no vengan a sus oídos; de otra, si V.P., teniéndonos por temerarias en pedir lo que nuestros deseos nos hacen pedir, nos respondería callando.”⁴¹⁸

Las abadesas y superiores de los conventos tenían la obligación de leer y dar su aprobación a las comunicaciones de las religiosas antes de enviarlas. Por ello, en la postdata de una de las cartas de Cecilia del Nacimiento dirigida a su hermana, la madre María de San Alberto,

⁴¹⁷ “[...] vingeren las lletras de v[ost]ra s[enyor]a en les qouals deya tot lo que avia pasat ab lo custodi, les quals lletras me donà ma senyora per lo torn de magat de l’abadesa. Y llegidas que las agí, torní las dos, y aturim la mia, la qual fiu donar a la abadesa y no la·m volia tornar fins que sabé que yo ya l’avía vista.” En ANC. Fondo 960 / UI núm.: 36 / Cod.: UC-260.

⁴¹⁸ *Epistolae Mixtae, ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae* (1898-1901). Madrid, vol. II, págs. 202-203

pide perdón a la priora por la molestia que le supondrá leer y registrar una carta tan larga: “Avíseme del recibo desta y pida a mi Madre Priora perdone el cansancio de registrar carta tan larga y por no cansarla más no escribo a su R^a; harélo otro día.” (Cecilia del Nacimiento, 1971: 552). Es evidente que estas cartas que sí salen del convento por los cauces oficiales contuvieron un alto nivel de autocensura, pues conocían a la perfección el control que las superiores realizarían de sus escritos.

Por su parte, las cartas de Ana de Jesús demuestran una gran amplitud de contactos que reflejan una gran capacidad para comunicarse sin demasiadas restricciones. Como se ha señalado, la situación de las monjas fundadoras es siempre mucho más delicada pues necesitan mantener toda una red de contactos que sostengan y patrocinen sus fundaciones. En cartas a su amiga Beatriz de la Concepción, priora en ese momento de las Carmelitas descalzas de Bruselas en 1609, demuestra mantener una gran red de contactos, que sostiene no solo por intereses puramente prácticos y económicos, sino también a un nivel cercano y personal:

“Ayer escribí al señor don Rodrigo para que aplacase a su Alteça y al conde de Bruay, que me quستا mucho la desgraçia de Juan de Tores. [...] Encomiéndeme mucho a la buena Ana Ramírez y pregúntela si tiene alguna nueva de su hijo.” (Torres, 1996: 80)

“Eme olgado con la [carta] del señor don Pedro de Çúñiga; envíeme mil vesamanos a su merced con mucho amor. El que tengo a la señora María Coloma me açe sentir su mal; quítese Dios y guarde muchos años a sus señorías. Arto me e olgado del buen suçeso de madama de Lajas, su Magestad se lo deje goçar y dé salud a su ermana, que me traspasa el alma verla tan enferma. [...] y enbíe de mi parte las pascuas y los buenos años al coreo mayor y a su mujer, y a señora Manrique y su ermana con la nuestra Costança.” (Torres, 1996: 81-82).

Precisamente de esta porosidad de los muros conventuales en el Carmelo descalzo se quejaba la madre Ana de San Bartolomé. Según ella, santa Teresa se le había aparecido en una visión, unos 10 años tras su muerte, y le había expresado su desazón por la situación de las monjas, quienes mantenían conversaciones con gente externa al convento, clérigos y seglares, por los cuales decidían abandonar su orden⁴¹⁹. Aunque esta situación se narra como expresada por la propia santa Teresa en forma de visión, no deja de ser con toda probabilidad la

⁴¹⁹ Según Alison Weber (2000), sin embargo, Santa Teresa luchó en su reforma con la idea de lograr un convento que fuera clausurado en sentido físico, pero espiritualmente permeable, de manera que siempre pudiera desarrollar una renovación espiritual.

percepción de la propia Ana, que a continuación comenta, en una concatenación de historias que se puede interpretar con sentido de causa-consecuencia, el problema del conflicto carmelitano:

“Andando más adelante unos días, diez años después de la muerte de nuestra Santa, ella se me apareció, digo la Santa, y lloraba, atapada la cara con un velo negro [...] Yo la dije: “Madre, ¿por qué llora, pues está donde no puede tener pena?” Y díjome: Mira, hija, las monjas que se me van de la Orden.” Y mostróme muchas, juntas en un locutorio, que hablaban con seglares. Los de fuera eran religiosos y seglares y clérigos todos de otras Órdenes, y hablando con ellos se volvían las monjas negras como cuervos, y los de fuera tenían cuernos. [...] Y un año después de esta visión sucedieron muchas bullerías, que quisieron quitar a todas las monjas de la Orden y darles un Vicario aparte.” (Ana de San Bartolomé, 1969: 79-80).

Las cartas de Violant de Camós, sin embargo, son las que más a menudo demuestran la facilidad que tenían algunas religiosas para comunicarse con el exterior, especialmente en su contexto, anterior a la normativa Tridentina y de la Contrarreforma (ya que se sitúan entre 1526 y 1536). Violant, además de conocer el asunto de su sobrina en el convento de Jerusalén, por el cual se interesa en una carta a su hermano en febrero de 1535, también demuestra estar al corriente de lo que sucede de fuera de su convento, pues en la misma carta le pone al día de los asuntos de familiares y conocidos: “Estos s[enyors] de parents tots, están bons: don Ramón a tota la casa à molt està en Betera, may lo veg. Don Juan a casat don Gerónim a dona Juana Boyl, filla de dona Boyla. Don Diego està molt content que sa muller ha parit a hun fill”⁴²⁰. Violant también estaba al tanto de que su hermano debía tomar el “bastón de veguer” en Carnaval y le felicita, recomendándole rezar a la Santísima Trinidad y a la virgen para que le ayuden en su camino:

“V[ostra] M[ercè] me deya en huna sua que a Carnestoltes avia de pendre lo bastó de vaguer, suplique'l que aquex dia fassa dir huna missa a la Santíssima Trinitat ab commemoració de nostra S[enyora] Reyna dels Àngels y del prínceps sent-y de tots los àngels y dels apòstols y de tots Sants y de les ànimes de Porgatori. Té esta missa té[sic] grans gràcies per a ésser encaminat y en lo spiritual y temporal per la sua bondat infinida com sap, és mester sia servit.”⁴²¹

⁴²⁰ ANC. Fondo 960 / UI núm.: 41 / Cod.: UC-321.

⁴²¹ ANC. Fondo 960 / UI núm.: 41 / Cod.: UC-321.

También sus cartas evidencian que conoce las noticias de la corte, pues felicita a Estefanía de Requesens cuando su marido, Juan de Zúñiga, que era comendador mayor, es nombrado por el rey ayo del príncipe Felipe: “S[enyora] quant arribà la nova en esta ciutat que sa magestat abia fet lo S[enyor] comanador magor hayo del príncep, per ma endisposició no·m fon posible scriure del que·m só allegrada”⁴²².

Así mismo, estará siempre bien informada sobre los principales acontecimientos de la vida de Hipólita Roís de Liori y toda su familia, que demuestra una relación de amistad entre ambas familias de varios años. En una carta sin fecha (probablemente de 1526) la felicita por el casamiento de su hija⁴²³: “Aprés de besar les mans de sa espetable seyoria, fas esta a molta alegrí del gog del noble y espable[sic]⁴²⁴ casament de la S[enyora]dona Stefania”⁴²⁵.

Más tarde, tiene noticias de los embarazos y partos de Estefanía de Requesens, sobre los cuales suele conversar en sus cartas. En una de ellas, demuestra alegría por uno de los partos y el buen estado de la madre, la cual tuvo un total de 11 partos, aunque solo sobrevivieron 4 hijos (Ahumada, 2003):

“Aprés de suplicar la Santíssima Trinitat la tinga en sa protectió y per la sua bondat infinida sepla que que[sic] la S[enyora] dona Stefania sia prest delliura del part ab gog y consolació, com V[ostra] S[enyor]a y lo S[enyor] don Juan y tots desigam, amén. E tostemps bones noves, bese peus mans de V[ostra] S[enyora] que·m allegrat darne avís de la sanitat de la S[enyora] dona Stefania y de tots.”⁴²⁶

También escribe a su hermano en octubre del 1535 comentándole la lástima que había sentido por el fallecimiento de la hija recién nacida de Estefanía⁴²⁷:

“E tengut molt enug de la S[enyora] dona Stefania de la chiqueta que li és morta. N[ostre] S[enyor] la volguda per fer-la gran S[enyora] en aquella vida que dura per a sempre. Placia la sua magestat esta perdua sia haument de vida per a ses sengnories, com la S[enyora] comtessa e tots desigam, amén.”⁴²⁸

⁴²² ANC. Fondo 960/ UI núm.: 47 / Cod.: UC-414.

⁴²³ ANC. Fondo 960 / UI núm.: 41 / Cod.: UC-321.

⁴²⁴ “Esperable”.

⁴²⁵ Estefanía de Requesens se casó con Juan de Zúñiga Avellaneda y Velasco en julio de 1526.

⁴²⁶ ANC. Fondo 960 / UI núm.: 41 / Cod.: UC-321.

⁴²⁷ Caterina, nacida y muerta en 1535.

⁴²⁸ ANC. Fondo 960 / UI núm.: 41 / Cod.: UC-321.

En octubre del siguiente año, sin embargo, escribe de nuevo para felicitar a Estefanía por haber parido a su hijo Juan (que había nacido en septiembre de 1536)⁴²⁹: “Aprés de fer gràcies a N[ostre] S[enyor] de les noves noves que V[ostra] S[enyor]a està delliura del part, ab gog de fill[*roto*] Juan Batista⁴³⁰, lo nom del S[eny]or don Juan, que m só allegrada lo que no·s pot dir, en tanta manera, que no he pogut llexar de fer esta.”⁴³¹

En definitiva, Violant demuestra tener una gran red de contactos, conversando en sus cartas con una gran variedad de personas (más las conversaciones indirectas que menciona) y estar al tanto de las principales noticias del exterior, por lo que la clausura de esta religiosa del Monasterio de la Concepción de Valencia no debía ser especialmente estricta. Así, no se puede pensar en las religiosas de este monasterio como mujeres encerradas y aisladas al mundo exterior, habiendo demostrado la gran permeabilidad de sus muros, por lo menos en una época anterior al Concilio de Trento.

La circulación de información, al fin y al cabo, revestía gran importancia tanto dentro como fuera del convento. Las mujeres, aunque en teoría no tenían la posibilidad de una participación activa en el gobierno y la política, sí podían estar informadas sobre el contexto en el que vivían. En sus cartas y textos demuestran muchas veces tener conocimientos de su mundo externo, no solo el más cercano a ellas (familiar y local) sino también el de la política y conflictos nacionales e internacionales. Inés de la Encarnación, por ejemplo, demuestra estar al tanto las amenazas extranjeras para España y pide a Dios que tenga piedad y sepa guiar a sus gobernantes: “y que este Señor mirase a España con ojos de clemencia; que dé su luz a nuestro Rey Felipe⁴³², y a todos los que gobiernan en sus Consejos: y que aumentase la Fe, para que no nos confundan tantos castigos como nos amenazan, y merecen nuestras ingratitudes.” (Inés de la Encarnación, 2012: 68).

También Ana de San Bartolomé habla sobre el caso de la “impostora” María de la Visitación y el papel que había jugado en el desastre de la Armada (precisamente debido a sus farsas y mentiras), que había conocido de primera mano gracias a las advertencias que el Señor le hacía en sus visiones. En este texto, Ana aprovecha para poner en alerta a sus lectores del

⁴²⁹ Juan de Zúñiga y Requesens (1536-1586), virrey de Nápoles y preceptor de Felipe III.

⁴³⁰ Le bautizan como Juan Batiste Silvestre (Ahumada: 2003, 272).

⁴³¹ ANC. Fondo 960/ UI núm.: 47 / Cod.: UC-414.

⁴³² Felipe IV.

peligro de creer a las falsas beatas, pero también transmite un gran conocimiento de su contexto:

“En tiempo de aquella monja de Portugal que parecía que todo el mundo la tenía por santa, vi otra vez en sueño que se levantaba un viento de aquel lugar donde ella estaba, tan fuerte, que derribaba todo lo que topaba y el polvo que se levantaba de la tierra cegaba a los hombres [...] El rey y los grandes se cegaban en aquel polvo, y por consejo de esta mujer ordenaron una armada a Inglaterra, que fue tan desgraciada, y, como a santa, fueron todos los de esta armada por la bendición de esta mujer, y ella se la dio y con ella creían tener victoria. Y como de ella verdaderamente no era buena la bendición, la armada se perdió;” (Ana de San Bartolomé, 1969: 95-97).

Sin embargo, el mejor ejemplo de mujer que conoce a la perfección muchos de los detalles de política internacional es Luisa de Carvajal. Con la ventaja de haber viajado, tener una amplia red de influyentes contactos y no vivir en clausura, Luisa demuestra un gran conocimiento de las tramas, planes y conflictos en Europa, opinando a menudo sobre ellos en sus cartas. Por ejemplo, en carta de 1612 a don Rodrigo de Calderón escribe que, en su opinión, España nunca debía perder el control de Flandes porque era un territorio relativamente pequeño y rodeado de herejes, por lo que, si España dejaba de dominarlo, lo más probable era que se perdiera para los católicos:

“Jamás le estará bien a España deshacerse de esos países, antes malísimamente; y a los países, tanto peor; que sería como abrir una boca de infierno do los más se hundiesen, como lo es Inglaterra. Es probabilísimo que, en teniendo esos Estados señor particular, que no puede ser grande, ha de ser muy combatido de tantas y perversas vecindades de herejes como tiene alrededor. Y él o su hijo, o por miedo o falta de fuerzas, y quizá de entendimiento o poca virtud, irán permitiendo muchas cosas malísimas; y los innumerables, tocados de herejía y aun totalmente herejes que ahora hay debajo los dominios del archiduque, se atreverán a lo que no se atreven con el yugo de España. Debajo de él estarán siempre atados a la Iglesia Católica, en el modo más posible que para esto puede haber. Sin ese yugo ¡pobre de Flandes!

Para España es honra tener esos Estados, y escudo della en muchas ocasiones, cercano temor destas tierras setentrionales, freno destes salvajes y bestias herejes. Allí se les está junto a los ojos representando el nombre y grandeza y fe católica del Rey de España; que es gran tártago para ellos y grande resistencia de sus atrevimientos.” (Carvajal, 1965: 377).

Más adelante, en otra misiva, Luisa de Carvajal se atreve a opinar sobre lo que convendría que hicieran el rey, el Papa y el emperador en cuanto al matrimonio propuesto entre el elector del Palatinado y una de las hijas del rey Jacobo, matrimonio que finalmente se llevaría a cabo a principios de 1613. Ella insiste en que presten atención a este asunto, por los problemas que se puedan derivar de este. Luisa se preocupa, dando varios avisos, de los peligros que pueden suceder de la unión del Palatinado, calvinista, con Inglaterra:

“El casamiento del Palatino⁴³³ va adelante, con la hija deste miserable hombre⁴³⁴, de quien se dice que quiere tanto al yerno, que no tienen más de una cama entrambos ya; parece que aún, con todo, hay tiempo para impedir sus bodas.

Vuestra señoría lo represente. Mire que no hay sino un niño medio ético acá, y la hermana es otra tal como la reina Isabel pasada. El Palatino, un mal tronco de calvinistas, está cerquísima de ser rey de Inglaterra; y si se junta con el estado del patrimonio suyo y dinidad de Elector, es mal negocio: inquietará muchísimo la Iglesia y no menos a España. Y si no se remedia en el príncipe, que hay menos fuerzas acá, ¿cómo se remediará cuando sean tanto mayores?

El rey nuestro señor, el Papa y el Emperador deben considerar mucho este caso.” (Carvajal, 1965: 389-390).

Bodas, alianzas, normativas, conflictos y treguas pasan por las cartas de Luisa como grandes motivos de inquietud. Precisamente esa preocupación por el contexto externo y el conocimiento de la existencia de amenazas para la comunidad católica, que era al fin y al cabo uno de los principales rasgos identitarios estas mujeres, les hace dar pasos hacia una especie de apostolado activo, a pesar de las restrictivas normas que obligaban a las mujeres a vivir encerradas y sometidas.

7.1.3. Contra los herejes: apostolado activo

A imitación del modelo de santa Teresa, tomando su *Vida* como inspiración, muchas mujeres desean conseguir una combinación entre su recogimiento espiritual, de carácter interior, como religiosas contemplativas encerradas; y un cierto activismo hacia el exterior, reflejado por una notable voluntad divulgativa y de lucha por la Fe. Es por ello que, a principios del siglo XVII, vemos surgir una especie de apostolado católico misionero fundacional. Ana de

⁴³³ Federico V, elector del Palatinado.

⁴³⁴ Isabel Estuardo, hija del rey Jacobo I.

San Bartolomé, Ana de Jesús e Inés de la Encarnación colaboraron así en la fundación de varios conventos, extendiendo sus órdenes por diferentes territorios. Estas mujeres combinaron ese necesario recogimiento y misticismo con la capacidad reformadora, que lleva aparejada una voluntad divulgativa.

En contraposición al afán fundacional de estas mujeres, Mariana de Jesús no quiso salir de su convento pues no tenía el deseo de convertirse en fundadora. Así pues, había rechazado fundar conventos en España y no deseaba tampoco irse a las Indias, a pesar de la insistencia de un clérigo que desde allí quiere que vaya. Sin embargo, reconoce que si le ordenan que vaya y si es voluntad de Dios, cumpliría con la debida obediencia:

“Mire, hija, no me lleve a las Indias que un padre de allá me dixo que me quería llevar. Acá lo hechamos en risa y assí es ello, pues aún en España no he querido yr a fundar en ocasiones que me lo pedían. Ahora no me hallo tan asida, que como fuesse voluntad de Dios y fuerça de obediencia quizá me llevarían.” (Cámara, 2019: 151-152).

No obstante, esta mujer sí colaboró en la difusión de la fe desde el claustro mediante la escritura de diversos escritos, como el ya mencionado *Espejo purísimo* (1617).

Luisa de Carvajal, por su parte, entendió este espíritu de defensa de la fe mediante el activismo religioso muy a la manera de los jesuitas, que influyeron de manera directa en su vida desde muy joven. Como comentaba Glyn Redwort (2008) “Luisa envisaged herself as a female Jesuit. Far from wishing to live in the strict enclosure of a Teresian house, she wanted to follow the Company’s example of leading a communal life but actively working in the community for the greater good of the Roman Church” (p. 155). Al contrario de lo que marcaba la herencia de la ortodoxia tridentina, Luisa no cree en la necesidad del encierro para ejercer la caridad, ayudar a la comunidad, practicar la religión y defender la fe, como también defendió la religiosa inglesa Mary Ward, que intentó fundar una congregación siguiendo la orden jesuita.

No solo Luisa de Carvajal viviría una vida de cierta independencia como beata seglar, hubo otras que también encajarían en ese modelo de “mujeres seglares que defendían el acceso a una vida religiosa fuera del claustro y, en numerosas ocasiones, implicada directamente en actividades públicas” (Amelag, 1990: 205). Este era el caso también de Maridíaz, beata que participaría de forma activa en la vida pública ejerciendo de promotora de la reforma religiosa e incluso de mediadora en ciertos conflictos. También es inevitable recordar en este

punto los conocidos ejemplos de las beguinas, de origen medieval, o las ursulinas, comunidades de mujeres que habían rechazado (en principio) la constitución de una orden al uso con una estructura convencional y que deseaban dedicarse a la religión y a la sociedad sin las rigurosas y constreñidas reglas monásticas.

Por su parte, Ana de San Bartolomé, además de llevar a cabo algunas de las fundaciones europeas del Carmelo descalzo, también reconoció la necesidad de la defensa de la fe mediante la lucha activa. La voluntad de Dios era que los católicos le defendieran a toda costa, sin aceptar la paz y las treguas que, según su opinión, fortalecían la posición de los herejes, especialmente en Alemania. Está promoviendo así el enfrentamiento entre las facciones hasta las últimas consecuencias, pues ningún acuerdo podía ser válido con los enemigos de la fe:

“Y díjome el Señor: “No hagan paz con los enemigos que ellos se hacen fuertes en sus errores y nosotros, en medio de ellos, nos perdemos”. Parecíame mostraba el Señor que muramos por defender su Iglesia y fe, que no le agradaba la flojedad que tienen los cristianos, y que más la muestran en querer paz y no guerra.

En tanto de la guerra de Alemania, Nuestro Señor me daba grande celo de la Iglesia día y noche, que parece no sosegaba.” (Ana de San Bartolomé, 1969: 178).

Por otra parte, debido al comentado exaltamiento en la percepción de la amenaza sobre el catolicismo, se observa muchas veces en las palabras de los textos de las mujeres analizadas un desprecio casi prescriptivo a los herejes como una forma de militar en defensa de la fe. Por ello, en sus cartas se puede observar a menudo como condenan al resto de religiones. En la carta que se conserva de María de San Alberto se pueden leer las principales quejas sobre el resto de las religiones que entraban en conflicto con el catolicismo. Escribe lo que se puede asemejar a un manifiesto en defensa de la religión católica, de la que exalta sus virtudes, y en contra de la herejía, demostrando un gran conocimiento de sus particularidades. Precisamente el objetivo de la carta era convencer a un caballero, don Pedro Gabriel, de no regresar a la religión calvinista, que califica de “secta falsa y sin verdad, contraria a la misma ley natural que Dios” (Cortés, 1944: 45) e intentar atraer a su madre y hermanos que todavía eran calvinistas.

Entre los motivos que resalta para rechazar el protestantismo estaba su evidente división. Destaca que no hay una uniformidad de reglas, leyes ni ritos.

“[...] unos entre otros andan divididos, sin conformidad ni de ley ni de ceremonias, sujetos a mil sobresaltos y infaliblemente dispuestos a bajar a los infiernos en el punto que expiran. Y si Dios por su misericordia diera licencia a alguno de los que allá han bajado, que volviera a decirles cómo le iba en la suerte que le cupo, por haber seguido la desventurada secta de Calvino o de Mahoma, o otras semejantes, soy cierta de que al punto se desengañara de su falsedad; mas todo este desengaño está guardado para el día del Juicio, donde no tendrán remedio los desengañados, sino para más condenación suya.” (Cortés, 1944: 45).

La religiosa incluye en el mismo saco a todas las religiones que no fueran la católica, pues habla de calvinistas, musulmanes y “otras semejantes”. En este caso, la estrategia que sigue María para intentar convencer o persuadir a una persona tentada por el calvinismo es la del miedo. Advierte de su condenación eterna en caso de seguir en la secta de Calvino. Acusa a los protestantes de no tener sacramentos, ni imágenes, ni rendir culto a la Virgen ni a los santos, por lo que no solo están condenados al Infierno, sino que, en el día del Juicio Final, nadie acudirá a salvarlos. Ninguno estará inclinado a ello por no haberles reverenciado. Es decir, ella explica que los herejes están con certeza condenados sin remedio para toda la eternidad:

“Y no tendrán quien vuelva por ellos, pues tienen al Juez enojado y no tienen por amparo y abogada a la Santísima Virgen María su Madre, pues no la han querido servir ni reverenciar; ni a los santos, pues desprecian sus imágenes, las cuales habían de tener los templos, para que reverenciando en ellos a los santos cuyas son, los tuviesen propicios para aplacar a Dios el día de la cuenta; mas no tendrán quien les ampare sino las paredes lisas y el púlpito de los mentirosos que en sus templos falsos han respetado, que como casas vanas y sin tomo darán la ayuda y será la que lleve a la perdición como merece quien vive sin fe, sin sacramentos, sin gracia y sin ley, más que la de sus apetitos, que cuando no hubiese otro testimonio de la maldad en que viven sino éste, bastaba” (Cortés, 1944: 45-46).

María acusa a los calvinistas de dejarse llevar por sus “apetitos y desordenadas inclinaciones”, comparándolos con animales o bestias. Al no seguir (según ella) una ley que les someta, retrata al protestantismo como un caos producido por el libre albedrío, opuesto a la uniformidad y coherencia de la Iglesia Católica que invita precisamente a la mortificación de esas pasiones:

“porque no hacen otra cosa que las bestias, que dejarse llevar de sus apetitos y desordenadas inclinaciones, al fin como brutos animales, sin razón ni sentido superior. Todo lo cual contradice nuestra fe, nuestra sagrada ley y religión, porque mortificando estas pasiones y

viviendo con la razón superior, el hombre se hace semejante a los ángeles y al mismo Dios.”
(Cortés, 1944: 46).

Mariana de San Alberto demuestra en esta carta estar al tanto de los rasgos característicos y propios del calvinismo como la no existencia de sacramentos, el desprecio a las imágenes, hablando incluso de “paredes lisas” y la división del protestantismo, que en ese momento se fragmentaba en varias corrientes (como luteranismo, calvinismo o anglicanismo). La exaltación de las virtudes católicas frente a la indudable condena de los “herejes” la convierte en la única alternativa conveniente y acertada.

En este sentido, Ana de San Bartolomé también coincidía en esa idea de la pérdida de almas por la herejía. En una de sus visiones del Señor, este le advierte contra la perdición de almas en Francia: “[...] descargó en mi corazón la pena que traía, y díjome: “Mira las almas que se pierden, ayúdame.” Y mostróme la Francia como si estuviera presente allá, y millones de almas que se perdían en las herejías.” (Ana de San Bartolomé, 1969: 42).

Es esa percepción de la condena y la idea ampliamente transmitida de que Francia estaba llena de herejes la que hace a Ana vacilar nerviosamente sobre la conveniencia de viajar a ese país a fundar. El miedo transmitido por la propia Iglesia había calado en Ana hasta el punto de inspirar un gran temor en ella: “Todas en casa y en todo lugar me encomendaban a Dios, que temían como yo venía a tierras extranjeras y llenas de herejías” (Ana de San Bartolomé, 1969: 113). Sus miedos son tanto espirituales, intentando discernir si el demonio la engañaba; como terrenales, ante el desconocimiento de la lengua, su avanzada edad (ya tenía 55 años) y el temor a ser rechazada. Al final, como sabemos, saldría en 1604 hacia Francia.

Por su parte, Ana de Jesús escribe sus cartas desde Bruselas explicando que ese mismo viaje había obrado el milagro de infundir paz en los territorios. Es decir, el viaje fundacional de las carmelitas descalzas estaría sirviendo para apaciguar las guerras y poco a poco reducir a los protestantes (apostando así por la paz en contra de la política belicista de Ana de San Bartolomé). En una carta escrita a fray Diego de Guevara en 1609, año de inicio de la Tregua de los Doce Años, explica:

“[...] desde el mesmo día que entramos en ellos tratan los enemigos de açer paçes, y para ver cómo conbenía açerlas se an ya conçertado en poner treguas por medio año, que no podría aver guerra. A quarenta años que no an visto otro tanto. Todos diçen es milagro y que con nosotras vino la paz. Dios por su misericordia la perpetue, que ansí fue en França; desde

que entramos la uvo y es más de que allá se piensa, porque con esto crecen los católicos y se disminuyen los herejes, que ay muchos en lo que no poseen nuestros príncipes.” (Torres, 1996: 76).

Un año más tarde escribía a fray Diego indicando las provisiones que había hecho para la llegada de los padres descalzos que tanto deseaba, indicando que no debían pedir nada más a sus altezas (los archiducos Alberto de Austria e Isabel Clara Eugenia), pues están muy desgastados por las guerras. Ana también indica que, a pesar de las treguas, todavía existe la necesidad de mantener la defensa, pues viven entre herejes: “que todo lo an acavado estas guerras, y con las treguas se van descubriendo muchos herejes, y no se puede escusar de tener aquí egército, que estamos entre enemigos; Dios los conbierta.” (Torres, 1996: 88).

Sin embargo, Luisa de Carvajal fue la que de manera más activa lanzó ataques encendidos y opiniones negativas contra los protestantes en su correspondencia. En muchas ocasiones centra sus celos en los propios reyes, responsables de la corrupción de su pueblo. Se ensaña especialmente con la reina Isabel, haciendo varias menciones en su epistolario, muchas veces de manera bastante ofensiva. Por ejemplo, en una carta de 1600 a Magdalena de San Jerónimo escribe: “[...] temo las raposerías y ardidés que ese monstruo de esa mujer suele tener, para solapadamente hacer guerra a Dios y a su Iglesia y a las almas de sus súbditos.” (Carvajal, 1965: 100). También le escribe más tarde, en 1601: “que los herejes de aquella isla, con su miserable reina, tienen hecha a Inglaterra una ladronera, donde se acojan y anidaren los rebeldes y herejes de esos Estados, que tienen unos vecinos a los lados que Dios los remedie; dígolo por Francia e Inglaterra.” (Carvajal, 1965: 114). En 1603 al recibir la noticia de su muerte, admite su alegría de saber que por fin ha sido juzgada por Dios y será castigada: “¡Que poco que le, habrá parecido, señora, a aquella misera mujer el tiempo de su reinado y de su prosperidad, y qué de años le parecerá que dura su tormento! Infelicísima alma, por cierto, fue la suya, como lo será para siempre jamás. Y estupendo juicio, y muy particular, debió de ser el suyo ante el divino tribunal” (Carvajal, 1965: 131-132).

De hecho, es tal su aversión a Isabel I que en 1610 comenta al padre Cresvelo que se ha corrido el falso rumor de que en realidad su primer encierro se había dado por hablar en contra de la reina, aprovechando para repetir su opinión, considerando que fue quien permitió que los ingleses se perdieran en el protestantismo:

“Cuando estuve presa, extendieron hasta en Flandes, que no era por la religión, sino porque mormuré de la reina Isabel, a quien engrandecen y alaban de manera muchísimos de los

mejores católicos y padres y sacerdotes, que me admiran: no pienso se sirve dello Nuestro Señor. Y dicen que era muy tolerable y blanda su persecución; y discúlpala mucho de haber dejado introducir la herejía; como si no se pudiesen quejar deste rey y desta persecución presente, sin honrar tanto aquella miserable criatura que así destruyó a esta isla.” (Carvajal, 1965: 303).

Una vez en Inglaterra, el ser testigo directo de los problemas de los católicos, provocó que, en sus cartas, incidiera mucho en las miserias provocadas por esta persecución. Sobre todo en sus primeros momentos en el país, contexto que coincidió con el establecimiento de las medidas restrictivas para los católicos como consecuencia de la Conspiración de la Pólvora. En julio de 1606 escribe a su amiga Magdalena de San Jerónimo: “Gran destrucción y acabamiento ha venido por los católicos desde que yo llegué aquí; y así, casas muy importantes a la religión están por el suelo” (Carvajal, 1965: 181).

Los católicos empezaron a sufrir una dura persecución. Se realizaron búsquedas y registros sistemáticos que Luisa denomina “serches”⁴³⁵, una vez localizados podrían ver mermado su patrimonio e incluso acabar en la cárcel. A estos católicos se les obligaba a realizar el juramento de fidelidad⁴³⁶ y a asistir a las iglesias anglicanas pues, si se negaban, podían ser encarcelados:

⁴³⁵ Del inglés *search*: buscar o búsqueda.

⁴³⁶ El juramento de lealtad (*Oath of Allegiance*), a diferencia del anterior Juramento de Supremacía, fue promulgado en 1606 como una de las consecuencias de la Conspiración de la Pólvora y exigía a todos los ciudadanos, especialmente a los católicos, jurar lealtad al rey Jacobo, incluso por encima del Papa. Este juramento lo describe Luisa de Carvajal como “lleno de cosas contra la fe, mezcladas con palabras y nombre de la fidelidad que deben a su natural rey” (Carvajal, 1965: 320). Al combinar la lealtad política con la religiosa, los católicos generalmente se negaron a prestarlo, lo que les acarrea duras consecuencias económicas que podían conllevar la pérdida de toda su hacienda, e incluso penas de encarcelamiento, a veces perpetuo. Según Luisa, en principio este juramento afectaba principalmente a los hombres, pero poco a poco las mujeres fueron siendo incluidas también en las búsquedas y procesamientos. En 1610 en una carta dirigida al padre José Cresvelo, Luisa comentaba que ya las mujeres empezaban a ser perseguidas, aunque sus maridos podían rescatarlas: “La ley de las mujeres es, que de cualquier calidad que sean ellas, o sus maridos lords, si rehúsan el juramento, han de ser puestas en prisión perpetua; pero sus maridos las podrán rescatar, si quieren, pagando cada mes diez libras inglesas, o la tercera parte de sus bienes. [...] Y ayer fue puesta allí (en la prisión) una moza de servicio que, topándola en la calle, la llevaron a los comisioners y rehusó el juramento: no hay otra mujer presa por él” (Carvajal, 1965: 307-308). Meses después, en 1611 escribe a la Marquesa de Caracena con más detalles sobre la persecución de las mujeres: “Las mujeres no eran tan molestadas como los hombres; pero ya las igualan a ellos; y si no toman el juramento, ni quieren ir a sus iglesias, han de ser puestas en la cárcel, y perder todos sus bienes; y si son casadas, o con herejes o católicos, los maridos las pueden redimir, pagando por cada una el suyo cuatrocientos reales cada mes; y si el dote de ella es mayor que eso, de tres partes ha de dar las dos” (Carvajal, 1965: 320). Finalmente, en 1612 la situación habría empeorado y la persecución se había endurecido: “Ahora dan tras las mujeres con el juramento. Por no tomarle, han puesto en un castillo de la tierra adentro, ocho o diez de ellas, señoras y gentiles mujeres, muy ricas; y otras, en otras, cárceles de los pueblos; y algunas de ellas, mujeres de protestantes” (Carvajal, 1965: 382).

“En la tierra adentro padecen muchísimo los católicos y sacerdotes presos: es no comparación con los que lo son en Londres. [...] El juramento se aprieta furiosamente, dos meses ha: ofrécese a herejes y católicos; algunos puritanos le rehusan. [...] Las serches que se hacen, y en la forma que son, es la mayor esclavonía que se puede pensar: eso bastaba para ser insufrible la persecución.” (Carvajal, 1965: 231).

La prestación del juramento, al mezclar asuntos religiosos y políticos, fue objeto de debate por los propios católicos del momento, sobre la conveniencia o no de prestarlo. Negarse a hacerlo suponía ser procesados por la justicia, pero la dificultad radicaba en saber hasta qué punto un católico renunciaba realmente a su fe al hacerlo. La propia Luisa de Carvajal refleja esta confusión en una de sus cartas, especificando que ni los jesuitas ni muchos sacerdotes “importantes” lo consideraban aceptable:

“Las cosas de los católicos están bien apretadas en cuanto a hacienda, que los van dejando muy pobres; y eso es causa de la caída de muchos nuevamente, que, aunque en su corazón y en palabras se muestran católicos y dicen está con más viveza que nunca el amor de la fe en su pecho, van a la iglesia y toman el juramento nuevo, que es bien bellaco; aunque ha habido sacerdotes que quitan en esto el escrúpulo, aprobándole por lícito, pero no ninguno de la Compañía ni muchos de los sacerdotes importantes; porque, aunque estiman al principal, no quieren seguir su opinión en semejante materia.” (Carvajal, 1965: 190-191).

A don Rodrigo de Calderón Luisa le llega a explicar que, si las autoridades querían presionar a los católicos, no solo se les podía quitar dos tercios de su patrimonio, sino que se les podía llegar a excomulgar. Según comenta Luisa, sus leyes permitían asesinar a los excomulgados con total impunidad, sin ningún tipo de castigo ni prisión, y que una vez muertos, no podrían ser enterrados en las Iglesias⁴³⁷. Por todo ello, Luisa de Carvajal afirma que los católicos eran allí “corderos entre lobos rabiosísimos” (Carvajal, 1965: 344) en referencia al pasaje bíblico del evangelio de Lucas, 10: 3, que repite varias veces en sus cartas.

Sin embargo, a pesar de su insistencia en recalcar y transmitir a sus contactos en España los problemas de los católicos, parece que en 1608 llega a sus oídos que en su país corría el rumor de que la persecución contra los católicos en Inglaterra no era tan grave ni peligrosa.

⁴³⁷ “Y procediendo en sus actos judiciales, cuando se les antoja apretarlos, llegan a ser descomulgados, y tienen toda la hacienda perdida, como por el juramento; esto es lo que todos sufren ordinariamente; y impedir el extremo les cuesta gran suma, conforme a la posibilidad de cada uno. Y más dice la ley, que si al así descomulgado quisiere alguno matar en donde quiera que le topare, el homicida no sea castigado ni preso por ello; y estos descomulgados sean siempre, cuando mueren, enterrados en los campos y no en iglesias ni honrosas sepulturas. (Carvajal, 1965: 344).

Luisa se encarga de desmentir de inmediato y con gran enojo el rumor que desacreditaba y restaba mérito a los católicos en aquella tierra hostil, a los que se les podía arrebatar las dos terceras partes de sus bienes, encarcelar y hasta ejecutar:

“Extensa cuenta dará a Nuestro Señor la lengua que se emplea, no sólo en esto, pero, según entendemos, en desacreditar la calidad de los católicos que Nuestro Señor tiene de su bando, y la santidad y buena vida de los religiosos y ministros de su divina Majestad, que, expuestos a un continuo peligro, sudan y se muelen y bruman en esta trabajosísima viña, en que cada racimo se ha de estar sustentado y aumentado, no sólo entre mil espinas, pero entre bocas y dientes de escorpiones” (Carvajal, 1965: 238).

En este sentido, también indica que, aunque ella intente llevar a los protestantes por el camino de la salvación y les convenza por medio de la verdad, su temor a ser rechazados y a las represalias, hacían que no dieran el paso para su conversión: “Cuando se ha trabajado mucho en persuadirles la verdad de la fe, y lo están, el miedo de perder la benevolencia de otros herejes, basta, sin otros temores, a tenerlos fuertes en la profesión de la herejía” (Carvajal, 1965: 322).

En definitiva, Luisa de Carvajal cree que muchos ingleses reconocen la religión católica como la más adecuada, pero la imposibilidad que les planteaban las leyes de su país de vivir como católicos, les hacía poner en riesgo su propia salvación:

“Y así, innumerables almas responden cuando se les habla de religión, que creen es la nuestra la mejor; pero que, cómo es posible sufrir el vivir sin ningún género de sosiego ni quietud en la cama, ni en la mesa, en casa ni fuera de ella. Y tanto aman a sí mismos y tan fuerte es este caso solo, sin otros tales, mirado de cerca, que se resuelven antes a aventurar su salvación, o por mejor decir destruirla totalmente, que sufrir la vida que tienen los católicos” (Carvajal, 1965: 340).

Al igual que María de San Alberto, acusa a los protestantes de dejarse llevar por sus pasiones. Comentándole al padre Lorenzo da Ponte sobre la casa en la que vivía en 1607, explica lo que le molestan los herejes que vivían cerca y se entregaban al ocio y a la diversión: “Y considérele vuestra merced lleno de sierpes; porque todos son grandes herejes y dellos estoy cercada por todas partes; y a veces fatigan demasiado con ruido en la misma pared donde duermo; que es todo oír asadores y gente que guisa, come, juega y bebe; y los viernes, parece que crece.” (Carvajal, 1965: 213).

También explica a la marquesa de Caracena en 1611 que precisamente ese es uno de sus principales problemas a la hora de conseguir sus conversiones: “El muro más inexpugnable de la condenación de esta gente, es el increíble amor que tienen a temporal quietud y descanso. Está lleno el reino de todo género de pecados; y son muy dados a deleites lascivos, como personas de conciencia tan sin Dios” (Carvajal, 1965: 322).

Entre todas las críticas que hace de los anglicanos, existe una que resulta especialmente llamativa por lo concreto y tangible de la misma. La aplicación práctica a la vida diaria de las personas que creían en la predestinación hacía que, según Luisa de Carvajal, no se resguardaran de las posibles infecciones a pesar de la mucha peste que había en el territorio. Luisa, sin embargo, tiene muy presente que, ante el peligro de una enfermedad altamente contagiosa, se debía seguir una serie de protocolos como intentar no contaminar los alimentos, ni tocar las ropas, que no observa en los ingleses. En carta de 1609 escribe:

“Mire vuestra merced los pobres católicos de qué de modos padecen. Y todo está lleno de malicia y libertad y falta de policía en el común gobierno. Los vestidos de los que mueren de peste venden luego en la ropavejería, y se mezclan con los sanos, y no guardan las puertas ni miran en las vituallas. Un carro cogieron, acaso, ahora un año, con un apestado muerto, en el que le llevaban al campo, y era el carro en que el dueño traía zanahorias a vender; y por ganar algo y no volverle vacío del todo a su lugarcillo, tomaba en él aquella carga. Y así, jamás falta, ni una semana en el año, peste. Y cuando se encendió cuatro o cinco años ha, dicen morían sin cuento.

Los puritanos dicen que no se han de guardar, y que es dicha morir de peste; y que aunque estén junto a ellos, no se les pegará sino a aquellos que ya están señalados de Dios, guárdense o no se guarden; y que es infalible, y es falsa locura guardarse; y, con todo, creo que muchos dellos se salen de Londres; que esto se usa, irse cuando crece y venir cuando mengua, y hacer una cruz colorada sobre cada puerta apestada por un mes, con un rótulo encima pidiendo a Dios misericordia.” (Carvajal, 1965: 282).

Curiosamente, a pesar de sostener la creencia que solo los predestinados caerán enfermos, ella explica que los ingleses que sí se lo pueden permitir escapan de la ciudad, para evitar contagiarse. Las observaciones directas de Luisa de la sociedad inglesa revisten por ello un gran valor para el estudio de la vida cotidiana. Luisa de Carvajal es la más crítica de todas las mujeres estudiadas con el gobierno y con la religión protestante, en este caso de Inglaterra, demostrando unas convicciones férreas pese a los malos momentos que viviría en tierras extranjeras.

Sin embargo, ella, mujer intelectual, no solo criticó por convicción, sino que también se interesó por descubrir las objeciones y errores teológicos de las creencias protestantes, llegando a leer el catecismo anglicano, así como la obra de Calvino. En una carta dirigida al padre José Cresvelo en septiembre de 1611 Luisa de Carvajal demuestra conocer bien las principales contradicciones entre las diversas facciones de la Reforma y es capaz de entrar en un debate teológico con “un docto protestante”:

“Ahí envió el libro de la religión de Inglaterra, do verá vuestra merced las más monstruosas mentiras que ha oído en su vida. Envióme un gentilhombre protestante el suyo, para que viese su linda religión, y yo he doblado la hoja en cada mentira y contradicción, que tiene muchísimas, para que las vea.

Pone por error de fe la opinión de Calvino en lo de *descendit ad inferos*; y en la margen, otros autores della, dejando en silencio el primero y principal que es Calvino.

Mostrábale yo a un protestante las horrendas blasfemias que Calvino escribe en su libro de *Instituciones* en este punto, que no tuve allí el de sobre San Mateo, do las dice mayores; y respondiόμε que le pesaba en el alma que hubiese dicho tales cosas un tan gran hombre, pero que me aseguraba que, si fuera vivo en este tiempo, él mudara de parecer en ellas: y es hombre de edad y bachiller, que se pica de doto.” (Carvajal, 1965: 330-331).

7.1.4. Conflictos internos en el seno de la Iglesia

En consonancia con la permeabilidad de los conventos y la expresión y práctica de la propia voluntad, encontramos en las cartas y documentos críticas a la propia institución eclesiástica y a sus superiores directos, a pesar de que pudiera colisionar con sus intereses y creencias puramente religiosas. Por ejemplo, como se ha visto en la carta de Violant de Camós en la que comenta a su hermano la posibilidad de meter a su sobrina en un convento a la fuerza, le recomienda que sea en un monasterio que no tenga una forma de vida áspera y dura⁴³⁸. Esto refleja que, en esta época⁴³⁹, efectivamente existían diferentes tipos de conventos: unos en los que las restricciones de la regla se seguían con rigurosidad, dando lugar a experiencias amargas y austeras; y otros, todavía no reformados, en los que las reglas, normas y restricciones serían mucho más livianas y fáciles de sobrellevar. Así, las mujeres y sus familias podían prestar atención a esta característica a la hora de elegir un convento en el

⁴³⁸ Carta de Violant de Camós a su hermano Marc Antoni de Camós en ANC. Fondo 960 / UI núm.: 44 / Cod.: UC-359.

⁴³⁹ La carta se fecha en 1532, es decir, antes de la reforma tridentina.

que profesar. Si bien Violant se limita aquí a describir una realidad seguramente conocida por muchos, expone de manera involuntaria con sus palabras una acusación que no deja de ser algo aventurada, pues expone por escrito la flexibilidad de ciertos monasterios frente a la crueldad de otros. Como ya se ha tratado, su sobrina Montserrat acabará intentando profesar en el Monasterio de Jerusalén, donde entrará en disputa con su abadesa a la que acusará de maliciosa y de no llevar vida de religiosa.

Las cartas de Teresa Rajadell también contienen importantes acusaciones directas al mal gobierno de su superiora. En 1552, hablando sobre dos sobrinas suyas que están en el convento como novicias, dice que no son “nada recogidas” y que no quieren profesar como religiosas de velo negro, pues “de ser encerradas no se les puede dar a entender”. Teresa critica aquí de forma explícita la poca observancia de las normas del convento, que tienta a todas las mujeres a llevar una vida poco religiosa, alejadas de la perfección: “Las libertades desta casa son no solo para bien tentar, mas para azer dexar de ir a perfeccion, ni desealarla; y parece [que] lo mesmo nos la a de azer desear procurar a nosotras; y más para ellas, que tienen menos experiencia y más peligro en parte.”⁴⁴⁰

Los cargos de los que acusa a la abadesa son graves, pues debieron ser tratados por el propio cabildo. En carta de 1549 Teresa menciona al menos uno de ellos, nada desdeñable: la simonía. Sin embargo, muy al contrario de los deseos de Teresa y las monjas que le apoyan, la abadesa no tendrá grandes represalias en un primer momento. La abadesa demuestra en esta situación una gran capacidad resolutive, autoridad e influencia, pues es capaz de inhibir las decisiones del cabildo:

“En este mes de Mayo la provincia de nuestra religión ha tenido cabildo acá en Barcelona, y se ha en él tratado mucho deste negocio y sabemos que han ofrecido a la abbadessa que la absolverían de todas sus culpas, excepto de la simonía, si ella renunciava todos los bienes [que] tiene del papa, y dexava el negocio libremente en manos de la religión [...] Ella no quiso, antes les presentó una inhibición de Roma, con la qual inhibió todo el cabildo, y después tratándose de imbiar por parte de la religión un religioso a Roma por defensión del negocio, y habiéndose de hazer tassa por las costas, ella hizo presentar un breve, con el qual también les inhibió que no pudiesen hazer tassa”⁴⁴¹.

⁴⁴⁰ *Epistolae Mixtae, ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae* (1898-1901). Madrid, vol. II, págs. 731.

⁴⁴¹ *Ibid.* Pág. 203-204.

Ante esta situación, y puesto que la firme oposición a su abadesa ya les había acarreado desfavorables consecuencias, Teresa teme no ya por su integridad física sino por su salvación. Teme la perdición de su alma: “nos vemos para toda la vida perdidas y desconsoladas, y con grande peligro de nuestras almas y de otras”⁴⁴², de ahí su angustiada insistencia.

También en cuanto a críticas a los superiores, Mariana de Jesús, por su parte, ofrece un curioso comentario a su compañera. Ella le sugiere no rebuscar consejo en padres espirituales sobre según qué temas, pues los hombres no son capaces de entender los elevados designios divinos y místicos, que solo conoce el propio Dios:

“Haciendo esto, acude Dios tan copiosamente que está hecha Christo por unión y imitación, que ha menester poco gobierno de padres espirituales, porque los modos interiores y disposiciones de las almas por donde Dios quiere llevar a cada uno, no lo entienden los hombres. Y aunque algo alcancen, será para lo moral, mas para lo místico, Dios solo es el que enseña y encamina lo cierto para los fines que Él solo save. Y assí digo que si huviere casso particular en que sea necessario el consejo o examen, no se cansen con criaturas salvo si la obediencia manda otra cosa” (Cámara, 2019: 142).

Esta declaración, que puede resultar algo subversiva, intenta subsanarla con la afirmación “salvo si la obediencia manda otra cosa”. Así, Mariana no incita a su compañera a desobedecer, sino que, según sus palabras, no sería necesario un total gobierno y dirección de estos padres espirituales, debido a esa incapacidad humana de comprender los propósitos de Dios. De esta manera resalta la supremacía de Dios y resta algo de autoridad a la Iglesia.

En su siguiente carta, sin embargo, manifiesta directamente su disconformidad con respecto a los confesores y el sistema de confesión (teniendo más de uno con los que tratar de asuntos distintos). Mariana expresa una clara desconfianza con respecto a los padres que acuden a los monasterios para asistirles en lo espiritual, observando que no todos ellos son auténticos concedores de Dios y su palabra:

“[...] digo que yo quisiera para mí, que el confesor que tiene noticia de mis pecados, la tuviera de lo demás entregándole todas las cosas de mi alma, y no tratar con uno, esto y con otro, aquello. Es verdad que no todos entienden todos los modos con que Dios lleva las almas, que sola su divina sabiduría alcanza. Conviene llevar a cada uno y encaminarle, mas si ay

⁴⁴² Ibid. Pág. 205.

nescesidad verdadera y no curiosidad, y el alma va con humildad, fiando de Dios que da sus veces al confesor que está allí en su lugar.” (Cámara, 2019: 145).

Sin embargo, confía en que sí existen padres doctos que saben guiar las almas y es a ellos a quienes hay que confiar las dudas y problemas. En definitiva, Mariana sabe que el hombre es imperfecto, por tanto, los confesores también, y por ello no le gusta ir comunicándose con diferentes personas. Solo confiará las dudas, tribulaciones de su alma e incluso defectos a un hombre que realmente haya sido iluminado por la gracia de Dios y en el que confíe para ayudarlo, pues buscará la justicia y el bien de su alma:

“Mas quando haya un padre docto, que tenga ambre de justicia y bien de las almas, bien es necessario comunicar sus dudas con él, manifestando sus defectos e yntenciones. Y acerca de este punto, dixo Christo y Señor nuestro, que los tales eran sal y luz del mundo y quiere que acudamos a ellos con humildad y verdad a otras almas. Él quiere solo ser su maestro como a nuestro padre san Francisco y a los apóstoles. A estos embiaste la luz sobrenatural, guiándolos por donde no saben, ni pueden con industrias humanas, [porque faltando estas, suple Dios con su saber y poder. Mas a las que van por luz y de quien son naturales] y racionales, es menester que la busquen en los doctos, de suerte que la yglesia militante juzga por lo de fuera” (Cámara, 2019: 145).

La crítica a confesores y sacerdotes se puede ver también de manera muy explícita en la obra de Ana de San Bartolomé, como se ha podido comprobar anteriormente. Por ejemplo, en la ocasión ya expuesta en la que Ana se encuentra encendida del amor que tiene al Señor y ante preocupación por las almas que le había mostrado en una revelación, intenta hablar con su confesor, que no la entiende y le explica que todo era un engaño del diablo. Teresa de Jesús se apresura a desmentir al confesor y a asegurar que incluso a ella misma muchas veces no la entendían (Ana de San Bartolomé, 1969: 47). En esta y en otras ocasiones, ya en Francia, Ana se enfrentó a sus confesores y superiores, sobre todo cuando consideró que la orden se estaba perdiendo por la relajación de la regla. Ella no duda entonces en enfrentarse a todos aquellos que se oponen a confirmar y acatar con rigurosidad las constituciones del Carmelo descalzo.

Estando en París, Ana tendrá problemas con su confesor, Pierre de Bérulle, con quien, al parecer, no terminaba de conectar en lo espiritual. Por ello, ella desea y solicita que se le cambie el confesor, pues, como consecuencia de esa falta de entendimiento, empieza a poner en duda hasta su propia salvación:

“Yo no tenía dónde volver mi cabeza ni dónde reposar mi alma, porque, aunque yo pedía confesor, nunca me le quisieron dar. Yo me iba a confesar con uno de los Prelados, el que me hacía más la guerra, y parecíame estaba en pecado mortal en confesarme con él porque era con grande contradicción y fuerza que yo iba con él, y no podía ser mayor, y decíale: “Dadme confesor, que con vos lo hago con pena, y en muchas cosas que me decís no las creo, porque veo lo contrario.” (Ana de San Bartolomé, 1969: 138).

Esta actitud en cierta manera rebelde se podía observar en ella, según escribe, desde su más tierna infancia, tal vez promovida por la inocencia de la edad. Cuenta Ana que, tras asistir a un sermón de Viernes Santo, siendo tan solo una niña, salió de la iglesia llorando. Cuando le preguntaron por el motivo de su llanto, ella respondió: “Yo lloro porque no ha predicado bien este Padre.” Y dijéronme: “¡Qué sabéis vos de eso!” Si yo pudiera predicar, yo lo dijera mejor, a lo que siento.” (Ana de San Bartolomé, 1969: 46).

En este sentido, Alison Weber analizó lo que llamó el “feminismo parcial” de la obra de Ana de San Bartolomé, considerando que la anécdota contada muestra cómo “la campaña de la Contrarreforma de inspirar reverencia por la Iglesia tuvo como consecuencia que las mujeres se cuestionaran las limitaciones de su capacidad para servir a la Iglesia amenazada.” (Weber, 2005: 84). La idea de que incluso las mujeres podían ser llamadas por Dios para ayudar a defender a una Iglesia en tiempos de crisis ante la amenaza hereje es lo que la autora ha llamado “feminismo de estado de emergencia” (Weber 2005 y 2013). Weber piensa que, si bien la religiosa sigue considerando su contexto desde una inculcada ideología patriarcal, se puede dilucidar en ella cierta fuerza de actuación, que supera el infundido sentimiento femenino de inferioridad, gracias a su propia consideración de sí misma como la auténtica heredera y transmisora del pensamiento y el legado teresiano.

Sin embargo, no solo se critica al clero desde dentro del convento. También Luisa de Carvajal avisa en 1612 a Rodrigo Calderón de la importancia de que el nuevo embajador de España en Inglaterra⁴⁴³ acuda acompañado de buenos sacerdotes, dispuestos a ejercer como tal. Esto no solo era necesario para su salud espiritual, sino que estaba en juego la reputación de los católicos en tierras tan hostiles. Por su forma de expresarse, se entiende que con anterioridad habían llegado sacerdotes a Londres con más intención de dejarse llevar por los

⁴⁴³ Tras Pedro de Zúñiga, primer embajador que ayuda a Luisa de Carvajal en su llegada a Londres, Alonso de Velasco es nombrado embajador en 1609. A finales de 1612 se llega a plantear el nombre de Alonso de Carvajal, hermano de Luisa, como posible candidato a la embajada, algo que ella desaconseja en sus cartas fervientemente. Sin embargo, finalmente será nombrado para el cargo Diego Sarmiento de Acuña, que no llegará a Londres hasta el año siguiente, ya en 1613.

deseos y pasiones mundanos, asistiendo a espectáculos y a juegos de cartas y vistiendo ricos ropajes, que de predicar la palabra de Dios. Todo lo cual era muy contrario al espíritu católico austero y contrito que intentaba predicar Luisa:

“Por amor de Dios, que vuestra señoría procure, cuanto pudiere, con el que viene, que traiga religiosos que no desedifiquen; sin salud para decir misa y estar un rato delante del Santísimo Sacramento, y con fuerzas para jugar largo a los naipes y ver danzas y máscaras de palacio noches enteras, vistiendo seda y terciopelo, con desedificación de los católicos y risa de los herejes, que saben que son religiosos y traen pública profesión de eso.” (Carvajal, 1965: 359-360).

No obstante, la mujer que más críticas incluye en sus escritos de manera más explícita es Francisca de los Apóstoles, sin duda gracias en parte a no ser monja ordenada todavía en ningún monasterio y la relativa libertad expresiva que conllevaba vivir todavía en “el siglo”. Para Francisca, la Iglesia, especialmente los dominicos, había perdido valores cristianos y, en consecuencia, Dios le enviaba a ella penitencias⁴⁴⁴ para satisfacer los pecados de aquellos que ignoraban las obligaciones de la fe y descuidaban a los pobres. Por ello, ante las grandes ofensas que el pueblo le hacía, Dios esperaba y deseaba una reforma⁴⁴⁵. En una de sus revelaciones, la propia Virgen le comunica las grandes ofensas recibidas: “Y vi como esta majestad se volvió a mi alma pecadora y me dijo: —¡Qué te parece, hija! ¡Qué ofendido me tiene el mundo! En especial esta iglesia, porque con sus voces me ofenden y con sus misas me fructifican, mi hijo.”⁴⁴⁶

En uno de sus arrobamientos, a Francisca se le comunican los 4 grandes pecados cometidos por la Iglesia (y también en general por los poderosos): ingratitud, soberbia, concubinato y

⁴⁴⁴ “pasados algunos días y acabando de comulgar, un día me dijeron en lo interior de mi alma que me esforzase a padecer una gran tribulación que me querían dar hasta el Día de la Santísima Concepción de Nuestra Señora, por satisfacción de la ignorancia que muchos habían tenido en este artículo, en especial los dominicos.” En: PS8154. 1574. Carta de Francisca de Ávila (o de los Apóstoles), beata, para su hermana Isabel Bautista (o de San Jerónimo), beata. CLUL (Ed.). 2014. *P.S. Post Scriptum. Archivo Digital de Escrita Quotidiana em Portugal e Espanha na Época Moderna*. [Consultado 15/12/2021: <http://ps.clul.ul.pt>].

⁴⁴⁵ “Y así me fui luego y tornóseme arrobar el espíritu y oí decir al hijo de Dios: «Emitte Spiritum tuum et creabuntur et renovabis faciem terrae» [Salmo 104, 30]. Y vi una gran majestad que respondía: —Mucho me pedís, hijo, que renueve toda la tierra, porque son grandes las ofensas que me han hecho. Y setenta años ha que los espero y me veo más ofendido.” En: PS8154. 1574. Carta de Francisca de Ávila (o de los Apóstoles), beata, para su hermana Isabel Bautista (o de San Jerónimo), beata. CLUL (Ed.). 2014. *P.S. Post Scriptum. Archivo Digital de Escrita Quotidiana em Portugal e Espanha na Época Moderna*. [Consultado 15/12/2021: <http://ps.clul.ul.pt>].

⁴⁴⁶ PS8154. 1574. Carta de Francisca de Ávila (o de los Apóstoles), beata, para su hermana Isabel Bautista (o de San Jerónimo), beata. CLUL (Ed.). 2014. *P.S. Post Scriptum. Archivo Digital de Escrita Quotidiana em Portugal e Espanha na Época Moderna*. [Consultado 15/12/2021: <http://ps.clul.ul.pt>].

acopio de riquezas. Francisca lanza esta feroz crítica a través de Dios, es decir, la responsabilidad de aquellas palabras no es de ella, sino del mismo Dios que se lo transmite:

“Fueron tantas las alegaciones de la justicia y tanta la fuerza que en mí había contra ella que vine a hacer un compromiso de todas las deudas que me fueron alegadas de la justicia que debíamos a la Majestad Divina. La primera es grande ingratitud; la segunda, grande soberbia e hinchazón en todo género de estados; la tercera, las grandes abominaciones que se hacen contra el sexto mandamiento⁴⁴⁷; la cuarta, de los grandes pecados que se hacen contra la santa fe y más de los que la pierden secretamente en el corazón contra la providencia de Dios, y desconfiados de esta providencia se alzan con todos los bienes dados de la mano de Dios y dejan perecer a los pobres, teniendo Dios proveído para todas las criaturas que crió todo lo necesario. Vi esta querrela ser muy grande contra los eclesiásticos y sabios del mundo y contra todos los que más poder tienen en él.”⁴⁴⁸

Más adelante vuelve a criticar de manera muy emocional a los eclesiásticos que acumulan riquezas, olvidan a los pobres y echan a perder a las doncellas:

“Porque ya van las cosas tan en las heces que no parece sino que a todos los eclesiásticos les ha mandado Dios que gasten sus rentas en holgarse y dejen perecer los pobres y perder las tristes doncellas. No quiero hablar más de esto porque no tengo juicio cuándo llegó este punto”⁴⁴⁹

A propósito del estado de los monasterios, constata que en ellos existe mucho “distrainimiento”, es decir, que no se sigue la norma y por eso muchas mujeres deciden no profesar a pesar de haber oído la llamada de Dios. Ellas desean “santidad”, pero no la encuentran en los monasterios:

“Contarle de otra gente que ha venido a mí a la misma fama, que se espantará: personas muy ricas, así doncellas como viudas, y de tan gran santidad que me espantan tanto. Que todas me cuentan que han deseado toda su vida meterse en religión, y por ver el detrainimiento que hay en los monasterios tienen por bien estarse en su casa. Y que han entendido que ha de ser esta religión de gran santidad y pidenme que las tenga por recibidas.”⁴⁵⁰

⁴⁴⁷ El sexto mandamiento: “No cometerás adulterio” (*Catecismo Romano*, 1926: 376).

⁴⁴⁸ PS8159. 1574. Carta de Francisca de Ávila (o de los Apóstoles), beata, para su hermana Isabel Bautista (o de San Jerónimo), beata. CLUL (Ed.). 2014. *P.S. Post Scriptum. Arquivo Digital de Escrita Quotidiana em Portugal e Espanha na Época Moderna*. [Consultado 15/12/2021: <http://ps.clul.ul.pt>].

⁴⁴⁹ PS8157. [1573-1575]. Carta de Francisca de Ávila (o de los Apóstoles), beata, para su hermana Isabel Bautista (o de San Jerónimo), beata. CLUL (Ed.). 2014. *P.S. Post Scriptum. Arquivo Digital de Escrita Quotidiana em Portugal e Espanha na Época Moderna*. [Consultado 15/12/2021: <http://ps.clul.ul.pt>].

⁴⁵⁰ Ídem.

Las críticas de estas mujeres no pasaron desapercibidas. Sabemos que Francisca y su hermana fueron condenadas por la Inquisición. También en los casos de Teresa Rajadell o de Montserrat de Camós, su oposición a la abadesa les haría sufrir castigos dentro de su convento. Lo cierto es que las abadesas estaban a menudo en el punto de mira de las quejas de las religiosas, pues eran las encargadas de llevar el control de los monasterios como figura de autoridad a la que se debían rendir cuentas en ausencia de un superior masculino, es decir, en su día a día. Una abadesa muy flexible recibiría críticas de las religiosas más austeras por relajar la regla; por el contrario, una más estricta y rigurosa con las normas se podría ganar la enemistad de sus compañeras por las restricciones impuestas. Todo lo cual refleja una situación delicada dentro de los claustros, generándose problemas internos a menudo por cuestiones de reforma y ortodoxia. Ana de San Bartolomé, habiendo vivido la gran controversia del carmelito, dividido en dos facciones, reflejó en su autobiografía la situación tensa y los roces y malentendidos dentro de los conventos. Por ejemplo, Ana narra con gran dolor el último viaje de santa Teresa, a la que acompañó, describiendo una serie de desplantes de las prioras de las comunidades de Valladolid y Medina del Campo que hicieron sufrir tristemente a la santa, que murió en Alba pocos días después. Ana critica a estas prioras con sus opiniones y a través de la representación de las palabras de santa Teresa, dejando ver una falta de obediencia y rigor de algunas comunidades:

“La priora de este monasterio⁴⁵¹ estaba bien ganada de esta gente, y con ser una que la Santa quería mucho, en esta ocasión no la tuvo ella respeto, y nos dijo que nos fuésemos con Dios de su casa, y al salir de ella me arrempujó a la puerta y me dijo: “Váyanse ya, y no vengan más acá”, cosa que la Santa sitió mucho, por ser de sus hijas; parecíale que le debía tener más respeto que los seglares [...]

De ahí iba a Medina del Campo, [...] Y la noche que llegamos a Medina tuvo alguna cosa que advertir a la Priora⁴⁵² que no iba bien. Tomólo la Priora con disgusto, y la Santa de ver que se le descomponían sus hijas el demonio, habiéndole sido tan obedientes, le dio muy gran pena” (Ana de San Bartolomé, 1969: 66-67).

Precisamente Teresa de Jesús intentó impedir la excesiva relación de cariño entre las monjas para evitar que se crearan facciones dentro de los conventos (Weber, 1996: 84). Estando en

⁴⁵¹ María Bautista, priora del monasterio de Valladolid.

⁴⁵² Alberta Bautista, priora del Convento de San José de Medina del Campo.

el monasterio de San José de Ávila, santa Teresa había advertido a Ana que no confraternizara en exceso con sus compañeras pues no era bueno para su alma:

“(yo de mi naturaleza era amorosa y la quería más de lo que se puede querer, y otras religiosas que yo veía con perfección y la Santa las quería, yo las quería bien, y algunas veces la Santa me decía que no era bueno para mi alma este asimiento con las amigas, que le quitase para bien de mi alma; mas hasta esta hora que Dios la llevó no se me había quitado) ella me lo alcanzó, porque desde entonces he sido libre y desasida” (Ana de San Bartolomé, 1969: 71).

En su obra *Camino de Perfección* (1583), en efecto, santa Teresa afirmaba que era más correcto no usar términos excesivamente cariñosos entre compañeras, dejando esos calificativos tan solo para Dios:

“¡Oh qué bueno, y verdadero amor será el de la hermana que puede aprovechar a todas, dejando su provecho por el de las otras, ir muy adelante en todas las virtudes, y guardar con gran perfección su regla! Mejor amistad será ésta, que todas las ternuras que se pueden decir: que éstas no se usan, ni se han de usar en esta casa, tal como mi vida, mi alma, mi bien, y otras cosas semejantes, que a las unas llaman uno, y a las otras otro. Estas palabras regaladas déjenlas para su Esposo, pues tanto han de estar con él” (Santa Teresa, 2019: 32).

Sin embargo, a pesar de ser fiel seguidora de santa Teresa, a la que había tratado y cuyas obras y doctrina conocía muy bien, Ana de Jesús demostró en sus cartas una cercana y cariñosa amistad con otra religiosa, Beatriz de la Concepción. Ana le escribió en varias ocasiones durante la etapa fundacional en Francia y Bélgica, viaje al cual le había acompañado, de manera exaltada y cariñosa, con un gran amor fraternal y añoranza. Cabe destacar que Beatriz de la Concepción era su amiga y compañera, y que, durante un tiempo, debieron alejarse, enfrentando grandes dificultades y contratiempos por separado⁴⁵³. Ana se dirige a Beatriz de la siguiente manera:

“Siempre ando tristísima de verme sin mi verdadera hija, y e prometido a Dios de no me apartar más de Vuestra Reverencia si no fuere con precepto que me obligue, que visto claro no conviene estar la una sin la otra en tierras tan extrañas” (Torres, 1996: 61).

“Esté con Vuestra Reverencia mi querida Madre. Crea que estamos echiçadas la una con la otra, por que el día que no ablo con Vuestra Reverencia no puedo vivir” (Torres, 1996: 65).

⁴⁵³ La mayoría de las cartas de Ana para Beatriz son de 1608-1609, cuando Ana se encuentra intentando fundar un convento en Mons que le traería más de un quebradero de cabeza.

“Paréceme a de açer su Magestad por lo que padezco en berme sin Vuestra Reverencia, mi querida Madre y amadísimas hijas, que sólo el ymaginarlo me apretava quando deçía qué aré sin la mi Beatriz” (Torres, 1996: 80).

Al igual que santa Teresa, Mariana de Jesús aconseja en una de sus cartas a una religiosa el buen gobierno de las monjas para convertirse en una comunidad bien allegada y unida. El objetivo era que hubiera hermandad y, por tanto, que no se favoreciera a unas por encima de las otras, pues todas debían ser iguales:

“Digo, pues, que vuestra merced haze muy bien caridades porque lo contrario causa división y poca hermandad y aun entre ermanos, hijos de un padre y de una madre. Si alguno se señala en querer más galas y mejor comida, los otros se lo quieren comer y hay contiendas y emulaciones. Mas la religiosa bien deve de ser singular en el exercicio de las virtudes sólidas jusgando bien de todas siempre con bondad sincilla: procurar más soledad, oración y humildad, caridad, servir a todos con mucho amor y más a las enfermas, inclinarse a las que dan que merecer, mostrar benebolencia, callar quando nos injurian. Esto no causa división.” (Cámara, 2019: 146).

En definitiva, Mariana, que también había vivido un conflicto en el seno de su propio convento a causa de algunas enemistades, se preocupa por la unión de la comunidad. Evitar que el claustro se divida en grupos era imprescindible para poder vivir la vida religiosa encaminándose hacia la perfección espiritual, gracias a la paz y a la buena convivencia.

7.2. Mujer, religión y sociedad inglesa

7.2.1. Voluntad femenina y capacidad de acción

Igual que en el caso español, la mujer en Inglaterra también vivía ligada al modelo de mujer sometida. Modelo impuesto por una sociedad patriarcal de raíces cristianas que, apoyándose en las Escrituras, había encontrado argumentos para achacar a su inferioridad física e intelectual la necesidad de vivir subordinada a las figuras masculinas más cercanas. Se puede observar en mujeres como Lady Grace Mildmay, que asimiló los preceptos sociales que la sociedad y la religión le transmitían y le imponían. En su autobiografía da recomendaciones sobre el buen comportamiento de los diferentes miembros de la sociedad, representados según su función y nivel dentro de la propia familia, es decir, maridos, mujeres, hijos, ancianas y viudas. En el caso de las mujeres, como esposas, ella escribe que deben estar sujetas y sometidas a sus maridos. A continuación, marca un paralelismo para explicar esta

sujeción: al igual que Cristo es la cabeza (líder, dirigente) de la Iglesia, el marido es la cabeza (líder, dirigente) de la mujer: “let wives submit themselves unto their husbands as unto the lord. For the husband is the wive’s head, even as Christ is the head of the church and the son is the saviour of his body. Therefore as the church is in subjection unto Christ, even so let the wives be to their husbands in every thing” (Pollock, 1993: 44).

Además, ella insiste a lo largo de sus escritos en que la mujer debe aprender siempre desde el silencio y sometida. Nunca debería usurpar el lugar de los hombres, que son superiores a las mujeres, lo cual se estableció por Dios desde la misma creación, al crear a Eva después que a Adán, y al haber demostrado esta ser más susceptible al engaño: “Let women learn with silence, with all subjection. Let not a woman teach, neither usurp authority over the man, but be silence. For Adam was first formed, then Eve. And Adam was not deceived but the woman was deceived and was in the transgression.” (Pollock, 1993: 45). Con estas palabras, Mildmay recoge y resume el imaginario colectivo, la idea que se entiende de los papeles otorgados por Dios a los hombres y las mujeres en la sociedad y cómo este convencimiento asegura la continuidad del orden social establecido. No obstante, ella misma demuestra en sus textos ser una mujer ampliamente instruida que, a pesar de todo, deja por escrito una serie de documentos con enseñanzas y consejos sobre la vida, la religión y la medicina a sus descendientes.

A pesar de este marco contextual, los testimonios demuestran a menudo que su capacidad de acción, su agencia dentro de la sociedad, seguía siendo indiscutible. Por ejemplo, gracias a las cartas enviadas antes y durante la disolución de los monasterios en torno a los años 30 del siglo XVI, se comprueba el gran papel como administradoras que demostraron las mujeres que los dirigían. Elizabeth Cressener, Katherine Bulkeley o Margaret Vernon en su correspondencia con Thomas Cromwell manifiestan estas aptitudes, sabiendo defender a sus comunidades y sus intereses.

En el caso de Elizabeth Cresseer, priora de Dartford Priory, en Kent, ante el ambiente tenso y la amenaza de la disolución que comienza en 1535, defiende con firmeza el modo de vida dominico frente al resto de órdenes, intentando transmitir que su convento sí se regía por estrictas normas que se debían observar, haciendo frente a los rumores antimonásticos que circulaban en el momento. Además, también se revela contra el nombramiento de Mr. Palmer, hombre de Cromwell, como procurador del monasterio ya que, según ella, este cargo siempre había sido ejercido por un miembro del Consejo Real. Elizabeth se ve en la

necesidad de procurar que, durante los tensos momentos vividos en estos años, su monasterio no pierda relevancia y que se pueda preservar en lo posible su modo de vida, intentando proteger su religiosidad a la vez que la viabilidad del convento. El monasterio de Dartford era el único dominico de Inglaterra y sus reglas eran, al parecer, más estrictas o por lo menos mejor observadas que las del resto de conventos. Ella, para preservar su exclusividad reivindica la importancia de ese papel y la necesidad de preservarlo para personas de cierta categoría social e influencia. En remedio, ella propone que sea el propio Cromwell el que ejerza dicho cargo:

“[...] certifying your good mastership that we never had none that occupied that room but such as hath been of the king’s grace’s most noble council, as sir Reynold Bray, sir John Shaw, Mr. Hugh Denys, sir John Heron, and now sir Robert Dymmock, who hath surrendered into our hands the said office. Wherefore, if we durst be so bold, we would beseech you to accept such a poor gift, given to your good mastership by your poor beadwomen, with the fee thereunto belonging” (Everett, 1846: 154-155).

Elizabeth lucha así por conservar la relevancia y exclusividad (no solo a nivel espiritual sino también de prestigio y poder) de su orden y monasterio, intentando que no se degraden los cargos, que sigan siendo personas cercanas al rey y que no se desvirtúen sus religiosas.

Un año después, en 1536, Cressener vuelve a escribir a Cromwell, esta vez pidiendo ayuda por el control de su comunidad y criticando la manipulación de Mr. Stroddle. Cressener se queja en esta carta de que el obispo de Rochester había ido al monasterio dominico de *Black Friars* y había decidido enviar a Mr. Stroddle a su monasterio por un tiempo ya que no podía convivir con él por su mala relación, según la priora. Sin embargo, este hombre al llegar a Dartford había tomado posesión como presidente del monasterio, aunque en contra de la opinión expresa de la priora, algo que según él hacía con la gracia (consentimiento) de la autoridad real. Elizabeth sabe que eso no era cierto, pero que finalmente había conseguido, mediante engaños, la autorización para ser el presidente del monasterio de por vida. Ella teme que, a causa de esta manipulación, se quede sin su director espiritual, que tanto la había acompañado y ayudado, y tenga que someterse a una persona que no le gusta, por lo que pide a Cromwell que intervenga en este asunto:

“when my lord of Rochester came to the place of Black Friars, he perceived that he could not quietly live with Mr. Stroddle then being there, therefore he sent him to me for a time. And as soon as he came he took upon him to be president, contrary to my mind, but only that

he said he had the king's grace's authority; the which I now perceive he never had [...] And now of late I understand he hath purchased letters of your good lordship, under our most gracious founder's seal, to be president here the term of his life, by feigned and untrue suggestion, forasmuch as he hath governed the office so well, as he himself reporteth.” (Everett, 1846: 265-266).

Tiempo después insiste en su petición, acusando principalmente al obispo de Rochester por haber sido quien había mandado a Mr. Stroddle a su monasterio. De esta forma, Elizabeth pugna por el control de su comunidad, llegando a oponerse al obispo y a su superior que ha sido nombrado presidente. Ella acude a su más influyente contacto, Cromwell, intentando llegar a una solución ante las desavenencias surgidas con Mr. Stroddle que harían imposible una administración armoniosa de la comunidad. Se puede observar la decisión de Elizabeth y su necesidad de mantener el control de su monasterio reflejado en esas peticiones que realiza para evitar cualquier injerencia externa no deseada que pusiera en entredicho su autoridad. Desde los procuradores, las hermanas de su comunidad, el presidente o el obispo, era de suma importancia que todos pudieran permanecer bajo su control administrativo, en una buena exhibición de sus dotes de gestión y dirección.

En el caso de Katherine Bulkeley, abadesa de Gosdstow, ella también intenta defender sus intereses durante la disolución, pero en su caso, alineándose a favor de la Reforma. Katherine había llegado al cargo de abadesa en 1535, siendo una de las religiosas más jóvenes de su convento, precisamente por contar con el favor de Cromwell, por lo que se deduce que su nombramiento se había hecho para facilitar la correcta obediencia de una súbdita fiel. De hecho, en una carta de 1538, Katherine ofrece a Cromwell el puesto de procurador del convento, destacando su beneficio estratégico al tener 20-30 hombres a sus órdenes para estar al servicio del rey y revelando que Godstow, bajo la administración de su antiguo *steward* (Master Welch) había enviado hombres al norte durante las rebeliones que se produjeron entre 1536 y 1537⁴⁵⁴, lo que implica un claro posicionamiento a favor de las reformas y una fiel obediencia a la corona. Sin embargo, llegado el momento de la supresión, Katherine se ve en la obligación de levantar una queja urgente contra el primer enviado a este propósito, el Doctor John London, al que considera su enemigo. Bulkeley se rebela contra una autoridad que ella no reconoce y se pone al servicio de instancias superiores. Katherine le recuerda estratégicamente a Cromwell que él personalmente la había elegido

⁴⁵⁴ “[...] for you shall have at your commandment twenty or thirty men to do the king service thereby, as Master Welch had to the north.” (Erler, 2013: 151).

para su puesto en contra del parecer del Dr. London y le asegura su completa sumisión y obediencia tanto a él como al rey para, a continuación, exponer su queja contra el visitador que pretende suprimir su convento:

“Pleaseth it your honour with my most humble duty to be advertised that where it hath pleased your lordship to be the very mean to the King’s majesty for my preferment most unworthy to be abbess of this the king’s monastery of Godstow, in the which office I trust I have done the best in my power to the maintenance of God’s true honour, with all truth and obedience to the king’s majesty, and was never moved nor desired by any creature in the King’s behalf or in your lordship’s name to surrender and give up the house, nor was never minded nor intended so to do otherwise than at the King’s gracious commandment or yours, to the which I do and have ever done and will submit myself most humbly and obediently, and I trust to God that I have never offended God’s laws, neither the King’s whereby that this poor monastery ought to be suppressed.” (Erler, 2013: 152).

Entonces, entra en juego una dinámica política de demostración de poder en el que Katherine quiere confirmar la comisión real de supresión, pues no se fía de que sea verdadera por su enfrentamiento previo con el Doctor London y solo obedecerá a poderes superiores. Al parecer, London estuvo en contra de su nombramiento como abadesa y ella considera que le guarda rencor por lo sucedido⁴⁵⁵. En estos delicados momentos, tener un poderoso enemigo era peligroso ya que podía suponer la caída de personas cuya consideración ya estaba en entredicho por el simple hecho de haber profesado como religiosas. Katherine, sin embargo, refugiada tal vez en la seguridad de un apoyo mayor, se opone frontalmente a una persona que la está acusando de haber realizado un mal trabajo de administración y de haberse enriquecido a costa de su puesto, acusaciones de las cuales se ve en la obligación de defenderse:

“Therefore I do most humbly beseech you to continue my good lord, as you ever have been, and to direct your honorable letters to remove him hence; and whensoever the King’s gracious commandment or yours shall come unto me, you shall find me most ready and obedient to follow the same. And notwithstanding that Doctor London, like an untrue man, hath informed your lordship that I am a spoiler and a waster, your good lordship shall know

⁴⁵⁵ “Doctor London, which as your lordship doth well know was against my promotion and hath ever since born me great malice and grudge, like my mortal enemy, is suddenly come unto me with a great rout with him, and here doth threaten me and my sisters, saying that he hath the King’s commission to suppress the house, spite of my teeth [...] and will not take my answer that I will not surrender till I know the king’s gracious commandment or your good lordship’s.” (Erler, 2013: 152-153).

that the contrary is true, for I have not alienated one halporth [halfpenny] of the goods of this monastery, moveable or unmovable, but have rather increased the same, nor never made lease of any farm or piece of ground belonging to this house other than hath been in times past always set under convent seal for the wealth of the house.” (Erler, 2013: 153).

Para acabar la carta, se vuelve a poner al servicio del rey, reiterando de nuevo su apropiada lealtad⁴⁵⁶. Esta forma de recalcar su obediencia y fidelidad al rey es de suma importancia en estos momentos en los que se percibe el peligro de no obedecer, el peligro de tener enemigos y la necesidad de defenderse y defender el propio honor para lograr una resolución lo más beneficiosa posible.

Finalmente, por su última carta sabemos que Cromwell escuchó la petición de la religiosa y frenó la supresión que el Doctor London quería llevar a cabo⁴⁵⁷. En cambio, Cromwell propuso al Doctor Owen para ser el encargado de quedarse con las tierras del monasterio, que, a la postre, fue disuelto el 17 de noviembre de 1539.

Katherine, por tanto, mediante un declarado apoyo a Cromwell y tras asegurar fidelidad al rey, intenta por todos los medios que conoce evitar que la supresión de su monasterio se lleve a cabo de una manera seguramente perjudicial para ella y su comunidad. Ella ha sabido mantener una relativa amistad con Cromwell y ha tomado decisiones que afectan de manera directa a la resolución de un grave conflicto. Supo mantener y hacer prevalecer su voluntad por encima de las órdenes recibidas y de la subordinación supuestamente debida, y se defendió con los medios que pudo.

Por su parte, Margaret Vernon fue otra de las mujeres que se relacionaban con Cromwell en lo que se percibe como una cercana amistad. Margaret se encargó de dirigir varios monasterios a lo largo de su vida gracias a su ambición y a sus demostradas dotes de gobierno. En sus cartas se demuestra su capacidad de negociar para conseguir beneficios para su comunidad, proactividad y gran facultad para la administración, lo que le acarrearía enemigos de los que se tendrá que defender gracias a la ayuda de sus conexiones.

⁴⁵⁶ “And therefore my very trust is that I shall find the King as gracious lord unto me as he is to all other his subjects, seeing I have not offended and am and will be most obedient to his most gracious commandment at all times, with the grace of almighty Jesus, who ever preserve you in honour long to endure to his pleasure.” (Erler, 2013: 153).

⁴⁵⁷ “these be specially to thank you for that it pleaseth you to direct your letters for the stay of Doctor London, which was here ready to suppress this poor house against my will and all my sisters, and had done it in deed if you had not so speedily sent contrary commandment” (Erler, 2013: 153-154).

Un buen ejemplo de sus dotes administrativas y del manejo de sus influencias se ve, por ejemplo, en una carta escrita a Cromwell en los años 20⁴⁵⁸ desde Little Marlow (Buckinghamshire), en la que ella solicita un préstamo de 40 libras. Su objetivo es comprar el maíz y el ganado de la granja de un vecino con el que ha negociado que, si le pagaba en efectivo y antes de acabar la semana, le saldría más barato (40 libras en lugar de 47). Así, ella calcula que podría obtener un beneficio considerable (20 marcos) de la venta posterior de los productos y devolverle el dinero a Cromwell (con malta y trigo) para la semana posterior a Pentecostés. Como seguro de pago ofrece su propia casa (el monasterio) demostrando su seguridad en el beneficio de esta gestión. Este negocio lo pretende llevar a cabo, según explica, para el beneficio de su monasterio: “Thus I am bold to write unto you at this time for the profit of my house” (Erler, 2013: 159).

En otra carta escrita en 1528 también desde Little Marlow, Margaret escribe a Cromwell para saber el parecer del cardenal Wolsey en el asunto de la asignación del cargo de priora del monasterio de St. Helen⁴⁵⁹. De la carta se deduce que ella desea ser priora, pero se había enterado por el orfebre que Thomas More ya había prometido a la subpriora del convento ser la siguiente priora. En este asunto quedaron claras dos facciones, una formada por Vernon y sus conexiones y la otra identificada por Margaret como sus enemigos los cuales estaban actuando en su contra⁴⁶⁰. Más tarde, en otra carta, apelando a su amistad y a la confianza depositada en ella como supervisora de su hijo Gregory, le vuelve a solicitar a Cromwell apoyo público para que dejen de difamarla por este asunto en el que claramente había intereses enfrentados:

“That now this matter maye take affects at youre hands, and that yt maye be manefest to all men that I ame youre pryores, and that I maye comen onley be you; whyche so doynge shalle more comfote to me then to be made abbes of Shaftesbure by at the sure and request of any other greate mane. And where yt hath afore tyme bene so that by dyvers of my adversares evell reports and slaundrus tales hathe bene rayسد, one in whiche p[er]adventure wolde somewhat descorage youre maystershype to speake in thys case [...] yet once agayne, I

⁴⁵⁸ Entre 1522 y 1528 según Mary Erler (2013).

⁴⁵⁹ “Sir, I most humbly beseech you to be so good master unto me as to know my lord’s grace’s pleasure in this case, and that I may have a determined answer whereto I shall trust, that I may settle myself in quietness, the which I am far from at this hour.” (Erler, 2013: 161).

⁴⁶⁰ “The bearer will show you the sayings of the Chancellor of London, who is my great enemy. I beseech you, put your helping hand to the matter, if my Lord’s Grace intend to perform his promise. The sub-prioress and Lark have been at the court to make all the friends they can, to the great wasting of the goods of that house” (Erler, 2013: 162).

humbley beseche you maystorshepe to be my good mayster as my whole confydence, [and] trust ys in you. And yet yf I myght be so boulde to dessyre you[r] good mynde to be renewed, not onley for myne owne sake, butt also for the love that you bore unto youre good sone myster Gregore⁴⁶¹.

De esta información se deduce que los conventos en estos momentos estaban fuertemente manejados e influidos por agentes externos, pues los cardenales e incluso Cromwell o More tenían la capacidad de elegir y decidir la priora y otros puestos dentro del monasterio. Incluso se habla sobre la realización de pagos a cambio de estos cargos (habiendo ofrecido Margaret hasta 100 libras por él). Así, resalta el tráfico de influencias tan acusado en estos momentos.

En 1535, ya en el contexto de la disolución, llegan a su pequeño convento los visitantes reales y hacen salir a las menores de 24 años, quedándose el monasterio casi vacío: “there shall be none left here but myself and this [one] poor maiden” (Erler, 2013: 165), por lo que Margaret ofrece la propiedad directamente a Cromwell, confiando en que él proveería por ella, para que no tuviera que acabar pidiendo limosnas. Se puede detectar un cierto miedo en la forma en la que Margaret hace patente su confianza en Cromwell para que se ocupe de ella ante una situación tan complicada: “trusting and nothing doubting in your goodness that you will so provide for us that we shall have such honest living that we shall not be driven by necessity neither to beg nor to fall to no other inconvenience” (Erler, 2013: 165).

El 27 de junio de 1536 el monasterio de Little Marlow es finalmente clausurado sin resistencia de Vernon. Sin embargo, esa calma con la que Margaret acepta la disolución se ve alterada una semana después. El 30 de junio escribe de nuevo a Cromwell pidiendo ayuda con cierta desesperación pues, a pesar de que ya lo ha intentado en varias ocasiones, todavía no ha conseguido ni ser recibida por él en persona ni que le concedan una pensión. Se transmite en su carta el sentimiento de agonía ante la incertidumbre de su situación. Le pide a Cromwell que haga honor a sus promesas de proveer por ella y sus amigos, pues ella había confiado en que así fuera y por eso le había obedecido al dejar el monasterio dócilmente sin llevarse nada en su provecho o beneficio:

“Sir, my request is to desire you to call to remembrance your good and comfortable promises made both unto me and unto my friends, whereunto I have ever hitherto trusted, beseeching your goodness to open unto me some part of your determination what thing you mind that I shall have, or else to help me to some reasonable living so that I may not continue this long

⁴⁶¹ NA. SP 1/65 f.42.

suit. For I have but singly provided for myself to maintain it withal, because your mastership commanded me that I should nothing embezzle or take away but leave the house as wealthy as I could, which commandment I followed” (Erlor, 2013: 166).

Poco después, Cromwell la nombra abadesa de Malling, en Kent, un monasterio bastante superior al de Little Marlow, en el que además había ascendido de posición. Sin embargo, no fue por mucho tiempo, pues este también fue disuelto en octubre de 1538, no sin conflictos. Vernon intentó hacer prevalecer su opinión sobre el futuro de la casa, que consideraba casi como su propiedad (“my house”) indicando que prefería que se la quedara alguien que fuera a vivir en ella. Margaret incluso hace el intento de solicitar quedársela ella misma, pidiendo le sea permitido permanecer en la casa y mantenerla mientras viva (a menos que el rey ordenara lo contrario), idea que parece ha surgido de una conversación con Cromwell en la que, según ella, se ha llegado a plantear esa posibilidad:

“After most humble recom[m]endations, yt may please yo[ur] good lordshipe to be advertesyde, that I have knowlege off late that M. Stathu[m] made laboure for my howsse, wherffor I have marvayle, considering my often desirig the contrary, synce I spake w[ith] yo[ur] lordshipe. And wherupon he makethe this suytt, I wyll sher yo[ur] good lordshipe, so yt wose that, at suche tyme as I harde that [Sir] Thoms Nevell made laboure to attayn[n] the same, I sayd unto Stathu[n] that yf he were so stronge off frends, and allso off purse to purchace the king’s favoure and yours, I wold rather that he had ytt to mayntayn ther a good howsse to the relese and co[n]fort of the poure, tha[n] another that wold not inhabit ther. But afterwards where I had spokyn w[ith] yo[ur] lordship and had suche co[n]fortable words and assured promysse as I had, I tha[n] desired hyme to make no suytt theri[n] for my trust, wosse that I shuld enjoy ytt during my lyffe. [...] Wherffor, my lord, I most humbly besiche yo[ur] good lordshipe to be good unto me, for unles that the king’s grace plesu[r] and you[r]s be that all shallbe dyssolved, alle I wold w[ith] all my hart kepe this howsse according to yo[ur] lordships promysse.”⁴⁶²

Las diferencias de información llegada de los visitantes y contactos que acudieron al monasterio con la intención de tomar posesión del mismo, requirieron de la abadesa preocuparse por saber discernir cuál era la forma correcta de rendir la casa y, sobre todo, a quién⁴⁶³.

⁴⁶² NA. SP 1/131 f. 127.

⁴⁶³ NA. SP 1/133 f.186: “My most bonde[n] duty rem[m]ebyrd unto yo[ur] good lordship. Plesyth yt the same to be advertesyde that, of late, Mastres Stathu[n] wosse wythe me, who saythe that your com[m]adme[n]t wosse that she shuld come to me, to wynnee my good wyll for the resignation[n] off my howsse. And that yo[ur]

Viendo acercarse el inminente final en el que ella no tendría opciones de éxito, y habiendo vivido ya la experiencia de la primera disolución y la desesperación de no encontrar ayuda rápida y eficaz, la propia Margaret realiza una propuesta a Cromwell para conseguir una digna salida para ella y para sus monjas que les asegurara algo de estabilidad en el futuro más cercano. De esta manera, se evitaría el riesgo de que las pensiones reales prometidas no fueran concedidas o lo fueran demasiado tarde. Una vez las mujeres se habían quedado sin su medio de vida, necesitaban con urgencia encontrar alternativas, que es lo que Margaret intentó conseguir para ellas. Vernon solicitó así en octubre de 1538 licencia para vender una casa (the manor of Cornarde, Suffolk) para pagar a sus monjas con lo obtenido, en lugar de las pensiones, y para poder pagar a los criados y poder asegurarse para ella un medio de vida. De no ser aceptada esa petición, pide una pensión de 50 libras para ella y de 4 para sus monjas.⁴⁶⁴

De esta forma se puede observar cómo Margaret Vernon, durante su vida, utilizó sus dotes administrativas para gestionar las diversas situaciones adversas con las que se encontró, apoyándose en la amistad con Cromwell, que debió de mantener sobre todo durante los años que duró la disolución de los conventos. Ella supo gestionar sus intereses sin dejar de obedecer ni salirse de las normas, pero imponiendo su voluntad y haciendo oír su opinión.

En definitiva, las religiosas que se comunican con Tomas Cromwell durante la época de la disolución lucharon por salir adelante gracias precisamente a ese influyente contacto y a una fuerte actitud con la que se defienden de los procuradores, administradores o inspectores que

lordshipe had made her assured grannt of yo[ur] good wyll and ffavoure yn the same. And nowe off late, ther come to me a [ser]vant of M. Wyett desiring my good wyll and favoure towards hyme, saing ple[roto] that he had attained yo[ur] favoure and full promysse lykwyys of the same. And ferther he had thruly compunded w[ith] the king's grace, who had grannted hyme his favorable letters, whiche tydings my lord dothe not a lyttle masse me. But I most humbly besiche yo[ur] good lordshipe to acertay[n] the trueth off this matter, and what unsware I may be bowld to make to all me[n], as my syngular trust ys yn yo[ur] good lordshipe above all creatures next unto God".

⁴⁶⁴ NA. SP 1/138 f.43: "First, that yt may please yo[ur] lodshipe to optayn lycence off the king's synes for me that I may sell the man[or] off Cornarde, yn the comte off Suffolk, of the yerly rent of XL^{li} to thentent that, wythe money that shall come of the sale theroff, I may afword geve my sysfers suche resonable somes of money as thay shall be contented to accepte ynstede, and recompence of thayr pentio[n], as allso to pay therwythe my [ser]vants wags and lyneres due at this tyme. And the residue theroff to be to myn owen use to p[er]chasse therwythe a lyving, to fynd me, my man [ser]vant, and woma[n] [ser]vant w[ith] suche of my frends as shallbe contented to take me.

It yf that yor lordshipe wyll not agre to this request, tha[n] I humbly besiche yo[ur] lordshipe to be so good lord to me and my poure systers, as to grannt to ev[er]y off thay[n] out off certayn lands and manours yerly ffowre pownds sterlings duringe thayr lyves for thayr pensiones, and to me out of su[m] man[er] yerly fyftie pownds duringe my lyffe, w[ith] a clawse of dystres w[ith] out eny replevy of the some for no[n] payment of ou[r] sayd pensiones at the day and [mancha] festes."

Aunque sus peticiones no fueron aceptadas en su totalidad, finalmente a ella se le concedió una pensión de 40 libras.

ellas consideran sus enemigos. Ellas demuestran una gran capacidad administrativa y de resolución cuando llegan los problemas, oponiéndose a todo tipo de personas a las que debían supuestamente obediencia.

Un siglo después, las religiosas del convento de *Our Lady of Assumption* de Bruselas, primer convento fundado en la Europa continental por y para mujeres inglesas, vivirán también un periodo muy agitado salpicado por diversas disputas y problemas que provocaron la división interna de la comunidad. En este conflicto influyeron y aparecieron diferentes mujeres que demostraron una gran agencia y decisión. La complejidad del asunto ha requerido explicarlo con detalle y atención más adelante.

Contemporánea a ellas, fue también Mary Ward, quien es conocida por su célebre misión de lograr fundar instituciones de educación para mujeres sin clausura, intentando imitar a los jesuitas en su espíritu misionero y adoptando la regla de la Compañía de Jesús, pues, según dice, Dios le había comunicado que era lo que deseaba. Como se ha visto anteriormente, Mary fue una católica educada en Inglaterra que de bien joven sintió la llamada de la vida religiosa, sin conocer bien la vida monástica o las reglas u órdenes y lo que implicaban. De acuerdo con su autobiografía, ella viajó al continente por voluntad propia buscando perseguir ese ideal de vida dedicada a su fe, demostrando una gran valentía y fuerza de voluntad. Sin embargo, llegada a St. Omer, y tras pasar un tiempo en el convento de monjas clarisas como lega, se da cuenta de que esa no es la vida que deseaba (ni que Dios deseaba para ella). Entonces sale para fundar un convento nuevo dedicado en exclusiva a monjas inglesas en Gravelinas, pero tampoco acaba profesando en él. Viaja de nuevo a Inglaterra en una misión de ayudar a los católicos ingleses y, tras una visión (“the Glory Vision”), decide que su destino tampoco era profesar como carmelita. Así que con su voto de castidad y su voluntad de ayudar continua su vida buscando la forma en la que combinar su vocación y su espíritu apostólico. Según su narración, es el propio Dios quien le comunica en las diferentes fases de su vida donde no debe estar, asegurándole que hay algo mejor reservado para ella, que nunca le llega a comunicar con claridad. Así, ella avanza en su vida cambiando de objetivo, intentando encontrar lo que la voluntad de Dios tiene reservado para ella. De una manera similar a su contemporánea Luisa de Carvajal, plantea esa tercera vía, llevando a cabo una vida como beata en busca de la posibilidad de hacer su vida como ella deseaba (como Dios le ordenaba a través de sus diversas visiones), sin tener que encajar en los estrictos moldes que se le ofrecían.

La lucha de Mary Ward por extender su idea de instituto e intentar lograr la aprobación del papa la llevarían a viajar por casi todo el territorio europeo y pasar gran parte de su vida escribiendo y mandando comunicaciones a diversas instituciones⁴⁶⁵. Esta férrea voluntad de Mary coincide con el espíritu apostólico de ayuda que empieza a dejarse oír en estos momentos, ya que, a comienzos del siglo XVII, habiendo pasado ya más de 50 años desde el Concilio de Trento, la comunidad católica femenina empieza a manifestar esa necesidad de trabajar por y para la religión desde el exterior, coincidiendo con un tiempo de graves conflictos a nivel europeo en el contexto de la Guerra de los Treinta Años. Otros proyectos de vida apostólica que también perseguían ser comunidades no clausuradas de vida activa dedicadas generalmente a la educación serían, por ejemplo, las religiosas de la Compañía de María de Juana de Lestonnac (1556-1640), o las visitandinas (la orden de la Visitación de Nuestra Señora) de Juana Francisca Frémyot de Chantal (1572-1641). Aunque al final sí se constituirían como comunidades de vida contemplativa, dedicadas además a misiones de enseñanza y asistencia. Así, nacen también en 1633 en Francia las Hijas de la Caridad bajo la fundación y dirección de Vicente de Paul (1581-1660) y Luisa de Marillac (1591-1660), consagradas al cuidado de los pobres y enfermos. Esta congregación se creó para ayudar a la sociedad, por lo que era inviable imponerles la clausura propia de una comunidad monástica. Por ello necesitaron un marco jurídico propio e innovador ya que desde Trento las mujeres no podían asociarse sin formar una clausura contemplativa. Así, a lo largo del siglo, poco a poco, se fue constituyendo lo que acabaría siendo una sociedad de vida apostólica, cuyos miembros tenían libertad de movimiento.

Además de sus visiones e ideas religiosas, Mary Ward también defendió al género femenino en cierta ocasión en 1617 cuando uno de los jesuitas de St. Omer, el padre Freeman, había hecho un comentario ofensivo hacia las de su sexo. Ante la ofensa del jesuita que las dejaba por inconstantes e inconsistentes⁴⁶⁶, dirigidas principalmente por sus pasiones y afectos momentáneos, ella ofreció a sus hermanas tres discursos como respuesta que quedaron registrados por una de las oyentes⁴⁶⁷.

⁴⁶⁵ En la actualidad se conserva gran parte de sus escritos y comunicaciones editados y publicados en 4 volúmenes por Ursula Dirimeier (2007) con el título *Mary Ward und ihre Gründung: die Quellentexte bis 1645*.

⁴⁶⁶ Como indicó Natalie Zemon Davis (1999) hablando sobre el contexto de la ursulina francesa Marie de l'Incarnation (1599-1672) "en Europa la "inconstancia" se suponía que era un rasgo femenino por excelencia" (p. 145).

⁴⁶⁷ Se pueden consultar en la gran obra publicada en 2007 que recopila todos los textos de Mary Ward: Dirimeier, Ursula (ed.) (2007), *Mary Ward und ihre Gründung. Die Quellentexte bis 1645*, CJ Corpus Catholicorum 45-48, München: Aschendorff Verlag. Doc.166.

En estos discursos, Mary declara, entre otras cosas, que los fallos de los que se les acusa no es algo que caracterice a las mujeres como género, sino a mujeres o personas imperfectas en concreto: “If they lose their fervour it is not because they are women, but because they are imperfect women” (Harriss, 2010: 234). Sentencia afirmando que no hay diferencias reales entre hombres y mujeres a nivel espiritual, viendo el mejor ejemplo de ello en los numerosos santos y santas que existieron, y confía en que las mujeres en el próximo futuro “harán mucho”: “There is no such difference between men and women that women may not do great matters, as we have seen by example of many Saints who have done great things: and I hope in God it will be seen that women in time to come will do much.” (Harriss, 2010: 234). Sin embargo, en estos discursos, Mary también admite que las mujeres casadas deben estar sometidas a sus maridos y que ellas no pueden administrar sacramentos pues los hombres son los jefes de la Iglesia. En definitiva, ella ofrece un punto de vista de tendencia feminista, reivindicando sus capacidades iguales a las de los hombres, pero no deja de adaptarse al contexto en el que se ha educado. De manera que el discurso, aunque bastante desarrollado en ciertas ideas en las que reivindica la valía de su sexo, no llega a ser del todo rompedor o subversivo, pues acepta todavía el papel de la mujer relegado al de los hombres.

Estas palabras son además conscientes y consecuentes con el momento tenso en que se encuentra, esperando la aprobación de su Instituto bajo las reglas jesuitas. Muchos de sus opositores consideran a estas mujeres como amenazas, acusándolas de querer suplantar a los sacerdotes (Javierre, 2002: 255). A Mary Ward no le interesaba en ningún caso que esas acusaciones tuvieran fundamento con sus palabras, por lo que defendió a su sexo sin salir de los límites de lo propio. Sin embargo, por sus discursos trasciende que ella es consciente de lo revolucionario de sus intenciones, sabiendo que sus propósitos para las mujeres son innovadores y que requerirán de mucha fuerza para conseguirlo (ironizando sobre la supuesta debilidad de la mujer) y anima a sus hermanas a alcanzar la perfección, de la que también son capaces igual que los hombres.

Por último, Anne Bacon, anglicana, fue una gran defensora de la Reforma desde los primeros momentos. Ella ejerció de guía para sus hijos, Anthony y Francis, como se puede observar en sus numerosas cartas en las que, de manera reiterada, les avisa y aconseja sobre diferentes cosas y personas, advirtiéndoles contra aquellas de las que tiene mala opinión para que desconfíen y se alejen. Sin embargo, en una carta de 1595 a su hijo Anthony, Anne se queja

de que sus consejos de madre no son escuchados. Además, comenta que pocas mujeres son capaces de dar (y hacer oír) consejos sobre las acciones de los hombres:

“[...] *matris monita nihil estimantur* [your mother’s warnings are estimated as nothing]. I think for my long attending in coorte and a cheeff cownsellour’s wyffe few *preclarae feminae meae sortis* [distinguished women of my sort] are able or be alyve to speak and judg of such proceadings and worldly doings of ^men^.” (Anne Bacon, 2014: 217).

De sus cartas trasciende su apoyo continuo a la religiosidad protestante, animando a menudo a sus hijos a comportarse como buenos cristianos y a seguir el modelo de vida que marcaban las directrices reformadas. En una de las cartas, por ejemplo, anima a su hijo Anthony a rezar dos veces al día y confía que él sabrá seguir los preceptos religiosos pues había vivido “donde está la Reforma” (en Ginebra). Aprovecha para criticar a su hermano Francis, mucho más negligente con este aspecto de su vida:

“I trust yow with your servants use prayour twyse in a day having ben where Reformation is. Omitt it not for eny. It wilbe your best credit to serve the Lorde duly and reverently and yow wylbe observed at first now. Your brother is to negligent herin. But do yow well and zealously. It wilbe lookt for of the best ^learned^ sorte and that is best.” (Anne Bacon, 2014: 101).

Anima continuamente a sus hijos a ser guiados por Dios⁴⁶⁸, pero también hace reflexiones sobre el progreso del país, ofreciendo su opinión sobre el estado de Inglaterra que ella parece observar todavía en vías de reforma. En una carta escrita a Francis Goad en 1596 hablando sobre Inglaterra, ella comenta que Dios todavía estaba “esperando a su conversión”:

“Yf I had ben able ^and not so late^ I wolde have gon a litle of the way to Essex Howse with ^yow^ and so have byd yow fare well. As it is the dutye of all which love unfaynedly the glorie of God and the happy continuance of our Prince and ^of our^ deere cowntry, though long tyme unthankfull, and presumptously sininng against our most loving God, and styll wayting for our conversion.” (Anne Bacon, 2014: 239).

Así se observa cómo Anne se preocupó no solo porque sus hijos fueran buenos cristianos, sino también por la conversión y reforma de su país. De hecho, ella misma se encargó de

⁴⁶⁸ Como explica en una carta dirigida a Anthony en 1594 en la que dice: “I besech God of his mercy in Christ, gwyde yow and govern yow and take continuall care of yow. Looke well to your selff and sytt not up late and beware of joints colde and sinowes. Cura ut valeas ad Deum et patriam. [Take care of your health with regard to God and your commonwealth] Commende to your brother. I hope he wylbe a Christian master and be carefull to please God and depende upon ^him^ with goode hope.” (Anne Bacon, 2014: 174).

traducir al inglés varias obras de corte protestante como los sermones de Bernardino Ochino o la *Apologia Ecclesiae Anglicanae*, para que estuvieran disponibles para la fácil lectura de sus correligionarios.

También, en una carta a William Cecil de 1585, Anne se posiciona e intenta mediar a favor de los predicadores (en su mayoría puritanos) que, a causa de los Tres Artículos de John Whitgift, arzobispo de Canterbury, habían sido suspendidos de sus cargos. Por lo que solicita una audiencia privada para ellos, para que pudieran ser escuchados y probar que efectivamente estaban a favor de la correcta reforma:

“Yf it may like your goode Lordship, the report of the late conference at Lambath hath ben so handled to the discrediting of those learned that labour for right reformation in the ministry of the gospell, that it is no small greff of mynde to the faythfull preachers, because the matter is thus by the othersyde caried away as though the[^]ir[^] cawse cowlde not not sufficiently be warranted by the worde of God. For the which proffe they have long ben sadd sutors and wolde most humbly crave still both of God in heaven whose cause it is and of her Majestie, their moste excellent sovereign here in earth, that they might obtain qwiett and convenient audience ether before her Majestie her selff, whose hart is in God his hande to touch and to turne, or before your honours of the cownsell, whose wysdome they greatly reverence. And yf they can not strongly prove before yow owt of the worde of God that Reformation which they so long have called and cryed for to be according to Christ his own ordinance, then to lett them be rejected with shame owt of the church for ever” (Anne Bacon, 2014: 87-88).

Apela a la atención de la reina y aprovecha para rechazar el juicio de los obispos, atacándoles al decir que no son imparciales y buscan más el poder a través de su ambición mundana, que la gloria de Jesucristo:

“And therefore for such weyghty conference they appeale to her Majesty and [^]her[^] honorable wyse cownsell, whom God hath placed in hyghest authority for thadvancement of his kingdom, and refuse the byshopps [^]for judges[^] who are parties partiall in their own defence, because the seek more worldely ambition then the glory of Christ Jesus.” (Anne Bacon, 2014: 88).

Ella intenta así mediar en un asunto que concierne tanto a la religión como a la política, alineándose con las ideas (y predicadores) de corte más bien puritano. De esta manera queda evidenciado que Anne fue una mujer cuyas ideas religiosas rigieron su vida, intentando en todo momento ayudar a guiar también las de los demás, preocupada en general por la reforma

de su país, y en particular por la correcta piedad cristiana de sus hijos. Así, ella expresó su opinión en numerosas ocasiones y aconsejó sin demasiado reparo, sabiendo que defendía en todo momento sus, para ella, acertadas convicciones.

7.2.1.1 El largo conflicto de las monjas de Bruselas⁴⁶⁹

Mary Percy, hija de Thomas Percy, Conde de Northumberland, católico de York y uno de los principales promotores del Levantamiento del Norte (ejecutado por traición), fue una de las primeras mujeres que promovió la creación de un convento exclusivo para monjas inglesas exiliadas de su país. Ella, junto a Dorothy y Gertrude Arundell, fundó en 1599 el convento de benedictinas *Assumption of Our Blessed Lady* en Bruselas. Puesto que ninguna de las fundadoras había sido ordenada aún (es decir, todavía no eran monjas), Joanne Berkeley, monja inglesa, ya experimentada, del monasterio francés de Reims fue llamada para ejercer de primera abadesa.

Ya desde los primeros años de vida del monasterio comenzaron los problemas, mayoritariamente relacionados con la elección de confesores. Los conflictos se pueden leer a través de la numerosa documentación que ha quedado de sus protagonistas, mucha de ella consistente en cartas enviadas por las religiosas al arzobispo de Malinas, conservadas en el Archivo arzobispal de Malinas, en Bélgica. Este gran volumen de cartas se puede encontrar precisamente gracias a que sus constituciones permitían la libre comunicación con sus superiores (arzobispo y visitador) sin tener que pasar por el control de la abadesa ni solicitar siquiera su permiso para escribir (Murphy, 2019).

Ya en 1609 la abadesa, Joanne Berkeley, manifiesta un grave problema, principalmente con la novicia Mary Lovel (en el siglo Jane Roper) y otras hermanas como Lucy Knatchbull y Magdalen Digby. En esta misma fecha, Joanne pide al arzobispo Mathias Hovius⁴⁷⁰ licencia

⁴⁶⁹ Este conflicto ha sido estudiado por la historiografía con numerosas aportaciones como, por ejemplo, las de: Peter Guilday, (1914) *The English Catholic Refugees on the Continent 1558-1795*. Londres; Lunn, David (1980) *The English Benedictines, 1540-1688: From Reformation to Revolution*. Londres; Walker, Claire (2008), “Securing Souls or Telling Tales? The Politics of Cloistered Life in an English Convent”, en Cordula van Wyhe (ed.) *Female Monasticism in Early Modern Europe: An Interdisciplinary View*, Aldershot, UK: Ashgate, pp. 227–44; Goodrich, Jaime (2016) “Authority, gender, and monastic piety: controversies at the English Benedictine convent in Brussels, 1620-1623” en *British Catholic History*, vol. 33(1), pp. 91–114; Arblaster, Paul (1999) “The Monastery of our lady of the Assumption in Brussels (1599-1794)”, en *English Benedictine History Symposium*, 17, pp. 54-77; Arblaster, Paul (1996-7), ‘The infanta and the English Benedictine nuns: Mary Percy’s memories in 1634’, *Recusant History*, 23, p. 508–27; Pasture, Alexandre (1930) “Documents concernant quelques monastères Anglais aux Pays-Bas au XVIIe siècle”, *Bulletin de l’Institut historique Belge de Rome*, 10, pp. 155–223.

⁴⁷⁰ Mathias Hovius fue arzobispo de Malinas entre 1596 y 1620. Fue sucedido en su puesto por Jacobus Boonen.

para fundar un monasterio nuevo, muy probablemente para separar a las religiosas conflictivas⁴⁷¹. La exigencia principal de estas monjas rebeldes era que se les permitiera disponer de un confesor extraordinario jesuita. Sin embargo, Joanne Berkeley no veía con buenos ojos permitir a las monjas disponer de jesuitas libremente como confesores. El arzobispo de Malinas, bajo cuya autoridad estaba el monasterio según sus constituciones, colocó entonces a un sacerdote secular como director espiritual y confesor ordinario del convento, el padre Robert Chambers, aunque permitió que la abadesa tuviera potestad de escoger algunos confesores extraordinarios que podrían acudir a confesar a las monjas con su autorización, es decir, bajo su autoridad (Goodrich, 2016). Finalmente, Berkeley no consiguió licencia para una nueva fundación y Mary Lovel en consecuencia, a causa del conflicto interno con la abadesa, salió del convento ese mismo año⁴⁷².

Tiempo después, Mary Percy, tras su elección como abadesa en 1616, quiso reforzar los impedimentos para que los jesuitas fueran confesores de las religiosas. Ante el desacuerdo interno, el convento se dividió en varios grupos, tras lo cual, algunas de las religiosas pro-jesuitas, decidieron salir para fundar un convento nuevo en Gante en 1624.

En 1623, según Paul Arblaster (1999), el monasterio de Bruselas era bastante grande y contaba con un amplio número de personas, un total de 69 personas entre monjas, novicias y postulantas y tres niños. Además, fuera de la clausura había dos confesores, un organista, cuatro criados y una doncella para ir al mercado (Arblaster, 1999: 62). El amplio número de personas que vivía en el convento se sostenía, según Mary Percy, gracias a las dotes ingresadas de las monjas. En 1634, en una carta que Percy escribió a Philippe Chifflet, detalla el dinero recibido como dote por las hermanas al entrar al convento, que indica cierta capacidad adquisitiva de las mujeres inglesas que llegaban para profesar ya que, aunque habían acogido a algunas sin dote, estas no profesarían como monjas de coro:

⁴⁷¹ La carta, escrita en latín en abril de 1609 se conserva todavía en el Archivo arzobispal de Malinas con la referencia: Archief van het aartsbisdom Mechelen, Mechelen, Belgium, Doos 1, Map 2, unfoliated y se puede consultar online en la página web del proyecto *RECIRC*: Joanna Berkeley [in Brussels] to Mathias Hovius, April 1609 [Consultado 10/02/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/1136>]: “Illustrissime et Reuerendissime Domine, cum satis cogitum sit Illustrissimae et Reverendissimae Domination uestrae, Congregationem hanc nostra annis aliquot numero crescente defectu loa amplioris arctatam fuisse, arbitramur e re Monastia nostri instituti futurum, atque singulari multarum solatio quae religionem nostram ambiunt, si non nullae huius nostre Congregationis professae cum aliquot Novitÿs et Discipulis alibi constituentur, ubi eas quae sese nobis offerant recipere possimus.[...]”.

⁴⁷² Mary Lovel, procedente de una reputada familia de recusantes ingleses, viuda y madre de dos hijas, tras verse envuelta en los interrogatorios y persecuciones que tuvieron lugar tras el Complot de la Pólvara, acabaría viajando a Flandes y, tras intentar entrar en el convento de Bruselas, fundaría el monasterio de carmelitas de Amberes en 1619.

“Concerning the dowries given, there has been only one who gave ten thousand florins, the others have brought dowries some of 3500 florins, others 2500 florins others 4000 thousand [sic] others 5000 florins and two have brought 6000 and some have been received by charity without dowry. But we receive as lay sisters or coadjutrices those who bring nothing for their upkeep.” (Arblaster, 1996-7: 520).

Sin embargo, los conflictos internos, como se ha visto, duraron varios años y afectaron a la vida normal del monasterio (y en consecuencia a la perspectiva de llegada de dotes). Ya en 1622 la monja Frances Gawen había escrito al arzobispo Boonen para quejarse de la división interna de la comunidad. Al parecer, Mary Percy y el padre Robert Chambers (confesor del monasterio) estaban a menudo enfrentados, enemistad que reconoce la propia Percy en su carta al visitador del convento en septiembre de 1621⁴⁷³. Este enfrentamiento abierto entre los superiores provocaba una gran inestabilidad. El desacuerdo entre la abadesa y el confesor, en lugar de apoyarse mutuamente para reforzar su autoridad, animaría a crear un ambiente de insubordinación de las religiosas que no veían un gobierno firme y de agitación por parte de los superiores que observaban los problemas que estaban surgiendo en el interior del convento. De hecho, entre 1620 y 1623, Percy recibió varias cartas anónimas de un superior inglés (en nombre de un grupo de ingleses que conocían los problemas internos) que criticaba su forma de gobierno y pretendía guiarla de un modo paternal hacia el correcto ejercicio de su autoridad a través de la humildad y la obediencia (Goodrich, 2016)⁴⁷⁴.

En torno a mayo de 1622 un nuevo sacerdote, más joven, llamado Francis Ward, acudió al monasterio como asistente de Chambers. Sin embargo, el padre Ward, con el apoyo de la abadesa, intentaría imponer su autoridad. Las religiosas percibían demasiada influencia de Ward en la abadesa y se oponían a esta cercanía, por lo que Percy se ve obligada a defender al nuevo padre confesor frente al arzobispo Boonen:

“Ausy elle est fort subject de prendre occasion de parler contre le Pere Warde, et luy a este fort facheuse par les paroles intemperes, et esmeut d’aultres contre luy, mais je me tiens obligé de le defendre d’autant qu’il est desplaisant a plusieurs du Convent, parce qu’elles pensent qu’il est trop pour moy, et elles ont dict que sie ce n’estoit pour cecy qu’elles n’ont

⁴⁷³ *RECIRC*. Mary Percy [in Brussels] to [the convent’s Visitor?], 8 September 1621 [Consultado 1/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/2185>]

⁴⁷⁴ En una de las cartas anónimas que recibe la abadesa, en la que el autor se identifica con las siglas R.H., este indica de un modo paternalista la necesidad de guía de Percy que, como mujer, debía ejercer las virtudes de humildad y obediencia pues estaba limitada por su sexo, débil e ignorante en cuestiones de gobierno. (Goodrich, 2016).

rien contre luy, et toutesfois je n'ay cognoissance qu'il m'ay jamais maintenu contre eux a leur prejudice, mais sie c'est une chose inconvenable d'avoir unité entre le Confesseur et la Superieure, je le laisse a vostre consideration. Une aultre chose en quoy il a offensé aucunes, est qu'il a parlé librement en ses sermons et exortations touchant trop de conversation a la grille, et leurs particuliers affections, ce qu'il me semble n'estoit sans juste subject, et en verité il est home spirituelle et vertueux.⁴⁷⁵

En 1623, Mary Percy escribe de nuevo al arzobispo tratando la división interna de las hermanas e identificando dos grupos bien diferenciados en su comunidad, enfrentados entre sí. Por un lado, estarían Potentiana Deacon, Ursula Hewick, Frances Gawen, Scholastica Smith, y Elizabeth Southcott, y por otro Eugenia Poulton, Lucy Knatchbull, Magdalen Digby y Benedict Hawkins (Goodrich, 2016; Murphy, 2019).

El 8 de abril de 1623 una de las religiosas del convento llamada Mary Vavasour escribe también al arzobispo explicándole los conflictos internos del monasterio, siendo el principal la enemistad entre la abadesa y el confesor Chambers. Ella acusa a Percy de coartar sus libertades y de no admitir ningún tipo de consejo o intromisión en materia de gobierno:

“The cheefest cause of all our inconvenience (as I conceive) is the very great difference between my Lady and Father Chambers. My Lady is by nature very close and suspicious, hard to submitt her judgment, and adviseth not in matters of government, her Ladyship is ^{^so^} easly disgusted, and taketh the Religious so short. when they differ in judgment from her, that she greatly hindreth that freedome which we necessarily ought to have with our superiour, and when she once conceiveth a mislyke of any, it seems impossible to remove her from it; annd she useth to speak so largely and bitterly of them shewing so great distast to hear the least word spoken in they prayse that I confesse I am afraid to name them in her presence, my Lady is also generally much wanting in uphoulding the authority of her subordinate officers, and gives easy gredett to those that eary tails, and by reson of mistaking do ill offices, in fine my Lady doth so loose the harts of ^{^all^} that it is an extrem greeve to se, for when ^{^the^} Religious have ockasion for performance of any duty to speake with her divers do usially intreat me to find some meanes to call them speedely thence.

Father Chambers his harch carrige to his penitents, makes divers of them afraid to use necessary freedom in declaring of theyr consciences.

⁴⁷⁵ *RECIRC*. Mary Percy [in Brussels] to [Jacobus Boonen?], 1622/1623. [Consultado 1/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/2357>]

Father Ward doth not give signes of fittnes for this place, he doth much uphold my Ladyes manner of government, and if her Ladyship rely upon the consell of any we have reson to thinke it is only his, he is forward and much conceited of him selfe.”⁴⁷⁶

Poco después, en agosto de 1623, Vavasour vuelve a escribir al arzobispo para denunciar que la abadesa estaba creando una gran división interna por culpa de su oposición al padre Chambers. Mary comenta en esta carta que Percy acostumbra a criticar a las religiosas, pero que en una ocasión se ensañó con especial vehemencia criticando a una de ellas por haber apoyado al padre Chambers:

“My lady douth usially speake of the imperfections of One Religious to an other, so that ^it^ is very hard to keep a good conscience in conversing with her, itotis[?] many dayse agoe speaking to my Lady of some spirituall thinges, her Ladyship fell suddanly into such a vehement disprays of one of the Religious, that in verity I was extremly amased, my Lady begunne to condemne her as one that had noe spiritt or knowledg of what belongs to religion, professing the repented that she had given aide to her admittance into our howse, terming her by the name of serpent, basiliske, venamous poysened tongued person, I know not how often other.”⁴⁷⁷

Vavasour también en esta misma carta deja claro al arzobispo la enemistad que está surgiendo entre ellas a causa del afán de la abadesa por crear conflicto en la comunidad, intentando dividir a las hermanas con sus críticas, así como la desconfianza de Percy con respecto a la libertad de comunicación que deberían tener las religiosas, acusándolas de criticarla y de minar su autoridad (razón que aducía para reducir sus libertades):

“My Lady douth use like freedome in utring her discontents and aversions against some Religious so that she shewe much displeasure to have them or any thinge they doe liked of, and perticulerly her Ladyship hath sought to withdrawe my love and affection from one who was my Mistress in the scoole [...] her Ladyship hath also often discovered to me a great dislike of wrighting and speaking with your Lordship or the Visitour saing ther comes noe good therof that all things must be caried to the Bishopp and that all we seeke is but to repress her, and the like.”⁴⁷⁸

⁴⁷⁶ *RECIRC*. Translation of 'Marie Vavasour [in Brussels] to [Jacobus Boonen], 8 April 1623'. [Consultado 1/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/2613>]

⁴⁷⁷ *RECIRC*. Mary Vavasour [in Brussels] to [Jacobus Boonen?], [3 August 1623]. [Consultado 1/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/1541>].

⁴⁷⁸ *Ídem*.

Por sus cartas, se puede percibir la creciente tensión interna que estaba surgiendo en el convento, con las religiosas divididas, empezando a desconfiar unas de otras, así como de sus superiores; al mismo tiempo que la abadesa desconfía de las palabras y libre expresión de sus monjas y las critica, ayudando a hacer cada vez más patente la división.

Poco después, y debido a las grandes tensiones, ambos confesores, tanto Chambers como Ward, salieron del convento, así como los grupos de religiosas que causaban disensión interna. Por un lado, Potentiana Deacon, Frances Gawen, Scholastica Smith, y Elizabeth Southcott salieron para ayudar en la fundación del monasterio de Cambrai, y por otro, Eugenia Poulton, Lucy Knatchbull, y Magdalen Digby, en 1624, partieron para fundar el de Gante bajo dirección de la Compañía de Jesús⁴⁷⁹. Sin embargo, los problemas no terminaron ahí y, poco después, en 1628, con el nombramiento de Anthony Champney (vicepresidente del colegio de Douai) como confesor del monasterio, las religiosas volvieron a expresar su disconformidad. El convento se dividió en dos facciones enfrentadas y claramente diferenciadas que se sumieron en un profundo conflicto que duró años, hasta su resolución aparente en 1632.

En 1632 se escribió un documento bastante esclarecedor para entender los acontecimientos sucedidos en el monasterio durante el núcleo principal del conflicto con el nombre: *A True Relation of ye origen and progress of ye Troubles which happened amongst the English Nunns of St. Bennit's Order in the monasterye of our B. Ladye St. Marye, in the towne of Brussells*, conservado hoy en la British Library⁴⁸⁰. La razón para escribir este documento es que en ese mismo año se realizó un intento de acuerdo para ser firmado por las monjas disidentes, que se transcribe en el mismo y se justifica con el relato. Conviene señalar también que el testimonio es poco imparcial al acusar a los jesuitas de la mayoría de los

⁴⁷⁹ La división interna de las hermanas es expuesta también en la carta de abril de 1623 de Vavasour, donde ya propone la separación en otro monasterio de los grupos de personas que causaban alteraciones: "One principall impediment of reformation in our howse I apprehend ^will^ be the greatest of our company; in respect that the diffence between my Lady and Father Chambers and my Ladyes jelowse inquiry after some, hath caused so great disuinion of minds, and mistrustfull looking in to one another actions, that I feare greatly the remedy of this evill, without the begining of ane other Monastery, if not more; and perhaps by that meanes, the present necessity of the temporalities of this, may be repaired." *RECIRC*. Translation of 'Marie Vavasour [in Brussels] to [Jacobus Boonen], 8 April 1623'. [Consultado 1/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/2613>].

⁴⁸⁰ BL. Add MS 18393. El documento original fue comprado a Thomas Kerslake, habiendo pertenecido anteriormente a Richard Towneley. También existe una transcripción del manuscrito original realizada probablemente en el siglo XIX con el nombre *Recent Transcript of: "A True Relation of ye origen and progress of ye Troubles which happened amongst the English Nunns of St. Bennit's Order in the monasterye of our B. Ladye St. Marye, in the towne of Brussells"*, se conserva también en la British Library con la signatura Add MS 18394.

Según se relata en el documento, a finales de los años 20 del siglo XVII (antes del nombramiento de Champney), en el convento de *Our Lady of Assumption* había demasiados confesores (dos de la Compañía de Jesús y uno secular), lo que provocaba alteraciones y desórdenes, incitando incluso a la desobediencia a la abadesa (Mary Percy):

“[...] in the same Monastery there were at one & the same time many Ghostly Fathers, and many times of divers bodies & more remarkably about the year 1625 & the years following when Thomas Middleton a secular Priest was made Confessor there, there were admitted besides in that place two Jesuits to exercise that function where there was then found three parties as it were of Nuns, each of which (not regarding the will of their Lady Abbess) adhered to which of the three Ghostly Fathers they pleased, to the great detriment prejudice of the authority of the Lady Abbess & also of the common peace & quiet of the house.”⁴⁸¹

El arzobispo Jacobus Boonen⁴⁸², máxima autoridad ante la que respondía el monasterio (su superior ordinario) decide colocar a un solo confesor ordinario para asistir a las monjas, pero las disputas y desacuerdos se suceden cuestionando la autoridad de la abadesa, por lo que, esta decide resignar su puesto. El arzobispo entonces llama a Capítulo, puesto que para aceptar su dimisión tenían que estar a favor al menos dos tercios de las religiosas y oficiales, cosa que no ocurre:

“The Lady Abbess being wearied with these things & seeing the Nuns that dissented from her to make her to be the cause of almost all the Evils & disturbance of the Monastery & that she could have no peace with them, nor obtain opportune help from the Fathers of the Society, [...] she signified to the Archbishop her willingness to resign up her office & dignity, nor ever ceased until the Archbishop had called a convent, because that (according to the foresaid Decrees, Part 2nd C1° art. 23) such resignation could not be admitted, unless two of the three parts of the convent with consent also of the Ordinary, yielded unto it.”⁴⁸³

Ante la falta de un (único) guía espiritual que ayude a pacificar los ánimos y apoye a las religiosas, el 3 de agosto de 1628 la abadesa Percy escribió una carta al arzobispo, preocupada ante la falta de confesor oficial, rogando que se les enviara uno para poder llevar a cabo el sacramento de la confesión de forma correcta:

⁴⁸¹ BL. Add MS 18394, p. 1.

⁴⁸² Jacobus Boonen, arzobispo de Malinas entre 1621 y 1655, receptor de gran parte de la correspondencia conservada de las monjas del monasterio de Bruselas.

⁴⁸³ BL. Add MS 18394, p. 2.

“La necessaire et la juste requeste que j’ay fait a vostre Illustrissime Seigneurie pour un Confesseur, humblement je supplie de conceder. Ceste longue delay a estecause de beaucoup des inconveniences en nostre Monaster. [...] Est nous mesmes estant laisse sans Confesseur a comme nous avons este si long temps nous vivrons en une affliction continuelle et nous estimerons tousjours nous mesmes d’estre extremement injurie; laquelle je me donne une assurance que vostre affection Paternelle et charité ne permettra pas”⁴⁸⁴.

Por tanto, ante este gran problema que perturbaba la paz de la comunidad, según la versión oficial escrita en el relato de los acontecimientos (*A True Relation...*), el arzobispo decide nombrar a un confesor ordinario, intentando complacer tanto a los padres jesuitas como a las monjas de una y otra facción, eligiendo al Doctor Champney, de gran reputación y vicepresidente del Seminario de Douai⁴⁸⁵. Sin embargo, de una carta de Mary Percy escrita el 16 de septiembre de 1628 trasciende que, en realidad fue ella la que mandó llamar al confesor por su propia iniciativa, sin avisar a nadie de la casa y, al parecer, sin pedir previamente la autorización expresa del arzobispo, que sí buscó después, una vez ya lo había mandado llamar y confirmado su voluntad de acudir al puesto. Mary Percy declara en esta carta las virtudes de Champney, dejando claro que es ella quien lo había elegido y deseaba que acudiera al monasterio, convenciendo al arzobispo de su adecuación al cargo. También explica que escribió al presidente del seminario de Douai para solicitar esta asistencia, asegurándole que el arzobispo también lo deseaba, por lo que se deduce que tal vez ya habían conversado antes sobre el asunto. Sin embargo, en la misma carta ella pide que le exprese su parecer, si estaba de acuerdo con instituirle como su confesor tan pronto llegara a la casa porque, de lo contrario, habría una gran oposición y era mejor que directamente no acudiese. Así, Percy pide que sea el arzobispo quien concluya el asunto que ella había iniciado con su sentencia y parecer:

“Right Honorable,

⁴⁸⁴ RECIRC. Mary Percy [in Brussels] to [Jacobus Boonen], 3 August 1628. [Consultado 1/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/2313>]

⁴⁸⁵ BL. Add MS 18394, p. 3: “The Archbishop therefore despairing to be ever able to bring the said Monastery to peaceable & quiet state unless it were effected by some grave & prudent Confessor [...] it belonged to him to constitute & appoint the Ordinary and Principal Ghostly Father of that Monastery & he thought it behoved him to do his best endeavour to this purpose & most diligently to seek out some man of great maturity of judgment & erudition in whom neither the Fathers of the Society nor any of the Nuns could justly desire anything. And amongst all other Anthony Champney, Doctor of Divinity & Vice President of the English Seminary at Douay, a man both of mature years & experience, being highly commended the Archbishop ceased not until at length (after many solicitations & intercessions of friends) he obtained that at least for a time & till another that was as well able to undertake that difficult charge could be got he would take upon him the care of the souls of the said Nuns.”

some days sins I did desirs the Reverend visiter to aquant your Lordship of the cosent of the president of the inglish colledg of Doway touchinge Doctor Champneys assisting us. I writ earnestly unto the president for his coming, but that I might pswad him the soner to condecend. I assured him your lordship was deisrous of it. Ther ar many reasons why we shuld desir him befor any other in respect his vertu, prudens, and experiens is so generally known and esteemed, and it is wel known unto your lordship the necessitie our hous stands of such helpe ^the difficulties incresing dayly more and more^. I hubly desir to know your lordship pleasur whether your lordships determins to settle him heer our confessarios as soon as he commeth, otherways I assur my self ther wil be great opositions, and shuld think it wear better he did not com at all I humbly desir to know your lordship mind in this that I might writ accordingly.

Ther is none I can assure your lordship in the hous that ^knows^ I have solicited this matter or I think dremes of Doctor Champneys being heer, but only one or too that the visiter hath aquanted withall therfor I humbly and earnestly request of your lordship to be in this busines and to honor us by concludinge it your self, I humbly desir your answer by a word or too in writing, or if your lordship pleas, by this bearer”⁴⁸⁶.

El Dr. Champney llega finalmente el día 30 de septiembre de 1628 con muchas recomendaciones positivas de arzobispo, del visitador⁴⁸⁷, de John Wilson (quien también había confesado a las monjas un tiempo) y de James Talbot (entre otros) y, en principio, con la conformidad de las monjas y de Edward Lusher, confesor jesuita de las religiosas. Del Dr. Champney destacaban que era virtuoso, obediente y buen católico, habiendo sido incluso encarcelado en el pasado por defender la fe: “a virtuous good man all his life one most obedient to the Decrees of Popes, most contrary to the Counsels of Hereticks & had endured imprisonment for the Catholic Faith”⁴⁸⁸.

El arzobispo decide entonces que este será su único confesor oficial, puesto que la pluralidad de confesores se había comprobado que causaba problemas, pero les concede a las monjas partidarias de los jesuitas, que pudieran confesarse con ellos un limitado número de veces al año. Sin embargo, en esas confesiones y conferencias espirituales, se les prohíbe cuestionar el gobierno del monasterio, es decir, la autoridad de la abadesa, de lo cual se quejaron con la excusa de que así se coartaba su libertad.

⁴⁸⁶ *RECIRC*. Mary Percy [in Brussels] to [Jacobus Boonen], 16 September 1628. [Consultado 1/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/2369>].

⁴⁸⁷ El decano Calenus (Pasture, 1930: 156).

⁴⁸⁸ BL. Add MS 18394, p. 4-5.

Las discusiones entre la abadesa Percy y Mary Vavasour continuaron todavía en esta época, tensando la situación entre ellas y sus partidarias, convirtiéndose así en las líderes de las dos facciones. Vavasour escribe en noviembre de 1628 al arzobispo Jacobus Boonen para quejarse de ese ambiente que imposibilitaba la buena convivencia, encontrando una enemiga permanente en su abadesa, que lleva años desconfiando de ella y acusándola de ser la principal causa de las críticas e insurrecciones, por lo que suplica ser trasladada al monasterio de Gante. En la carta, reivindica el apoyo que ha encontrado durante años en los padres jesuitas y escribe los argumentos que sostiene para justificar ese traslado a causa de la incomodidad en la que vive:

“La premier du quell est les suspicions et implacables aversions, que Madame l’Abbesse ayt conceve contre moy, qu’ont dure meintenent divers annes, et il ny est point d’apparance de les impesser si non de me remner, que ie pans sera, une chose a la guste et selon ma desire, principalement pourtant quelle a une opinion que tous les oppositions, et chose advenue contre sa gre, sout esmen par moy, et que ie suis la cause de tout facheries contra elle. Cest raisons Monseigneur m’ay fait souvant de panser pour demander ce que ie supplie maintenant mais durant que i’ay en l’assistance de la Peres Jesuites, pour souffrir tant le maux, par leur advice, Je ay passe divers Annes parmy les espraints de ces callamities, mais maintenant que le leres, (sous le quelles J’ay este nony et eleve) out (avec trop d’occasions) soubray et ofte leur assistance.”⁴⁸⁹

Sin embargo, cierta paz se mantuvo en el convento hasta que, según el relato (*A true Relation...*), poco después, un padre jesuita comenzó a dar discursos contra el confesor, convenciendo a las monjas de que el Dr. Champney no debía ser el confesor ordinario⁴⁹⁰. Al parecer los jesuitas consideraban que el seminario de Douai en general actuaba contra la Compañía y, así también, el doctor Champney era opositor de la misma. Es posible que el jesuita que estuviera criticando al confesor frente a las monjas fuera el padre Talbot, del que Mary Percy se queja en una de sus cartas escritas a Boonen en torno al 1628-1629, pidiéndole que no le permitiera seguir hablando con las monjas a causa de sus difamaciones:

⁴⁸⁹ *RECIRC*. Mary Vavasour [in Brussels] to [Jacobus Boonen?], 25 November 1628. [Consultado 1/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/1809>]

⁴⁹⁰ BL. Add MS 18394, p. 6: “Yet did this business stand in good & peaceable state without any complaint or thereabouts, until such time as a certain Priest of the Society came to the said Monastery & had a prolix discourse with certain Nuns from which time it was that 2 or 3 of the Nuns began to reclaim & oppose against Doctor Champney”

“[...] mais je vous supplie bien humblement monseigneur de ne permettre nullement que le Pere Talbot traicte ne parle [*Pere...parle subrayado*] plus avec quelqu’une de nostre Convent, car on ne peult pas assez declarer in donner a entendu les inconveniences que en provient tous les jours.”⁴⁹¹

De nuevo las monjas empiezan a levantar quejas y a desobedecer a la abadesa, a la que acusan de ser demasiado estricta⁴⁹² y de coartar sus libertades. Precisamente Percy en la misma carta demanda al arzobispo Boonen más mano dura para poder controlar a su comunidad, es decir, mayor disciplina para poder poner fin a las irregularidades causadas por aquellas religiosas acostumbradas a quejarse apasionadamente y dejarse llevar por sus preferencias:

“Je vois bien clerement que si on ne tient point le main forte es nos affaires pour quelque temps il sera impossible de remedier les inconveniences, d’aultant qu’elles ont este si long temps accoustumees de faires ^leur^ plaintes et si apassionees, et vehementes a poursuivre l’accomplissement dece que leur affections et appetites goustent. Je Vous assure monseigneur qu’il y a plusieurs parmy nous qui sont bien esloignees de telles facons de faire: non obstant sont ces choses cy qui empeshent grandement le bien, et repos de nostre monastere”⁴⁹³.

Ante los continuos problemas y conflictos, Percy opta entonces, una vez más, por renunciar a su cargo. Se vuelve a llamar a capítulo y esta vuelve a ser confirmada en su puesto⁴⁹⁴.

Mary Vavasour, por su parte, en una carta sin fechar escrita probablemente entre 1628 y 1629, explica al arzobispo todos y cada uno de los motivos que tenían las religiosas disidentes para pedir la expulsión del señor Champney, alegando que se les había impuesto

⁴⁹¹ *RECIRC*. Mary Percy [in Brussels] to [Jacobus Boonen], [1628/9]. [Consultado 1/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/3058>]

⁴⁹² Acusación sobre la que ya se había intentado defender Percy en una carta escrita al visitador del convento el 8 de septiembre de 1621 (*RECIRC*. Mary Percy [in Brussels] to [the convent’s Visitor?], 8 September 1621. [Consultado 1/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/2185>])

⁴⁹³ *RECIRC*. Mary Percy [in Brussels] to [Jacobus Boonen], [1628/9]. [Consultado 1/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/3058>].

⁴⁹⁴ Este suceso lo menciona la abadesa años después (en torno a 1634) en una carta escrita a Philippe Chifflet con motivo de explicar los inicios del monasterio, los principales acontecimientos vividos y la ayuda prestada por la infanta Isabel Clara Eugenia. En esta carta, ella remarca que había sido elegida como abadesa por consenso hasta en 3 ocasiones, dos de ellas por haber renunciado voluntariamente ante los desacuerdos internos: “Her Highness thus always being of the opinion that to conserve the Monastery it was primarily necessary to separate from the obedient those who opposed not only their thrice-elected Abbess (for she had twice resigned voluntarily to appease the discords, being each time reelected by the convent) but also the Archbishop (notwithstanding the solemn vow of obedience which these Nuns gave to the one and to the other at their profession)” (Arblaster, 1996-7: 523-524).

sin consenso y que además era un conspirador, que había actuado a favor del gobierno de Inglaterra y en contra de la Compañía de Jesús:

“Avec une cœur tout oppresse par affliction Je m’adresse a vostre clemence laquelle seulement pouvoit redresser la rien et nostre generall misere. Nous ne savons pas Monseigneur plus longement cacher nostre desconfort insupportable, en ayant une telle confesseur force sur nous, (et cecy ^sance^ que le Couvant sont informe de luy devant, selon nostre Constitutions partie 3 chap 2 article 1 et 2) qui de son Jaunesse este cogneu d’avoir esté un notoir factieux person, tant contre l’Arch Prebire, qui tenoit le governement d’Angletere, que contre le Societe en Rome, Angleterre et ce pays bas.”⁴⁹⁵

Vavasour insiste en demostrar que, a lo largo de todos sus años de oficio, Champney había actuado siempre en contra de la Compañía de Jesús, tanto en Inglaterra como en Douai:

“En Angletere, il faisoit paraillement autant contra l’arch Prebster, prenant la paine d’aler a Rome pour solliciter contra luy, et le Society, (que luy concevoit de maintenir et supporter son autorite) come il est clear par une Epistre quil a escrit, et extant, en la quelle il a escrite contre le Societe en cest erreligieus [*subrayado desde paraillement...erreligieus*] manniere, come le mesme estoit prohibe de lire par Clement. Et il est manifest quil a tous=jours oppose le Societe endeavorant de l’expeller en quelcomque place quil est comme on a veu par son demeure a Devay [*subrayado Et il...Devay*] estant on de principall qui empeshoit le Societe pour Confesseur aux estudients”⁴⁹⁶.

Además, compara lo dicho en uno de los sermones del padre Champney con los argumentos usados por Calvino y Lutero para comenzar sus reformas (“herejías” según Vavasour), comparando el espíritu del confesor con el de aquellos reformadores⁴⁹⁷. También recalca que la enemistad del confesor con la Compañía provocaría que ni muchos ingleses ni los padres jesuitas quisieran acudir a asistirlos espiritualmente, y también aprovecha para recordarle al arzobispo que el Doctor Champney había firmado un juramento de lealtad en Inglaterra a favor de la reina Isabel (documento firmado en 1602)⁴⁹⁸. Por tanto, Mary Vavasour pide que

⁴⁹⁵ RECIRC. Mary Vavasour [in Brussels] to [the Archbishop of Mechelen?], [undated]. [Consultado 1/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/1875>].

⁴⁹⁶ Ídem.

⁴⁹⁷ “Il a ausi sufficement testifie son mauvaise affection contra eux par une publique sermon, q’il a fait (je ne veut pas dire malice encore que nous pourions entendre ainsi) mais J’esperaray que cestoit une passion la quelle le trasportoit alors, de nous appeler charnell, et de nous abraider et accuser d’affection des reglé a nostre directeurs spirituelle, disant que Calvin et Luther avoit autant d’aleger pour commencer leur heresies, que nous avons pour desirer nostre directures le quelle il disoit, quil estoit obligé en conscience de reformer l’Eglise come ils croyant” Ídem.

⁴⁹⁸ “ Si manifest Monsieigneur a Monsieur Champné testifie son factieux esprit, que jamais [underlined from que nostre...jamais] je ne seroit able pour reposer sur. son consaile, Dieu me beny de son doctrine. Il ny a nul

se les permita disponer de un confesor jesuita hasta que se haya decidido el traslado definitivo del confesor Champney con el que no desea confesarse.

A finales de enero de 1529, el arzobispo intenta hablar con las monjas desobedientes para convencerlas, explicándoles que, si se llevaba a cabo la expulsión del confesor de esa manera (únicamente por la oposición de las monjas) no habría quien estuviera dispuesto a tomar su puesto⁴⁹⁹, sin embargo, no obtiene resultados satisfactorios. Es más, se explica que las monjas disidentes empezaron a convencer a las más débiles para que se unieran a su facción.

El 14 de febrero de 1629 Mary Vavasour vuelve a escribir al arzobispo para repetir su desesperación ante la posibilidad de verse privadas de la asistencia de los padres de la Compañía. En ella, defiende un documento general que se había escrito con todas las quejas que tenían sobre el señor Champney, pues se temían que se iban a quedar sin la asistencia de los jesuitas por mandato de la abadesa:

“Il donne fort grand accroissement a mon affliction d’entendre que Vostre Seigneurie Illustrissime est en tel extremite facilie contre ^vostre^ tres humble files, et moy principalement par ce que je signoit a la generall letre declarant nostre generelle affliction, estant cause par fort grand raisons de croire que nous seroit deprivé de la tres sage et tres necessair assistance de la Societie et submise a la seule direction de Monsieur Champ nouse, come Madame et Mere Prieuse declaroit d’estre l’intention de Vostre Seigneurie Illustrissime”⁵⁰⁰.

Vavasour achaca a la ausencia de la asistencia de los jesuitas la falta de disciplina en el monasterio, así como de paz y de espiritualidad, demostrando la gran necesidad que tenían de su presencia:

cause di estonement que le Societie retire leur assistance ce perdant que le Confessarieux a se montre d’estre une enemy a eux, et ausi est un person si factieux. [*subrayado desde que...factieux*]. Ausi Monseigneur le quel est plus pire, cest Monsieur Champne est cogneu pour subs-ecrire a une honteuse serment, propose apres que [*subrayado desde escrire...apres que*] la Reigne Elizabeth estoit excomunie par le Pape Pius 5ths en la quele publique subscription il avovait qu’elle estoit Reigne Legitisme et avoit autant authority, pouvoir, et superiorité sur tout sa subjects en Engleterre, qu’aucune Roy avoit aparavant, neamoines que le Paper l’avoit excommunie, deposé et deprivé de tout regale autorité: lequele assertion est enprimé avec le nome de Doctor Champné, qui hontieusement affirmoit le mesme, et il est gardé en Engleterre pour brander l’authorité du Pape come l’occasion requiet.” Ídem.

⁴⁹⁹ “Adding besides that if good men called to execute the place of a Confessor, should thus without any cause at the will & pleasure of a few Nuns be in this ill manner dismissed or caused to depart (as it had fallen out oftener than once) there would be no hope that thereafter any good man would willingly help them in Confessions.” BL. Add MS 18394, p. 7.

⁵⁰⁰ *RECIRC*. Mary Vavasour [in Brussels] to [Jacobus Boonen?], 14 February 1629. [Consultado 1/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/sources/source/611>].

“Et en la verité le tres grand maux que nous experimenton par leur absence en defailance de discipline, despirt, et paix, en cest Monastair est testimoniage asse de le tres grand besoine que nous avons de la lumier et force de l’assistance de la Societie pour descourir et vainquir tout l’assaults de nostre invisible enemies, et pour nous ^aider a^ obtenir le fin de nostre Vocation a le quelle le bon Dieu nous avons amene par leur maines”⁵⁰¹.

Demuestra en esta misiva la gran dependencia espiritual que tenían las religiosas de la guía por parte de los jesuitas e insiste en acusar al colegio de Douai (no solo Champney) de actuar en contra suya, especialmente en sus misiones en Inglaterra. Al igual que había hecho años antes solicitando el traslado a Gante, ahora Vavasour pide, como única solución posible a las discrepancias entre unos y otros y la imposibilidad de convivir en paz, la separación de las monjas:

“Et il y a grand raison de croire que la Conclusion faut estre un separation, tel fort est ^le^ disunion et division accroytre depuis que Docteur Champneus a este icy. Par le quell occasion Je confesse que je suis las de vivre en tel manier, sance consule, ou direction spirituelle, le quelle ^a^ este le perdicion de baucoupt d’Ames en Religion, et ausi le fort grand interieur difficulties que je suffre tousjours, me rendre en grand peur de danger, manchant direction de persons spirituelle experimenté et Religieus”⁵⁰².

Días después, el 20 del mismo mes de febrero, la abadesa Mary Percy remite al arzobispo una carta escrita por Anne Trentham, religiosa del convento (probablemente todavía novicia), en la que le explicaba una visión que la maestra de novicias había tenido y había estado propagando por el grupo de monjas disidentes. En esta visión había podido ver a una de las monjas fundadoras que le explicaba cosas sobre el pasado, presente y el futuro, que reforzaban y apoyaban sus aspiraciones, favoreciendo a los padres de la Compañía, lo que estaba dando más fuerzas a las monjas rebeldes. Anne, que apoya a la abadesa, declara no haber podido acudir antes a contarle el problema por miedo a que la vieran y sospecharan de ella, lo que evidencia la gran tensión interna:

“J’avois un desire Madame vous faire scavoir tout cela, mais Je [*ne – tachado*] n’osois pas venir cehz vous de peur de la suspicion. Je vous que par ceste vision elles procedent avec de

⁵⁰¹ Ídem.

⁵⁰² Ídem.

grande assurance. et elles tiennent toutes les autres qui sont de la partie contraire de marcher par une chemin perilleux et mauveix.”⁵⁰³

Percy, nada más recibir la carta se la remite, preocupada, inmediatamente al arzobispo para que juzgue lo ortodoxo de esta la visión y le pide que mantenga en secreto el nombre de la autora de la carta, de nuevo dejando patente el peligro de contar secretos o posicionarse a favor de unas y de otras⁵⁰⁴.

En algún momento entre 1629 y 1630 también tuvieron lugar unas elecciones internas para determinar los cargos y oficios del convento, de cuyo resultado informa la abadesa al arzobispo en una de sus cartas:

“Pour Prieuse D Elizabeth Southcot D Martha Colford Maistresse des Novices D Alexia Blanchard Depositaire et Seliere D Marie Wathson, D Ursula Hewick, D Helen Dolman et D Marie Persons Doyenes. D Aurea James Touriere D Katharine Paston Chantresse. D Agnes Lentall Sacristaine. D Agatha Wisman, Infirmiere. D Colomba Gage Porteresse D Marie Philips Garderobe”⁵⁰⁵.

Finalmente, la abadesa, viendo que el principal problema de convivencia estaba en la instigación y oposición continua de los jesuitas, escribe entonces a los cardenales de la Propaganda⁵⁰⁶ para pedirles que se prohíba a los padres de la Compañía de Jesús ir al monasterio a menos que una orden expresa del arzobispo lo permitiera. La abadesa decreta, así mismo, órdenes para prohibir conspiraciones y juicios sobre el padre confesor. Sin embargo, las monjas desobedientes continuaron con sus costumbres, por lo que la abadesa ordenó a tres de las líderes que se apartaran del resto y se colocaran “into some decent & commodious place apart from the rest”⁵⁰⁷. El arzobispo las llama para que expresen sus quejas, pero nada sirve y pocos días después las monjas disidentes se unen y se instalan en

⁵⁰³ *RECIRC*. Mary Percy [in Brussels] to [Jacobus Boonen], 20 February 1629. [Consultado 1/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/2341>].

⁵⁰⁴ “Je Vous supplie Monseigneur que ceste vision soit examine ^que tost que vous sera possible^ et que le nom de ceste fille soit tenne secret. ” Ídem.

⁵⁰⁵ *RECIRC*. Mary Percy [in Brussels] to [Jacobus Boonen], [1629/1630?]. [Consultado 1/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/2348>].

⁵⁰⁶ Sacra Congregatio de Propaganda Fide: institución de la curia Romana para la propagación o difusión de la fe, especialmente en zonas no católicas, establecida por Gregorio XV en 1622. Varias de las cartas de Mary Percy a la Congregación de la Propaganda se encuentran transcritas en Pasture, A. (1930) “Documents concernant quelques monastères Anglais aux Pays-Bas au XVIIe siècle”, en *Bulletin de l’Institut historique Belge de Rome* 10, pp. 155–223. También existe en la British Library un manuscrito firmado en 1631 por la abadesa en el que se describen y detallan los sucesos ocurridos en el monasterio con el título: *Innocency justified and Insolency repressed* enviado a la Congregación de la Propaganda (MS Harley 4275).

⁵⁰⁷ BL. Add MS 18394, p. 8.

una parte del monasterio, de la cual se niegan a salir incluso bajo riesgo de excomunión. Esta parte del monasterio en la que se atrincheran daba al parecer a una zona abierta por la cual la gente entraba en la iglesia y, desde ahí, las monjas podían asomarse a las ventanas y hablar con las personas que pasaban, explicándoles los problemas y críticas que tenían y evidenciando su división interna. En consecuencia, se decide clausurar rigurosamente el monasterio y prohibir a todas las personas externas entrar a la iglesia⁵⁰⁸.

Finalmente, por intervención del Lord Nuncio⁵⁰⁹ de la Sede Apostólica, las monjas rebeldes abandonan el lugar donde se resguardaban y vuelven a sus funciones en el monasterio. A continuación, las monjas rebeldes aprovecharon para expresar al Lord Nuncio todas sus quejas, tanto contra la abadesa como el arzobispo. Sus protestas eran principalmente dos: la primera que ellas no habían elegido a su confesor según sus constituciones de 1612 ordenaban, sino que se les había sido impuesto; y la segunda que el Dr. Champney en 1602 había firmado un documento subordinándose a la reina Elizabeth⁵¹⁰. Pedían así que se expulsara tanto a la abadesa como al Dr. Champney de su puesto.

El arzobispo Boonen entonces hubo de consultar con la facultad de Teología de la Universidad de Lovaina sobre el asunto del documento (*protestation*) firmado por Champney en apoyo a la reina de Inglaterra, quienes en efecto declararon no aprobar el documento, pero al mismo tiempo no observaron que se le pudiera acusar de herejía o de incapacidad para el cargo ante las delicadas circunstancias de peligro en las que se dio la firma y la distancia temporal de la misma. También se solicitó al propio Dr. Champney que respondiera personalmente a las acusaciones, el cual confirmó que era cierto que había firmado el documento cuando se encontraba en Inglaterra, poniendo como excusa su juventud y que los sacerdotes de más edad aconsejaron hacerlo porque pensaban que así cesaría la persecución de Elizabeth contra los católicos. Afirmó también que ya no suscribía dicho texto y que obedecía firmemente a la Iglesia de Roma. El arzobispo Boonen considera entonces que no hay motivo para expulsar al Dr. Champney, pues el escrito firmado estaba

⁵⁰⁸ “Now because that place which they had thus possessed did look into the open Court through which all strangers passed that came to the Church of that Monastery, with whom also those refractory Nuns might easily entertain discourse who often times shewed themselves at the Windows, it was requisite to shut up the Monastery for a time & to deny unto strangers all passage to the Church.” BL. Add MS 18394, p. 8-9.

⁵⁰⁹ Fabio Lagonissa, nuncio apostólico en Flandes entre 1627 y 1634. Según Alexandre Pasture (1930) el nuncio era partidario de las monjas disidentes.

⁵¹⁰ “They objected also that the said Dr. Champney was infamous, because in the year 1602 he subscribed to a certain Protestation of yielding obedience in Temporals by Englishmen to Queen Elizabeth both a Heretic & Excommunicated.” BL. Add MS 18394, p. 9.

ya obsoleto (había sido firmado 26 años atrás) y ya se había olvidado, especialmente después de todos sus servicios como vicepresidente del seminario de Douai. Es decir, durante ese tiempo, Champney había probado con suficiencia ser un buen católico. Aun así, comienza a circular internamente un libelo en el que se difamaba al confesor, acusándole con diversos argumentos para ser expulsado del puesto. Como respuesta, la abadesa escribe un extenso documento en el que rebate punto por punto los argumentos del libelo y que envió a la Congregación de la Propaganda y a la Congregación de Regulares⁵¹¹.

La causa, aun así, fue llevada ante la autoridad del nuncio papal y juzgada allí. Sin embargo, las monjas demandantes no pudieron presentar ninguna prueba ni testigo para apoyar su caso, mientras que la abadesa y el Dr. Champney presentaron diversos testigos a su favor. Viendo que el caso se resolvería sin sentencia favorable, se inician negociaciones para llegar a un acuerdo, pero al observar que estaban en desventaja, las monjas disidentes de nuevo se reúnen, irrumpen violentamente en el monasterio y se encierran en el mismo lugar donde lo habían hecho anteriormente, con la excusa de que la abadesa le había quitado las llaves a la sacristana (una de las monjas rebeldes) y la había suspendido de su cargo:

“Behold again these Plaintiffs, having beforehand conspired together & gathered a great multitude, did by violence invade part of the Monastery, & contrary to the will of the Abbess hold by force that part which before they possessed & in such manner as was before related, pretending that the Abbess had taken away the keys from the Sacristan (which was one of the actors in this business & disobedient in her office to the Abbess) & suspended her from the Ministry of the Sacristy.”⁵¹²

Estas monjas causaron así mucho escándalo que traspasó los muros del convento, llegando a oídos de mucha gente. Intentaron provocar desórdenes, por ejemplo, intentando evitar la correcta celebración de las misas al no dejarles los objetos necesarios para la misma, o prohibiéndoles entrar a las monjas que estaban a favor de la abadesa a la enfermería, lugar que se encontraba dentro de la zona del monasterio que ellas controlaban. Ni el arzobispo ni el visitador consiguen convencer a las monjas disidentes para desistir de su violenta posición e incluso intentaban animar al resto de monjas que dejaran a la abadesa y se unieran a ellas. Al final, tanto el Nuncio, como el arzobispo, como la abadesa entienden que la única solución

⁵¹¹ *Innocency Justified and Insolency Repressed; by a Round yet Modest Answere, to an Immodest and Slaunderous Libel Bearing this Title: A Briefe and Sincere Relation of the Beginning, Grounds, and Issue of the Late Controversy betwixt the Lady Mary Percy Abbess and Her Religious.* Conservado en BL Harley MS 4275. Documento firmado en Bruselas, el 23 de agosto de 1631.

⁵¹² BL. Add MS 18394, p. 11.

para lograr la paz es la separación de las religiosas, por lo que todas las partes se reúnen para llegar a un acuerdo⁵¹³. Así, finalmente el 16 de febrero de 1632 se redacta la declaración que contiene la información para la separación definitiva de las monjas, por el cual las disidentes debían irse a otro convento.

En este documento, transcrito al final del relato (*A True Relation...*), se dan los nombres de las monjas rebeldes que firmaron el acuerdo. Según el escrito, fueron las monjas profesas Elizabeth Southcott, Mary Parsons, Scolastica Smith, Anastalia Morgan, Barbara Leeke, Cicely Asttowe, Benedict Hawkins, Winifred Tresham, Renata Smith, Mary Vavasour, Mary Phillips, Aurea James, Columba Gage, Dorothy Manoe, Mary Kempe, Flavia Langdale, Bridget Dracott, Matilda Trentam y Mary Evers, junto a las hermanas legas Margaret Strachee, Maudline Thornborough, Ann Hely, Barbara Duckett, Joan More, Frances Garnett, Dorothy Redman, Mary Corbinton y Catherine Corbinton⁵¹⁴.

Sin embargo, 4 o 5 días después de haber aceptado la declaración, las monjas disidentes vuelven a rebelarse diciendo que no consentían a los términos de la separación. En el decreto, además, se establecían nuevas elecciones para elegir a las nuevas monjas que ejercerían los puestos que las que se irían dejarían vacantes, elecciones que se iban a realizar entre las monjas que se quedaban (favorables a la abadesa). Sin embargo, las disidentes no acceden a dichas elecciones y piden que se les mantenga en sus oficios, para lo cual recurrieron a la Corte de Brabante.

En una carta de queja firmada por la abadesa y el grupo de monjas que la apoyaban⁵¹⁵, enviada al arzobispo Boonen en marzo o abril de 1632 para suplicar la ejecución de la orden de separación firmada, se cuentan con gran detalle todas las peleas y problemas internos habidos entre las hermanas que llegaron a pelearse físicamente. Insultos, faltas de respeto, golpes, caídas, sabotajes en el coro, usurpación de funciones, entre otras cosas, forman las graves y detalladas acusaciones (ofreciendo los nombres de las culpables). Las religiosas explican que, tras la llegada del nuncio en febrero y la firma del documento de separación,

⁵¹³ Se reunieron entonces la abadesa, las monjas, el nuncio apostólico, el arzobispo, el auditor del nuncio, el visitador y un intérprete, este último de gran necesidad puesto que todas las monjas eran inglesas y no muchas de ellas eran capaces de expresarse o entender el idioma de los oficiales eclesiásticos en Flandes (que generalmente se expresaban en francés).

⁵¹⁴ BL. Add MS 18394, p. 18.

⁵¹⁵ Carta firmada por las religiosas favorables a la abadesa con sus cargos: Agatha Wiseman priora; Agnes Lenthall decana y depositaria; Gertrude Arrundell; Martha Colford maestra de novicias y cantora; Helena Dolman sacristana; Ann Ingleby tornera; Margaret Curson ropera (Guardrop); Katherine Paston consultora y portera; Ethelred Smith consultora; Thecla Bond enfermera; Christina Paris; Lucy Pershall y Marina Draycott.

la paz había llegado al convento y por tanto las puertas volvieron a abrirse. Según cuentan, se abrieron todas las puertas, permitiendo la libre circulación y la comunicación con personas del exterior, lo que llevó a que las monjas disidentes dejaran de estar de acuerdo con el documento de separación. Es decir, acusan de este desacuerdo a las influencias externas:

“Some alsoe of the articles were put in execution as the rendring of the keyes on both sides, the doores which were ^{^kept^} shutt and watched on both sides were [*opened – tachado*] set open, the outward dore of the vestrie which was nailed up, and that of the great hale were both opened, and free accesse given to the Appellantes for whomsoever of their frends they would to come unto them, and a grate assigned them to speak at with all libertye. Notwithstanding father Port the next day comming unto them as soone as they had spoken with him, they were presently altered, and spake noe more of their departure but sayed they would not depart.”⁵¹⁶

Mientras tanto, como se ha señalado, la abadesa llevaría a cabo nuevas elecciones, eligiendo a nuevas monjas para los cargos. Sin embargo, esto no agradó a las disidentes que, bajo la dirección de Mary Philips, Mary Vavasour y Mary Evers crearon lo que consideraron un motín:

“A little after my lady assembling [*the – tachado*] all the religious in the chapter house, the Appellantes made there a mutinye, beginning to read a paper which they had prepared contrary to the order of Chapter, and in a tumultuose manner, and being therefore hindred by my Lady and hers, they filled the chapter with clamours and confusions, and dame mary Philips cried out as in the person of the Appellants; wee confirme all the officers in their offices – whoe with D. Mary Vavasour and D. Mary Evers was the principal in this tumult, which was such as my Lady and hers were forced to withdraw themselves thence, and to make the election of officers in an other place.”⁵¹⁷

Las monjas rebeldes no admitieron los nuevos nombramientos y siguieron ejerciendo los cargos que tenían antes de las elecciones, a pesar de que ya había nuevas monjas asignadas para los mismos, impidiéndoles llevar a cabo sus tareas mediante sabotajes varios, bajo la dirección principal de Mary Vavasour (identificada como tal en la carta de las religiosas contrarias a las disidentes)⁵¹⁸. Por ejemplo, cuando la nueva *Cantrix* (cantora) empezaba a

⁵¹⁶ *RECIRC*. Benedictine Monastery of the Glorious Assumption [in Brussels] to [Jacobus Boonen], March/April 1632. [Consultado 5/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/2699>]

⁵¹⁷ Ídem.

⁵¹⁸ “my Lady sending the Prioress to the officers that were of the Appellantes to tell them that a new election of officers being made (according to the statutes as alsoe by the particular ordinance of our Superiors) they

cantar un salmo, la antigua (rebelde) empezaba a cantar el mismo en otro tono, las monjas disidentes seguían a esta, mientras que las obedientes seguían a la nueva, por tanto, se oía una canción desagradable y desentonada que dañaba el correcto devenir del servicio y causaba escándalo y risa entre los asistentes⁵¹⁹.

Así se sucedieron los escándalos entre las monjas que impedían trabajar a las recientemente nombradas de una manera violenta, tensando la situación hasta el punto de crear auténticas peleas físicas⁵²⁰. Como, por ejemplo, en una ocasión en la que, al intentar tirarlas del púlpito (en el coro), la propia abadesa llega a ser golpeada en la cara por una de las monjas desobedientes al tratar de impedir la pelea que se había iniciado por el libro del coro:

“They drive or thrust them from their books & Pulpits, where they should sing whilst the other side also strive against them. Insomuch in a tumult, one of the disobedient falling down, blood issued forth, & the Lady Abbess herself endeavouring to repress this turbulent company was smitten upon the face in the Quire by one of these disobedient Nuns.”⁵²¹

Puesto que la abadesa no era capaz de poner paz, habiéndose dado la mayor parte de peleas en el coro (incluso públicamente ante los asistentes a los oficios), decidió evitar acudir allí con sus monjas y recitar las lecturas de las horas en la casa capitular y celebrando misa sin ningún cántico⁵²². Pero incluso así, las monjas disidentes decidieron ir a recitar las horas en

were to render their places and offices, but they in place of obeying comported themselves in a very mutinous manner and (by the suggestion of D. Mary Vavasour whoe though she were noe officer, yet she was the first speaker, and leader of the rest) they cried out the convent (meaning the Appellantes) would not permit them to render their places and offices, that the said convent had confirmed them, and that they would maintaine their right, and follow their Appeale. *RECIRC*. Benedictine Monastery of the Glorious Assumption [in Brussels] to [Jacobus Boonen], March/April 1632. [Consultado 5/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/2699>]

⁵¹⁹ “Wherefore the Nuns singing thus altogether in divers & disagreeing tunes, there was heard not an English or Angelical Harmony, but a Diabolical Discord to the great injury of Divine service, & Scandal & laughter of Strangers.” BL. Add MS 18394, p. 13.

⁵²⁰ Según se narra en la carta conjunta firmada por la facción de la abadesa, otro episodio violento sucedió un día que las monjas se retiraban en silencio y una pelea comenzó por parte de las disidentes que empezaron a gritar e insultar a las religiosas. A continuación, se relata un episodio muy tenso vivido entre la abadesa y la monja Renata Smith: “And my Ladye coming thether to se if she could appease the tumult. D. Renata came close unto her and spake soe much and soe impertinently that my Lady to make her to hold her peace layed towe of her fingers uppon her mouth. But D. Renata taking my ladyes arme held her hand before her mouth and said (as it were to provoke her) doe doe, strike strike, and would not give over to hold fast her arme and hand in that manner, untill that Sister Alexia tooke ^my Lady^ by force out of her handes. Heereuppon they have made it to be given out that my Lady strooke D. Renata, and that in such sort as the blood came forth of her nose and mouth.” *RECIRC*. Benedictine Monastery of the Glorious Assumption [in Brussels] to [Jacobus Boonen], March/April 1632. [Consultado 5/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/2699>].

⁵²¹ BL. Add MS 18394, p. 13-14.

⁵²² “We have bin forced to shutt the quier dore, and to say our office in private, rather than by irreverence in the church to offend god ad scandalize those that come thether.” *RECIRC*. Benedictine Monastery of the Glorious Assumption [in Brussels] to [Jacobus Boonen], March/April 1632. [Consultado 5/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/2699>].

una sala cercana, que se oía desde la sala capitular, molestando de nuevo a las religiosas. El conflicto era constante e imparable, con la tensión acrecentándose de manera exponencial, lo cual estaba traspasando los muros del monasterio y empezando a ser conocido popularmente, llegando incluso a oídos de la archiduquesa y gobernadora de los Países Bajos Isabel Clara Eugenia, disgustada con la situación.

Finalmente, el arzobispo decidió acudir en persona para llevar a cabo una visita al monasterio, proponiéndose escuchar en persona todo lo que las religiosas, disidentes o no, tuvieran que decir. Viendo que las monjas rebeldes estaban actuando sin razón (puesto que estaban incumpliendo y desobedeciendo al acuerdo de separación llegado con el nuncio que todas habían consentido y firmado), les ordena dejar la rebelión y obedecer. Además, Boonen se muestra especialmente disgustado, pues las noticias de los problemas habían alcanzado a la Archiduquesa, bajo cuya protección estaban viviendo en su propio país, destacando su condición de extranjeras necesitadas de ese amparo, por lo que no debían osar comportarse de una manera tan escandalosa (demostrando un gran desagrado):

“[...] Scandals & troubles which were such as the Archbishop never saw the like in all his Diocess nor ever heard to have happened in his time in any Monastery throughout all Belgia... And which also did above measure displease the foresaid Princess the Arch Dutchess being angry & admiring that Nuns of a strange Nation, living under her protection & in her country should even dare or presume to do such things.”⁵²³

El arzobispo les dice a continuación a las monjas rebeldes que podían recurrir a Roma para declarar nulo el acuerdo firmado anteriormente. Sin embargo, mientras llegara la respuesta de Roma, debían dejar la violencia y obedecer a todos sus superiores ordenándoles cesar en sus actos.

No obstante, en una carta de Mary Percy escrita seguramente entre marzo y abril de 1632, esta relata los disturbios que tuvieron lugar tan solo un día después de la visita que el arzobispo les había hecho en la víspera de la Anunciación (25 de marzo), a pesar de las advertencias que este les había realizado. En concreto, relata un hecho sucedido en la sacristía, a donde ella había querido acudir acompañada de tres monjas (Helena Dolman, Catherine Paston y Etheldred Smith). Una vez en la puerta, las monjas rebeldes se agruparon a su alrededor, considerando que la abadesa estaba retándolas al haber acudido protegida por

⁵²³ BL. Add MS 18394, p. 14.

un “ejército”: “challenging me in a most mutinous manner sayd I had brought an army with me”⁵²⁴. A continuación, las rebeldes permiten pasar a la sacristía solo a la abadesa y a Catherine Paston y Etheldred Smith, pero no a Helena Dolman, la nueva sacristana electa, y exigen que se dejara entrar a Mary Phillips, la anterior sacristana que pertenecía al grupo de las rebeldes. Se da una conversación entre ellas en la que se hace patente el desacuerdo y el poco entendimiento entre ambas facciones, pues mientras la abadesa le pide a Phillips que no usurpe el cargo de la nueva electa sacristana por mandato del arzobispo, ella le responde que, en las conversaciones con Boonen ese tema no se había hablado y que lo único que se les había pedido era cesar con los disturbios del coro. Entonces Mary Vavasour, al parecer, comenzó a insultar a la abadesa con gran vehemencia, a lo que la siguieron sus partidarias⁵²⁵. Así, ante la escalada de tensión, la abadesa y sus seguidoras deciden irse “for avoyding greater turbulences.”⁵²⁶

Al día siguiente, de nuevo vuelven a enzarzarse en una pelea, esta vez porque la abadesa les quita las llaves para acceder a una de las rejas a las que tenían libre acceso, por temor a que transmitieran al exterior ciertas cosas, aunque no les impide que sigan hablando con el exterior (probablemente los jesuitas y sus partidarios) a través de otras rejas. Sin embargo, las monjas rebeldes consideran esto una gran afrenta contra su libertad. También explica que se ha vuelto a dar una pelea causada por una confusión en el coro donde había dos oficiales al mismo tiempo, por lo que deciden cerrar el coro con llave hasta que el arzobispo solucione el asunto. Percy acaba así expresando su petición: que ejecute el acuerdo de separación firmado y que se declare oficialmente que estas monjas están actuando de manera incorrecta y sin razón:

“Theese miseries being come to so great a heath, in my opinion there can be noe redres but to put inexecution what your Lordship and the Nuntio hath resolved upon touching the

⁵²⁴ *RECIRC*. Mary Percy [in Brussels] to [Jacobus Boonen], 1632?. [Consultado 1/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/2437>].

⁵²⁵ “The appellants answered they had don too much allready, D Mary Vavasour saying further that if there were such incroching it would make them doe lesse heereafter criing out with Clamour let the lawfull Sacristine D Mary Phillips enter, who being entred, I asked her if she would still usurp the office, saying that now since my Lord had beene heare I came to know what she had resolved upon, my intention was not to exact that she should presently give up the office but that she should give it up the next day, then they cried out my Lord made no mention of offices but only of the disturbances in the quier. And D Mary Vavasour outraged me with contumelious uptrading language the rest [did the – tachado] of that company doing the like.” Ídem.

⁵²⁶ Ídem.

seperation and that they should be declared as falty for the not declaring them falty we see plainly is the cause they stand so stifly.”⁵²⁷

Así se puede observar cómo las advertencias de Boonen en su primera visita no surtieron efecto y las monjas rebeldes no se pacificaron en absoluto. Ellas, según el relato (*A True Relation...*) no admitieron como válida la visita del obispo ni por tanto obedecieron sus mandatos. Por otra parte, las monjas de la facción opuesta (favorables a la abadesa) que habían recibido sus nuevos cargos de manos de sus superiores tampoco querían renunciar a los mismos. De esta manera todos los implicados, incluyendo la abadesa, los amigos de las monjas disidentes y la Infanta sospechaban que la tensión había llegado a un punto insostenible y que necesitaba de una solución rápida que implicara la separación de las monjas, o algo grave acabaría pasando.

El arzobispo, teniendo en cuenta que se encontraban ya en Semana Santa y entrando en Pascua, les exige que se abstengan de la violencia en esa época tan sagrada. A continuación, se entrevista con las monjas disidentes en exclusiva (sin presencia de la abadesa ni ninguna otra monja) y estas le confiesan que no pueden parar lo que han empezado sin salir perjudicadas, por lo que Boonen les ofrece realizar una declaración (*Act & Deed*) que les asegurara que no se les iba a perjudicar sus derechos ni sus oficios mientras esperaban la respuesta de la sede Apostólica (pues ellas exigen ser juzgadas solo por Roma). Sin embargo, las religiosas persisten, por lo que al arzobispo se le ocurre como solución, al menos temporal, separar a 6 de las principales líderes de la revuelta contra la abadesa en una parte diferente del monasterio, debiendo salir solo a escuchar misa, especificando para su tranquilidad que no deseaba dejarlas encerradas⁵²⁸. La oposición de estas religiosas a aquella decisión se hace patente con sus quejas. Puesto que el problema continúa sin solución, el arzobispo decide recurrir a los poderes concedidos como superior para ordenar a esas 6 monjas salir del monasterio e instalarse temporalmente con las Beguinas de Bruselas.

Finalmente, solo 5 de las monjas (puesto que la sexta se escondió) fueron obligadas a salir y fueron llevadas a un lugar contiguo al monasterio de *Our Blessed Lady*, que pertenecía a las canonesas regulares de san Agustín del *Couvent des Dames de Berlaymont*, fundado en 1625 por Marguerite de Lalaing, condesa de Berlaymont. El arzobispo había esperado que

⁵²⁷ Ídem.

⁵²⁸ “declaring also that his will was not that they should be shut up there, but only by word of mouth forbidding them, for a time not to go out thence unless it were to hear Mass.” BL. Add MS 18394, p. 16.

el resto de las monjas, sin esas 5 líderes, pudieran entonces mantener una convivencia en paz, pero esto tampoco fue posible. El resto de las religiosas disidentes siguieron con sus comportamientos violentos y sabotajes, impidiendo incluso realizar misa con normalidad. De esta manera, Boonen decide enviar a todo el grupo de monjas disidentes fuera del monasterio (junto a las 5 primeras) mientras esperaban resolución de la sede apostólica. Aquí termina el relato sin explicar cómo se solucionó el asunto de manera definitiva.

Sin embargo, sabemos que Mary Vavasour, una de las principales cabecillas de la disputa, acabaría siendo nombrada abadesa del monasterio de Bruselas algunos años después de este suceso, en 1652⁵²⁹. Como abadesa siguió siendo férrea defensora de la tutela de la Compañía de Jesús de la que dice disfrutar ella y su convento⁵³⁰. También sabemos que, según Alexandre Pasture (1930), Champney, tras el conflicto de 1628-1632, siguió siendo el confesor de las monjas que permanecieron fieles a la abadesa y renunció voluntariamente a sus funciones en 1638 (p. 157)⁵³¹.

Curiosamente, en el obituario de Mary Vavasour, se presenta su personalidad algo distorsionada. En él se afirma la existencia de una íntima asociación con Mary Percy con la que dicen compartió los problemas de los primeros años: “She had been the intimate associate of lady Mary Percy during the period she had government, and had shared in all the troubles of those early times.” (Bowden, 2012: 361). También destacan de ella un notable poder de influir en las personas, lo cual, se dice, usó para mantener la paz y la unión: “She had a remarkable power for influencing other minds which she exerted to maintain great peace and union in the community” (Bowden, 2012: 361). Sin embargo, la realidad que se ha podido comprobar en el relato y en las cartas analizadas es precisamente la contraria, pues

⁵²⁹ Mary Vavasour fue abadesa entre 1652 y 1676, sucedió en el puesto a Alexia Blanchard (abadesa de 1651 a 1652), que a su vez sustituía a Agnes Lenthall (abadesa entre 1642-1651), quien había recibido el cargo de Mary Percy (abadesa entre 1616-1642), siendo por lo tanto la quinta abadesa que tuvo el monasterio. Todas ellas fueron abadesas desde su nombramiento hasta su muerte.

⁵³⁰ En una carta sin fecha (aunque posterior a 1652 pues firma como abadesa), escrita a la abadesa Anne Neville del monasterio de Pontoise y transcrita en los anales de las comunidades benedictinas inglesas en Flandes, se puede leer: “There is nothing I more desire than the continuance of a most cordiall correspondence between our tow howses, so much as I hope devoted to the love and practis of our constitutions, and constant dependance on the dirrection and assistance of the Society of Jesus, wher uppon certaynly depends both our temporell and spirituall good. I now send you the cobby of the first confirmation of our statutes which sufficiently proves the honnor and obligation we owe unto thos sacredd lawse; and which will ever be best observde, under the guidance and dirrection of the fathers of the Society of Jesus; experience having taught us what damage wee sustayned when deprived of that benefitt and the happiness we now enjoy by our return to that advauntage agayne.” (Rumsey, 1909: 7).

⁵³¹ Peter Guilday (1914) adelanta la salida del monasterio un año, en 1637, y aporta que había sido nombrado para un nuevo cargo. Según indicó, Champney mantuvo su posición hasta 1637 cuando fue elegido Decano del Capítulo (p. 263).

ella fue una de las principales opositoras de la abadesa Mary Percy y aprovechó ese poder de influencia que en efecto tenía no para conseguir la unión, sino para provocar y mantener una gran división interna.

En la carta firmada en 1632 por el grupo de monjas favorables a la abadesa en la que se detallan las peleas y sabotajes llevados a cabo en el coro contra ellas por las rebeldes, identifican de forma explícita a Vavasour como la principal instigadora de los disturbios:

“Wee have seene in all occasions that D. Mary Vavasour is still the principall encourager of the rest of her companye to hold out in their dissentions, which now she doth not understand but openly setting them on and encouarging them both in words and actions not to yeeld to what superiours doe require”⁵³².

En abril de 1634, en una carta que Percy escribió a Philippe Chifflet, esta detalló el número exacto de aquellas monjas rebeldes que salieron del convento debido al conflicto (19 monjas de coro y 9 legas), y aquellas que se quedaron (19 monjas de coro y 5 hermanas legas) y por la forma en la que se expresa, todavía en esta época las hermanas disidentes, incluyendo a la que de nuevo identifica como su líder, Mary Vavasour, no habían vuelto al monasterio. Llama la atención que Percy decide no incluir en esta carta la redacción explícita de todos los conflictos sucedidos en el convento, sino que prefiere que sea el padre confesor quien le explique los detalles en persona, enseñándole un informe privado⁵³³:

“Concerning the separation of the disobedient and their pretext to commit such sedition and clamour your Reverence will hear particulars after the feast, when our Reverend Father Confessor will come to seek you at your home and he will show you a private report. The number of those who left is twenty (~~nine~~) eight, to wit nineteen of the Choir and 9 lay sisters or coadjutrices. Those who have remained are nineteen of the Choir and five lay sisters.

She that seemed to command over the rest of those who left is the same who was their Captain and first sower of sedition while they were in the Monastery with us, to wit D. Mary Vavasour.” (Arblaster, 1996-7: 520-521).

Por otra parte, en cuanto a las actitudes y comportamientos de estas mujeres, cabe destacar que, en el relato en el que se explican los principales sucesos del gran conflicto de los años

⁵³² *RECIRC*. Benedictine Monastery of the Glorious Assumption [in Brussels] to [Jacobus Boonen], March/April 1632. [Consultado 5/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/2699>].

⁵³³ Tal vez este informe privado del que habla Mary Percy sea precisamente el relato *A True Relation...*, aunque no podemos afirmarlo ante la falta de otros datos necesarios para su identificación.

1628-1632 (*A True Relation...*), la abadesa aparece como víctima de las monjas rebeldes y subordinada, casi sin voluntad, al arzobispo que era quien decidía el curso de acción. Sin embargo, se ha podido comprobar a través de sus cartas cómo ella juega un papel fundamental en la evolución de los acontecimientos, tomando decisiones delicadas bajo su propia iniciativa y sugiriendo (o exigiendo) al arzobispo la aprobación de sus actos y condena de los del resto, demostrando así una gran decisión, resolución y capacidad de actuación, pero también una fuerte voluntad. Así, de no ser por los testimonios encontrados en la correspondencia, la imagen que de estas religiosas había quedado en los papeles oficiales (tanto Vavasour como Percy), diferían mucho de la verdad de su historia y personalidades.

Poco después, en enero de 1637 el arzobispo Boonen publicó un decreto por el que la abadesa ve peligrar de nuevo su monasterio. En abril de ese mismo año Percy escribe al arzobispo para quejarse del decreto que, según ella, supondría la ruina del convento⁵³⁴. Le recuerda, además, que habían apelado a Roma en su contra, pero antes de que se alcanzara una resolución, el arzobispo había tomado la decisión de ejecutarlo. Aunque no explica con exactitud en qué consiste el problema, se puede captar que tiene que ver, entre otras cosas, con la economía del monasterio. Un mes después, en mayo, la abadesa escribe otra carta, esta vez a un conocido suyo en Inglaterra, Balthazar Gerbier, diplomático y cortesano de origen holandés, para pedir su ayuda y apoyo en esta causa, que habían intentado hacer llegar al propio rey Carlos I. Con esta carta, la abadesa está tomando de manera consciente altos riesgos. Ha decidido apelar al propio rey de Inglaterra para solicitar su ayuda ante lo que considera una resolución injusta que les va a perjudicar de forma considerable. Su idea es conseguir de Gerbier más apoyos fieles a ella y a su causa que ayuden a que el monarca, a pesar de no ser católico, se compadezca de ellas y les ayude, intentando asegurar a Gerbier que el apoyarlas ante el rey no irá en perjuicio suyo.

Percy apela especialmente a la sensibilidad de la reina, la católica Enriqueta María de Francia que, piensa, estará de su lado pues comparten una misma sensibilidad religiosa. Además, le recuerda al rey que su padre había muerto defendiendo la causa de su abuela⁵³⁵. Percy considera que existe la posibilidad de que el rey, por su nacionalidad y patriotismo, y la

⁵³⁴ *RECIRC*. Mary Percy [in Brussels] to [Jacobus Boonen], 18 April 1637. [Consultado 1/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/2127>].

⁵³⁵ Thomas Percy, conde de Northumberland, murió como consecuencia del Levantamiento del Norte, que había liderado a favor de María I de Escocia, abuela del rey Carlos I.

reina, por su piedad católica, apoyen a las hermanas del convento de Bruselas en aquellos duros momentos:

“I hope that a frend whome we have employed in England to have recourse to her Maiesty (as to a sanctuary of distressed persons) hath had a favourable accesse, and that it will be noe prejudice unto you by your true relation to second the endeavours of our said frend.

I dare not trouble the king (that mirrour of goodnesse) whoe thoughe of a different religion to ours inclined to wishe well to all honest and well-meaning people and therefore I hope (as I said before) it will not prejudice you to acquaint the king with our businesse that his maiesty being truly informed may be pleased to approve our graciouse queene to looke upon us with the eyes of pittty, and suffer her good offices to extend to maintayne authority eyther at the Court of Rome or elsewhere, especially for the daughter of a father whoe lost his life in the quarrel of his grand-mother.”⁵³⁶

En esta carta, además, se puede leer de manera más explícita el grave problema que acecha al monasterio: el arzobispo había mandado regresar a las monjas que habían sido separadas del monasterio tiempo atrás a causa de su desobediencia. El problema no afectaba solo a la más que posible alteración de la paz y convivencia interna, sino que también afectaba a su economía, pues como parte del acuerdo firmado, a estas religiosas se les había pagado una indemnización (que ya se habían gastado) que había supuesto la mitad de las rentas del monasterio⁵³⁷. Por tanto, ahora se encontraban en la situación de tener que aceptar la entrada de un gran número de monjas que habían demostrado una total insubordinación, sin recibir nada a cambio, habiendo ya pagado por su expulsión y no habiendo recaudado lo suficiente debido a su reducción en número de postulantas durante los últimos años:

“My humble sute[sic]⁵³⁸ is that her Maiesty will employ her credit that the transaction made by the Archbishop of Mechlin (whereof I send you here an authentick copy) may be observed, and that those religieuse whoe were separated by his authority for their disobedience be not thrust upon us to disturbe our quietnesse, and whereas we have punctually performed all their articles, and payed 3600^{li} sterling, that those whoe have

⁵³⁶ NA. SP/77/27/195.

⁵³⁷ La cláusula del acuerdo estipulaba: “That those 19 Nuns abovenamed that were Petitioners together with the 9 Lay Sisters abovexpressed likewise should depart the Monastery, & place themselves permanent in some other place; And for any right they could any way challenge in the goods of the said Monastery they were to have one entire Capital Sum of 35.000 Florins, which sum is about the one half of the rents or revenues of the foresaid Monastery, their debts deducted which shall be paid them part in present payment, partly in *reditibus redimibitibus*.” BL. Add MS 18394.

⁵³⁸ “Suit”.

dissipated the greatest part of that money, be not forced upon us to consume all that by our thrist we have spared, and I wish such religiose as are in obedience will dayly pray for their maiestyes, and for their royall family, and ever remaine your most affectionate frend and beadswoman. M. Percy Abesse.⁵³⁹

La desesperación de la abadesa Percy por recurrir al rey de Inglaterra queda patente en la carta. Queda reflejado así el momento en el que las religiosas disidentes que habían sido separadas del monasterio empiezan a actuar para regresar al mismo, motivo por el cual años después Mary Vavasour puede ser elegida abadesa.

En definitiva, en el monasterio de benedictinas de Bruselas se puede ver resaltado uno de los grandes problemas que atraerían graves conflictos en diversas ocasiones dentro de los monasterios femeninos a lo largo de la Edad Moderna: el problema de los confesores. En esta ocasión hay dos grandes facciones que se enfrentan por la libertad de poder confesarse con padres jesuitas, mientras que los superiores ordinarios del convento (y sus seguidoras) no admiten esta opción, lo que causa la insubordinación, la represión y las peleas internas entre las monjas. Sin embargo, la disputa va mucho más allá.

El conflicto en este convento duró años, incluso décadas, cambiando de protagonistas y provocando la fracción y separación de la comunidad en más de una ocasión. Se puede observar que las disputas por los confesores no fueron más que el motivo aparente y superficial para un conflicto subyacente: las rivalidades por el poder, la autoridad y la libertad dentro de la clausura. La insistencia de las monjas disidentes en conservar a los padres jesuitas como confesores, se relaciona generalmente con su concepción de libertad: libertad de elección y libertad de expresión. A pesar de vivir obedeciendo una regla y unas constituciones en un monasterio enclaustrado, las mujeres deseaban poder seguir expresándose con libertad y encontrar un guía espiritual independiente e imparcial con el que poder mostrar sus opiniones, a pesar de ser críticas con la orden. Esto no sucedería si se les imponía un único confesor, que además había sido propuesto por los superiores del convento: la abadesa y el arzobispo. También en el plano espiritual las religiosas necesitaban libertad para elegir el confesor que, según creían, mejor podía asegurar la salvación de sus almas y guiarlas por el camino de la perfección. Además, el clima conflictivo provocado por la enemistad entre abadesa y confesor (Chambers) al principio de la década de los 20, había

⁵³⁹ NA. SP/77/27/195.

transmitido a las religiosas la idea de un gobierno débil y fracturado, que promovía un clima de desobediencia a unos y a otros.

A todo este ambiente conflictivo, imbuido en un contexto (exterior) político de luchas entre clero secular y regular que estaba dividiendo a los católicos ingleses (Walker, 2008), se suma una fuerte rivalidad personal que trasciende de la correspondencia analizada entre Mary Percy, la abadesa, y Mary Vavasour, identificada como líder de las monjas disidentes en el conflicto más grave que tuvo lugar entre 1628 y 1632 (desde el nombramiento del padre Champney como confesor hasta la expulsión de las monjas rebeldes). La gran animadversión entre ellas, dos mujeres de carácter con dotes de gobierno y liderazgo que lucharon por defender sus intereses, pudo originarse como una gran incompatibilidad de caracteres, pero en el fondo, no dejó de ser una lucha por la autoridad y la libertad.

Mary Vavasour deja caer en una de sus cartas, escrita en agosto de 1623, lo que podría haber sido el primer conflicto grave que sucedió entre las dos y que tal vez supuso su enemistad duradera durante todos los años que siguieron. En esta carta cuenta que la abadesa había malmetido contra su maestra sobre algo sucedido 3 años antes⁵⁴⁰ para provocar su enemistad. También comenta que Percy no se fiaba de ella y le había preguntado varias veces si había sido una de las causantes de cierta visita al convento que se dio a causa de las críticas de algunas de las monjas hechas a través de una carta enviada al arzobispo⁵⁴¹. La abadesa había sido informada por terceras personas de que Vavasour había sido una de las que la había colaborado en la carta de queja. Además, Percy también se quejaba de la libertad que tenían las monjas para escribir de manera directa al arzobispo y al visitador, pues nada bueno podía llegar si las religiosas se podían quejar libremente a sus superiores:

“Her Ladyship hath sought to withdrawe my love and affection from one who was my Mistress in the scoole by telling me of some thinges the party did agaynst me more than 3 year agoe; though verily I beleeve that Religious sought my good therin. My Lady divers tims since my being her chapplaine hath inquired very straytly of me if i wear not one of those that procured the first Visitaiton, and complained of her, telling me that divers had confessed

⁵⁴⁰ Mary Vavasour había recibido los hábitos del convento en 1615 y profesado en 1616, con 17 años. (Bowden, 2012: 361), por lo que en 1620 solo llevaba 4 años como religiosa, tendría unos 21 años y seguiría probablemente muy unida a su maestra de novicias.

⁵⁴¹ Carta escrita en 1620 por varias monjas del convento (sin identificar) al arzobispo Hovious suplicándole intervenir ante el problemático conflicto y enemistad entre la abadesa Percy y el confesor Chambers, que estaba empezando a sugerir que se iría del convento. Esta carta había provocado una visita oficial por parte del propio arzobispo que se ocupó de persuadir a Chambers de quedarse en su puesto y habría reprimido a Percy por su comportamiento. (Goodrich, 2016).

it to her, being sory therefore, her Ladyship hath also often discovered to me a great dislike of wrighting and speaking with your Lordship or the Visitour saing ther comes noe good therof that all things must be caried to the Bishopp and that all we seeke is but to repress her, and the like.”⁵⁴²

Por último, Vavasour informa también de otro conflicto. Al parecer, la abadesa todavía le reprochaba que 4 años antes se había encontrado un papel en una de las celdas cuyo contenido criticaba a la abadesa y pedía ciertas reformas y Vavasour se lo había ocultado. El papel estaba dirigido al arzobispo o a uno de los padres jesuitas que las atendían y que ejercía de mediador para los conflictos surgidos entre la abadesa y las hermanas. Así, la abadesa Percy comenzó a desconfiar de Mary Vavasour, pues determinó que no la apoyaba (y por tanto estaba en su contra). Esta desconfianza todavía duraba 4 años después, algo que parece afectar a Vavasour, quien no defiende su inocencia, pero sí parece considerar injusta la continuación de esos reproches:

“Her Ladyship hath 2 or 3 severall time given me checkes and items for want of Love towards her in having hindred her from the light of a paper found in one of the Religieuses sells, which concerned the reformation of some things in my Lady, and the monastery, which paper probably was ether for my Lord Bishopp, or a Father of the Society who was then our indifferent man, (which according to our statutes we ought to have for desiding difficulties between my Lady and the Convent). This paper was found more the 4 year agoe, and still my Lady sheweth a mistrust of me upon this occasion.”⁵⁴³

Por lo tanto, se puede observar cómo ambas comenzaron a enfrentarse y a tener problemas y roces poco después de la profesión de Vavasour (en 1616), cuando todavía llevaba poco tiempo en el convento. Además, Vavasour era una de las principales y más férreas defensoras de la necesidad de guía espiritual por parte de la Compañía de Jesús, tema en el que, como hemos visto, insiste muchos años después ya como abadesa del monasterio. Sin embargo, además de las evidentes motivaciones espirituales (preferencia de los métodos y ejercicios de los jesuitas) o de libertad (independencia de la abadesa), también podría existir un tercer motivo para ese inquebrantable apoyo: uno de los jesuitas presentes en el conflicto era familiar suyo, probablemente su hermano. Alexandre Pasture (1930) identifica a un padre Vavasour, jesuita y agente en Roma como uno de los actores del conflicto desde las sombras:

⁵⁴² *RECIRC*. Mary Vavasour [in Brussels] to [Jacobus Boonen?], [3 August 1623]. [Consultado 1/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/1541>].

⁵⁴³ Ídem.

“ce conflit est un petit drame dont les principaux acteurs sont l’abbesse, le confesseur qui a rédigé, à n’en pas douter, la correspondance que l’abbesse a signée, le nonce de Bruxelles, Lagonissa, l’archevêque de Malines, Jaques Boonen, et le visiteur du couvent, le doyen Calenus ; à l’arrière-plan de la scène, dans la pénombre, s’agitent des jésuites, dont les PP. Vavasour et Baldwin, des agents en cour de Rome, dont l’un est favorable aux dissidentes” (Pasture, 1930: 156).

También, Peter Guilday (1914) identifica a un jesuita llamado Fr. Richard Vavasour como hermano de la líder de las disidentes (*appellants*) que, según dice, dirigió la pelea: “A Jesuit, Fr. Richard Vavasour, the brother of the leader of the appellants, (Foley, *Records*, vol. VIII, f. 2, p. 796)⁵⁴⁴, directed the quarrel” (p. 262).⁵⁴⁵

Evidentemente ninguno de los protagonistas, así como ningún documento producido por ellos es del todo imparcial, por lo que no podemos saber todos los motivos subyacentes del conflicto, pero sí podemos identificar que, bajo la apariencia superficial de ser “otro” conflicto de monjas por sus confesores, existen varias capas de argumentos y motivaciones que empañaron, enredaron y aumentaron los problemas y disturbios. Además, a pesar de que aquí se ha tratado el conflicto desde los ojos de dos de sus protagonistas, hay que considerar que fueron muchas las mujeres que colaboraron, habiendo recibido diferentes influencias, cada una con sus antecedentes y contextos.

De lo que no cabe duda es de la férrea voluntad de estas mujeres que quisieron defender sus posiciones hasta sus últimas consecuencias, dejando de lado la vía de la corrección y la conciliación y optando por el enfrentamiento directo e incluso la violencia, creando un clima

⁵⁴⁴ A pesar de que la cita hace referencia al volumen VIII se trata de una errata, se refiere al volumen VII (pues solo hay 7 volúmenes). Tras consultar el volumen 7 parte 2 de Henry Foley (1875) *Records of the English Province of the Society of Jesus: historic facts illustrative of the labours and sufferings of its members in the sixteenth and seventeenth centuries*, en la página 796, no se ha identificado la información aportada por Peter Guilday. En este volumen sí se identifica a dos jesuitas contemporáneos al conflicto, uno llamado John y otro Richard Vavasour de los que comenta: “Vavasour, John, Temporal Coadjutor. We learn from Father Morris’s *Troubles*, series iii. p. 457 note, that William Vavasour married Anne, the granddaughter of Thomas, Earl of Rutland. His son, Sir Thomas, was created a baronet in 1628. He had thirteen children, of whom Henry became a Priest; John, a Jesuit lay-brother; Francis, a Franciscan; Mary, a nun at Brussels; and Margaret and Catherine nuns at Cambray. He probably died before 1621, as we do not find him named in the Catalogues for that year. (See Vavasour family, *Records S.J.* vol. iii., also vol. iv. Addenda, with Pedigree.) Several of the family were students in the English College, Rome, and became Priests. Richard Vavasour appears, with three Fathers S.J., as signing an attestation regarding the relics of St. Chad, about 1658. (*Records S.J.* vol. iii. p. 796.) We do not trace any Richard Vavasour in the Catalogues.”

⁵⁴⁵ Jaime Goodrich (2016) habla también de la ayuda prestada a las monjas pro-jesuitas por el sacerdote secular Henry Vavasour, hermano de Mary, con quien colaboraron para llevar a cabo una misa no autorizada tras la cual la sacristana impidió el paso a la sacristía a Percy y su facción (p. 111).

de inmensa tensión por el cual el posicionamiento era casi tan peligroso como la neutralidad, dejando virtualmente nulas opciones para una convivencia pacífica.

7.2.2. Redes de contacto y conocimiento del entorno

La permeabilidad de los conventos ingleses se ha podido comprobar a lo largo del análisis, tanto antes como después de las reformas, debido a la necesidad de ayuda externa. Por un lado, las monjas que vivieron durante la época de la disolución de los monasterios necesitaron con gran urgencia las comunicaciones directas con Cromwell, con el que además intentaron mantener cierta relación de amistad para poder protegerse y defenderse de los tensos momentos vividos o por vivir, ya fuera cuando acudieron los visitantes a sus casas para inspeccionar la valía de estas, ya cuando se les ordena finalmente entregarlas. Es el caso por ejemplo de Katherine Bulkeley o Elizabeth Cressener quienes ofrecen lo poco que tienen en su mano, muchas veces simplemente oraciones, a cambio de esa ayuda. Katherine Bulekeley, por ejemplo, escribe a Thomas Cromwell para pedirle licencia para abrir una puerta del monasterio, justo después de comentarle que le enviaba un plato de manzanas, y en otra ocasión le ofrece un poco de queso Banbury en una nota de agradecimiento por sus acciones⁵⁴⁶.

Esta permeabilidad también se relaciona con la educación en los monasterios, que ponía en contacto a las monjas con algunas de las familias más importantes del país, como Elizabeth Shelley y la Vizcondesa Lisle, o Margaret Vernon con el propio Cromwell. Bien es cierto que las mujeres mencionadas eran abadesas de sus conventos y, por tanto, tenían mayores derechos y posibilidades de contacto con el fin de administrar y gestionar de forma correcta el convento.

Por su parte, las religiosas del convento de Bruselas, como se ha podido comprobar, gracias a sus constituciones tenían la libertad para hablar con sus superiores en el exterior del monasterio, ya fuera el visitador ya el arzobispo. Este hecho afectó gravemente la relación entre la abadesa y sus monjas, pues estas podían tomarse la libertad de criticarle sin que ella lo supiera, lo que derivaría en una falta total de confianza entre unas y otras.

⁵⁴⁶ “I do send you a dish of old apples, whereof some be a twelvemonth old, and some two year old, beseeching you to accept them and to license me to set open a back gate of this monastery which hath been shut ever since the king’s visitation” (Erler, 2013: 150) o “I send your Lordship a couple of Banbury cheeses and pray God reward you for staying the mayor and commonality of Oxford from entering upon the commons which I and my tenants have held this 400 years” (Erler, 2013: 152).

Sin embargo, si hay algo que caracteriza a las monjas en el exilio es el mantenimiento de contactos en su país de origen. Ya desde los tiempos de la primera abadesa, Joanne Berkeley, se puede apreciar la necesidad que estas monjas tenían de la ayuda de sus parientes y amigos en el exterior, ya fuera de tipo económica, administrativa o moral. Ellas dependían a menudo de la generosidad de los católicos, sobre todo ingleses, para que, con sus donaciones, pudieran sacar adelante los conventos. Por ello, era tan importante mantener buenas conexiones y relaciones.

La abadesa Berkeley es consciente de que su situación política es de exilio por su vocación y elección (vida elegida por su amor a Dios) y que, por tanto, viven condicionadas a la ayuda que les presten las familias inglesas católicas que quieran sufragar sus esfuerzos. Estas ayudas no se daban de manera gratuita y desinteresada, pues muchas veces se realizaban a cambio de la aceptación de alguna novicia de su familia. Según ella explica en una carta a una amiga suya en Inglaterra, las monjas viven confiando y dependiendo de la divina providencia de Dios que se manifestaba a través de los corazones amables y generosos como el de la receptora de la carta, que le había ayudado en la construcción de su iglesia. Por tanto, confía en que Dios sería quien les recompensaría por su buen corazón. La abadesa deja muy claro que es consciente de su situación de necesidad y que depende de la bondad y caridad de los católicos de Inglaterra para sobrevivir:

“We are (good Madame), by this our vocation (though unworthy thereof), his little ones who have chosen for His love to live in banishment, & to rely upon His holy providence, which in our greatest need can find out such well-disposed hearts as (we experience) yours to be, & sweetly inspire them to relieve us that so we may live by his fatherly care, & he have occasion to reward those who so accomplish His holy will in affording us help.”⁵⁴⁷

Mary Percy, que sucedió a Joanne Berkeley, también comprende las necesidades de su comunidad exiliada e intentará mantener siempre buenas relaciones con sus superiores, pero también con aquellas personas de elevada posición que podían ayudarla, como por ejemplo la archiduquesa Isabel Clara Eugenia. Incluso se puede ver cómo aun en 1537, casi cuarenta años después de abandonar su país natal, ella continúa manteniendo contactos en la isla y recurriendo a Balthazar Gerbier o al Conde de Carlisle⁵⁴⁸, e incluso apelando a la corte del

⁵⁴⁷ BL. Add MS 33588. Fol. 56.

⁵⁴⁸ NA. SP/77/27/195. En 1628 le escribe una carta al Conde de Carlisle para solicitar licencia para transportar telas y materiales necesarios para el convento: “The request I made unto your Lo[rds]s[hip] was to desire four

rey. A pesar de que el rey de Inglaterra no era católico, Percy quiso aprovechar sus influencias para recurrir a la más alta autoridad (civil) que podía, lo que indicaba claramente su gran desesperación ante el grave problema interno del monasterio. Sin embargo, en esta carta, además, alaba al rey en varias ocasiones⁵⁴⁹ (lógicamente pues está realizando una petición que quiere que se le conceda), aunque su esperanza en realidad está en que sea la reina, francesa y católica, la que les ayude. Lo que se puede observar de este discurso en el que Percy recurre a su propio monarca, incluso siendo de una religión diferente y causa misma de su exilio, es que las monjas inglesas, a pesar de vivir exiliadas, conservan su sentimiento de nacionalidad, evidente por otra parte en el hecho de que creen monasterios exclusivos para monjas de nacionalidad inglesa, en lugar de mezclarse con los que ya existían en Flandes o Francia⁵⁵⁰.

Por otra parte, para mantener un contacto fluido con el arzobispo, en una de sus primeras cartas conservadas, Percy le solicita poder escribirle con relativa frecuencia (cada semana o cada 15 días) para ir informándole de los asuntos del monasterio. Indica, además, que, puesto que no sabe escribir en francés, le escribirá en inglés y se lo dará al prior de los cartujos para que lo transcriba al latín, haciendo referencia directa a los problemas de comunicación que tuvieron las monjas inglesas, casi siempre necesitadas de traductores:

“Je desire fort, et il me seroit tres grand consolation, d’avoir quelque pour me [assister – *tachado*] donner de l’assistance, et d’autant que je m’asseur que vostre Reverence, aussi bien par sa prudence, que comme m’estant superieur me la peut donner plus que nul aultre, s’il vous plait je vous auray ^fidele^ relation, chasque septmain, ou quinujours (selon que me permettra vostre Reverence) de toutes choses occurents, que peuvent empecher la paix et quietude tant desirable, et pour autant que je ne puisse escrire moy mesme en francois, avec

favour (havi[n]ge so many to cloeth) that you would be pleased to procuer a licens for the transporting of as much whit cloth, karseis & tine as wil serve our use.”

⁵⁴⁹ NA. SP/77/27/195: “I hope that a friend whom we have employed in England to have recourse to her Majesty (as to a sanctuary of distressed persons)” o “I dare not trouble the king (that mirrouer of goodnesse)”.

⁵⁵⁰ En este sentido cabe destacar que, de la experiencia de Mary Ward también trasciende un cierto sentimiento de segregación de cara a las monjas inglesas con respecto a los conventos franceses que harían más comprensible la necesidad de las primeras en crear sus propios espacios. Según cuenta Ward, cuando llegó a St. Omer, las monjas del convento de clarisas le comunicaron que el monasterio estaba demasiado lleno y que no admitían a más hermanas de coro de nacionalidad inglesa (específicamente), por lo que solo podía profesar como hermana lega: “this Monastery was now so full that they wear resolved to admit noe more English within their inclosure or to be of the Quire” (Kenworthy-Browne, 2008: 120) o “the Abbess and some of our Nation had many months expected my coming, that my place was already granted amongst the lay Sisters, more being not to be obtained for any English” (Kenworthy-Browne, 2008: 120). A pesar de que más tarde supo que ese no era el motivo principal de que se le hubiera forzado a entrar como hermana lega, este sería uno de los problemas que llevó a Mary Ward a fundar un convento propio para monjas inglesas en Gravelinas.

l'approbation de vostre Reverence j'escriveray mes ^lettres [*caligrafía de Percy*]^ en englois, au Prieur, du Chartreux, a fin qu'il les mets en Latin, ce que je m'asseur, il fera tresfidelement, et avec ^tout la [*caligrafía de Percy*]^ secresie possible, si vostre Reverence luy command, et cecy j'esper sera une fort bon moyen pour ^nous^ establir en paix et union."⁵⁵¹

Sin embargo, las religiosas del convento, entre ellas Mary Vavasour, se quejaron a menudo del excesivo control por parte de la abadesa y de una falta de libertad en sus comunicaciones. Como indicó Emile Murphy (2019) quien analizó cartas de otras religiosas del monasterio como Frances Gawen, Elizabeth Southcott o Lucy Knatchbull, fueron varias las que recurrieron al arzobispo Boonen con quejas sobre el control de la abadesa, quien registró sus habitaciones en busca de sus cartas (que les podía arrebatar para impedir que las enviaran), e incluso llegó a interrogar a las torneras y a los traductores. En definitiva, Mary Percy intentó controlar y silenciar a sus monjas, contraviniendo directamente sus estatutos, mediante interrogatorios, interceptando cartas e impidiendo la posibilidad de las monjas de usar el francés a través de algunos traductores (Murphy, 2019: 125).

También se demuestra este intento de control de la permeabilidad de su convento, ya en pleno auge del conflicto, al prohibir la entrada a personas externas, cerrando las puertas y arrebatándoles a las religiosas las llaves de las rejas. Queda reflejado así la importancia que la abadesa otorgaba al control absoluto de las comunicaciones que salían del monasterio por miedo a que estas le afectaran de manera nociva a ella personalmente.

Por otra parte, como es lógico, en el contexto de peligro, exilio y persecución vivido por las mujeres católicas desde la disolución, estas necesitarían estar informadas sobre los principales acontecimientos a nivel europeo que afectarían tanto a la política como a la religión. Mary Ward, por ejemplo, si bien no lo comenta en su autobiografía, debió conocer bien su entorno y contexto a nivel europeo pues, desde su iniciativa por fundar el Instituto de la Bienaventurada Virgen María no dejó de viajar por una Europa en guerra (desde 1618) para conseguir la expansión de sus fundaciones y la aprobación de su regla, además de volver a Inglaterra en más de una ocasión para ayudar a los católicos.

Por su parte, las mujeres inglesas anglicanas también dejaron información sobre su nivel de conocimiento sobre el contexto y la política exterior que, al fin y al cabo, también les podía

⁵⁵¹ *RECIRC*. Mary Percy [in Brussels] to [the convent's Visitor?], 8 September 1621. [Consultado 5/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/2189>].

afectar. Grace Mildmay en su autobiografía comenta la carrera diplomática de su marido, viajando a menudo en trabajos encomendados por la reina por diferentes partes de Europa, lo cual le podía haber dado a Lady Grace cierta información sobre el estado de la política y la religión fuera de sus fronteras. Sin embargo, ella, en este escrito autobiográfico, no comenta prácticamente nada sobre el estado político del país, ni da apenas su opinión o posicionamiento sobre asuntos exteriores. Por lo menos en este texto, Lady Grace no ofrece su verdadero parecer sobre los problemas y conflictos que afectan a su contexto.

Anne Bacon, sin embargo, si deja bastante claro en sus cartas su interés por la política, sabiendo que podía afectar directamente a la reforma que tanto defendía. Ella desea estar enterada de las noticias relevantes que surjan del Parlamento de Londres y usa a su hijo Anthony para que se las comunique, como se puede leer en su carta de 1593: “I am desirous to know how your health is, how matters after Parlemtent go to private folk nempe [namely] Mr Moric[e], your cosin Hoby, and si vis [if you will] your brother too.” (Anne Bacon, 2014: 120).

También demuestra conocer sucesos políticos de gran importancia como en 1596 cuando envía sus buenos deseos de éxito a la flota que partió hacia Cádiz bajo el mando de Charles Howard: “I humbly besech God ^to^ defende ^from all trechery and to^ geve goode success to the Earle and all his army ^power^” (Anne Bacon, 2014: 247). Sin embargo, el caso más evidente de su interés en la política, sobre todo cuando tenía que ver con el tema de la reforma, se puede leer en su carta de 1585 a William Cecil, en la que comenta haber accedido, gracias a su favor, a la Cámara de los Comunes en cierta ocasión en que el arzobispo Whitgift, que había actuado en contra de ciertos predicadores a los que Anne apoyaba, dio su respuesta a una demanda que se le había hecho en contra de sus “Three Articles”: “But yet because yesterdays morning spech, as in that I was extraordinarily admitted yt was your Lordship’s favour, so fearing to stay to long I cowlde not so playnly speak ner so well receave your answer therto as I wolde truly and gladly in that matter” (Anne Bacon, 2014: 87).

Así, a través de su correspondencia, se observa a una Anne preocupada por la política interior y exterior, concedora de los más importantes asuntos, e impaciente por estar al tanto de las últimas noticias, especialmente si afectaban al estado de la reforma religiosa.

7.2.3. Contra los herejes: apostolado activo

Si bien leíamos con anterioridad el destacable caso de Luisa de Carvajal como mujer que parte en un impulso misionero hacia Inglaterra para defender su fe desde el exterior, rechazando la clausura impuesta por el Concilio de Trento, en el caso de Inglaterra, encontramos de forma casi paralela a Mary Ward, cuyo deseo de tener un papel activo en la sociedad se refleja en la fundación de su Instituto. Ambas mujeres fueron amigas de los padres de la Compañía de Jesús y ambas actuaron inspiradas, entre otras cosas, por su ejemplo, intentando combinar su vocación religiosa con su vocación apostólica. Si ambas mujeres se conocieron en persona, no podemos afirmarlo, pero es bien seguro que oirían hablar la una de la otra, pues coincidieron en un mismo lugar y momento (Londres, 1609) trabajando con la red clandestina de católicos para ayudarles. Además, según comenta Glyn Redworth (2008), la tía de Mary estuvo alojada durante un tiempo con Luisa. Por tanto, estas dos mujeres son un buen ejemplo de cómo algunas buscaron vías religiosas alternativas a la clausura, dedicadas al apostolado, muchas veces inspiradas por los jesuitas, a pesar de que nunca fueron admitidas por dicha orden.

En el caso de Inglaterra, al contrario que en España, los católicos eran los perseguidos. Como se ha comprobado, la represión de los católicos fue especialmente dura. El relato de Lady Babthorpe es ilustrativo de los duros momentos vividos durante la represión, en el que además de explicar la impunidad con la que se apresaba y ejecutaba a los católicos, indica la importancia del conocido juramento de lealtad, ya presente en los tiempos de Isabel I. Grace Babthorpe y su familia, recusantes católicos con los que Mary Ward había vivido durante unos años, que recibían y ocultaban sacerdotes en su casa, sufrieron la persecución en primera persona, lo que les obligó a exiliarse del país. Al conocerse que su marido era católico, este hubo de pagar una multa y se le reclamó para comparecer frente al obispo y sus comisarios en York. Sabía que de hacerlo sería apresado, pero de no hacerlo, se le aumentaría la multa 50 libras por cada vez que no compareciera. Así, en cierta ocasión y, avisado por sus vecinos, tuvo que abandonar su casa para evitar ser atrapado. Una persona de confianza compareció entonces ante las autoridades para comunicar que el señor Babthorpe ya no estaba en el país, sin embargo, y a pesar de ello, se leyó una orden de arresto que fue colocada en la iglesia para que todos los vecinos lo vieran, “all this was only for his

recusanse”⁵⁵². Finalmente, acudieron buscarle para realizar el conocido Juramento de Supremacía, motivo por el cual hubo de salir hacia el exilio:

“For ourselfsselves, my husband was so much persecuted after he was knowen to be Catholick that all though he payed the statue, yet he could not be permitted to live att home, but every forthnight or mouth[sic]⁵⁵³ at the furthest he was sent for to apper befor the Busshep and commisinars att Yourk; which if he did he was suer to be committed to presone, and if he did not he was to be fyned by [the] Court fiftye £ every time, for the avoyding of which he was forced⁵⁵⁴ to fly frome home upone the hering of the warrants couming fourth aganst him. For ^[he]^ being well beloved as he was with his nabours, he allways got intellegens, and then to avoyd the pennaltye, he must neds be fourth of the country. So he could not live a weke att home, and of nesessetie he must have one to goe and apere for him and take thar othe that he was not in the country when the warrant came fourth for him. Than thay touke a coures to send to the menester of the parresh a warrant to be read openly in the church aganst him [*al margen izquierdo*: and after it was reed it was put upon the church dore thar to be sene for his mor disgrace] and w[ith]all commmand ^[and warrant]^ to all men to attach him, w[ith] promis of a good soume for thair pans⁵⁵⁵. All this was only for his recusanse. Then whan the oeth was offered, he was one of the ferst that was sent for, which was the caus of his coum[m]ing into this country, where he suffered sumthing consedereng how he had livied in this owne contry especially befor he fell into thes troubles”.⁵⁵⁶

Debido al acogimiento que la familia hacía de los sacerdotes católicos en sus casas, su hijo también acabó metiéndose en problemas con las autoridades. Este, que se había quedado en Inglaterra, sufrió prisión y una gran multa debido a que dos sacerdotes fueron hallados en su casa y apresados. El chico ofreció dinero a los *pursivantes* para que no se los llevara presos, pero ellos solo accedieron a coger el dinero a cambio de ocultar dónde los habían encontrado (condenando a los sacerdotes pero salvándole a él). Él, sin embargo, se negó a salvarse solo si no podía salvar a los curas y por ello acabó siendo encarcelado. En definitiva, en el relato de Lady Babthorpe se puede ver reflejada esa dura persecución de los católicos en tierras inglesas.

⁵⁵² WDA. A Series. Volumen 6, nº 100: “Another narrative of Lady Bapthorpe now professed Religiouse of St. Augustine’s Order in St. Monica’s of Louvain”.

⁵⁵³ “month”.

⁵⁵⁴ En la versión de J. Morris (1872) “obliged”.

⁵⁵⁵ “part” según J. Morris (1872).

⁵⁵⁶ WDA. A Series. Volumen 6, nº 100: “Another narrative of Lady Bapthorpe now professed Religiouse of St. Augustine’s Order in St. Monica’s of Louvain”.

Por otra parte, es necesario destacar que, coincidiendo en el tiempo (finales del XVI-principios del XVII) tanto mujeres católicas inglesas como españolas están viajando fuera de sus países (generalmente hacia Flandes y Francia) para fundar conventos, pero por diferentes motivos. Las inglesas porque se ven exiliadas de su país, las españolas porque quieren expandir sus órdenes, pero todas ellas se muestran preocupadas por defender sus creencias y proteger sus fundaciones en lo que se podría llamar un apostolado católico misionero fundacional.

En el caso de las monjas inglesas que acudían al continente para profesar en los monasterios es importante destacar que su educación había sido dada generalmente en sus casas, tal vez algunas de ellas estarían en contacto con sacerdotes, pero no con la frecuencia deseada para realizar sus sacramentos y oraciones y, en muchos casos, eran desconocedoras de la vida que les esperaba una vez hubieran profesado. Es el caso de Mary Ward, cuyo desconocimiento de las órdenes de clausura reconoce que había jugado un importante papel en su contra cuando por fin tuvo la oportunidad de conocer la vida ordenada, provocándole muchas dudas.

Al igual que Ward, Mary Percy describe el caso de una novicia llamada Brigide, quien había manifestado serias dudas sobre su profesión. Sin embargo, a diferencia de la primera, esta sí había sido criada en el convento, por lo que conocía de primera mano la vida de las monjas, manifestando en varias ocasiones tener deseos de convertirse en una. No obstante, tras tomar el hábito de novicia, Brigide no se había sentido con fuerzas para continuar y había suplicado que le dieran licencia para escribir a sus padres a Inglaterra⁵⁵⁷ y volver al siglo. La abadesa estaba conforme, puesto que en teoría no puede obligar a nadie a profesar, pero le pidió que se esperara un poco por si le volvían las ganas, ya que en Inglaterra era muy peligroso vivir (pudiendo llegar a suponer la destrucción de las almas):

“Elle a este elleve d’enfant entre nous aultres, monstrant tousjours grand desir d’estre religieuse, et un an avant qu’elle fut vestu, elle la desiroit avec beaucoup d’instance, comme aussi, pour un temps apres sa vesture elle accomplissoit son devoir religieuse, avec tant de courage, qu’il donna bon satisfaction; mais estant jeune et de complexion delicate, et n’ayant aultre Novice pour la supporter, en ce qu’elle avoir a faire elle devint debile, et se porta mal, ce que voyant, et qu’elle ne plus accomplir, ce que l’on exactoit d’elle, devenant triste et

⁵⁵⁷ Se observa que, aunque las monjas benedictinas tenían libertad para escribir a sus superiores, sí era necesario pedir licencia para escribir a sus familiares fuera del monasterio.

melancolicque, elle ^me^ pint trouver, me disant qu'elle se trouva, inabile de aller en avant, et partant me supplia la donner licence d'escrire a ses parents, dequoy je fut fort bien content, toutefois je luy dit, qu'il me sembla bon d'attendre un peu, voir s'il y a moyen de recouvrir ses forces et sante, et qu'elle auroit de l'assistance a ceste fin, et parce que l'Engleterre est la destruction des plusieurs ames"⁵⁵⁸.

Tiempo después, la novicia parece recuperar sus fuerzas para continuar el periodo de prueba, pero finalmente vuelve a cambiar de opinión y acaba deseando salir, lo que la abadesa sigue contemplando con mucho reparo ante los serios peligros de volver a Inglaterra como católica.

“Je supplie vostre Reverence de considerer ave, que se pourroit faire, pour le bien de ceste pauvre Novice je ne puis faire aultre, que de la compassioner, voyant le danger qu'elle est en hazard d'incourir, si laissant sa vocation (que elle sembla veritablement a la religion) elle retourne au monde: Je ne la voudray en nul manniere retenir, si elle n'a l'esprit propre, et idoine, mais si les finesses, et ruses de l'enemie (cherchant la ruine des ames) puissent estre empeche, sie l'estimerois une œuvre de grand charite.”⁵⁵⁹

En este sentido, resaltando el peligro de ser católica en Inglaterra, Mary Vavasour en una de sus cartas de su época de abadesa, ya en 1653, hablando con el arzobispo sobre el proceso de aceptación de las nuevas mujeres que llegaban de Inglaterra dispuestas a profesar, comenta que, en muchas ocasiones, estas llegaban sin el sacramento de la confirmación, a causa de la dificultad con la que se encontraban para poder realizar los sacramentos en el contexto de opresión de su país de origen.

Además, como parte importante del proceso, era muy necesario que los padres aprobaran el monasterio en el que las muchachas iban a profesar, por lo que era preciso que este gozara siempre de buena reputación. La dote era imprescindible, pues era lo que ayudaba a los monasterios a sobrevivir, lo que indica que las mujeres que llegaban solían proceder de familias con suficientes recursos económicos. También aprovecha Vavasour para recalcar la necesidad de la protección del arzobispo por su condición de extranjeras: “et nous prions en tout humilité l'honneur le demeurer tousjours en sa bon Grace et paternelle protection estant pauvres estrangiers et Orphalines entirement obaisant a vostre Seigneurie Illustrissime”⁵⁶⁰.

⁵⁵⁸ *RECIRC*. Mary Percy [in Brussels] to [the convent's Visitor?], 8 September 1621. [Consultado 5/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/2189>].

⁵⁵⁹ Ídem.

⁵⁶⁰ *RECIRC*. Maria Vavasour [in Brussels] to [Jacobus Boonen?], 7 August 1653. [Consultado 1/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/3028>].

Por todo ello, se comprende la preocupación manifestada a menudo tanto por Percy como por Vavasour de que llegaran las noticias sobre los conflictos y problemas del monasterio a Inglaterra, pues de ser así les perjudicaría enormemente.

En cierta ocasión, ya en 1628, antes del nombramiento del padre Champney como confesor, Percy suplicó al arzobispo que se les enviara al monasterio un confesor, pues el retraso que se estaba produciendo había provocado que en Inglaterra corrieran varios rumores sobre ellas, debido a la oposición que se estaba haciendo contra el Dr. Blundston. La opinión que de ellas se tuviera en Inglaterra era crucial y se aprecia cómo importa mucho a la abadesa:

“La necessaire et la juste requeste que j’ay fait a vostre Illustrissime Seigneurie pour un Confesseur, humblement je supplie de conceder. Ceste longue delay a este cause de beaucoup des inconveniences en nostre Monaster. et en Engleterre il y en va plusjeurs bruits estranges de nous a cause de l’oppositions qu’on fait contre Monsieur le Docteur Blundston”⁵⁶¹.

Mas adelante, en 1629, ya inmersas en pleno conflicto, Mary Percy informa al arzobispo de la llegada al monasterio de un caballero inglés que llegaba, según decía, enviado por los principales católicos de Inglaterra con la intención de intervenir en el convento para solucionar los problemas que tenían. La intención de este enviado, llamado Robert Wintour, consistía en apartar al polémico doctor Champney de su puesto o bien restaurar la asistencia de los padres de la Compañía de Jesús. Sin embargo, Percy no se fía de él, pues no ha presentado nada que le acredite para ello y suplica la intervención y protección del arzobispo.

“Right Honorable, some days sins I did desirs the Reverend visiter to aquant your Lordship of the cosent of the president of the inglish colledg of Doway touchinge Doctor champneys assisting us. I writ earnestly unto the president for his coming, but that I might pswad him the soner to condecend. I assured him your lordship was deisrous of it.”⁵⁶²

Queda claro que, desde Inglaterra, los católicos están al tanto de sus problemas, les preocupan e intentan poner solución influyendo directamente en los mismos, a pesar de que la abadesa no termina de fiarse de este sujeto y solicita ayuda a su superior.

En el relato de Mary Ward también se deja entrever la importancia de la reputación de la nueva fundación en Gravelinas cuando ella, siendo fundadora, decide no profesar y

⁵⁶¹ *RECIRC*. Mary Percy [in Brussels] to [Jacobus Boonen], 3 August 1628 [Consultado 1/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/2313>].

⁵⁶² *RECIRC*. Mary Percy [in Brussels] to [Jacobus Boonen], 26 June 1629. [Consultado 1/12/2021: <https://recirc.nuigalway.ie/receptions/reception/2369>].

abandonar el monasterio. Para proteger a la fundación del posible escándalo deben inventar una excusa pública, que ella acepta en ese delicado momento inicial en el que las apariencias eran especialmente importantes, pero que en sus escritos aprovecha para aclarar. Para que la reputación de la nueva fundación no se viera perjudicada con su salida y las grandes expectativas que en ella se habían puesto, se difunde un informe en el que decía que su constitución era demasiado débil para soportar la austeridad del monasterio. Es decir, se echa la culpa a su debilidad corporal. En su autobiografía niega este informe, aunque confirma que se hizo con su consentimiento (para no perjudicar a la fundación):

“To the end that this foundation might not suffer on account of my departure, the conceit of the people being more placed in me than was fitting, the report was spread (with my consent) that my constitution was too weak to support such austerity, (which nevertheless was not in the least the motive of my leaving).” (Kenworthy-Browne, 2008: 137).

Si bien hasta ahora se han ofrecido ejemplos de católicas perseguidas, también se ha podido analizar la situación desde el lado de los perseguidores, es decir, de los protestantes. Anne Bacon vive en Inglaterra como anglicana convencida, por lo que, en su caso, ella estará pendiente de la persecución desde el otro lado, advirtiendo a sus hijos de las malas amistades, de la gente de la que sospecha o de la que tiene una mala opinión⁵⁶³. A través de sus cartas se reconoce que son tiempos difíciles, momentos en los que, en muchas ocasiones, las personas no saben bien a quién acercarse, quién podría ser papista en su interior, quien tendría fe verdadera, quién podría traicionarles y quien espiarles. Las cartas de Anne a su hijo Anthony están plagadas de estos consejos maternos sobre en quién confiar o de quién alejarse, normalmente por la opinión que de ellos tiene o la información que le ha llegado. En una carta de abril de 1595 avisa a Anthony sobre malas compañías, en este caso papistas ocultos, que le pueden traicionar. Llega a acusar de manera directa a ciertas personas (como lord Howard) de ser instrumentos de los papistas españoles, evidenciando el gran peligro que veía en los enemigos del país. Puesto que da nombres concretos (incluso aunque de forma cifrada), Anne le pide finalmente que quemé la carta. Esta petición es consecuente con el contenido de la carta, en el que acusa gravemente a ciertas personas relevantes, y pide

⁵⁶³ Por ejemplo, en junio de 1595 escribe a su hijo: “βεουαρε of Ιακουεσ and αδελφος σου of κελλετ τ. Σουσαν ^Ληστηρ and Λονηττ^ is gon to London and, as I desyred, Mr Κρευε [Beware of Jakwes and your brother of Kellet. Sousan Lester and Lonett is gon to London and, as I desyred, Mr Krewel]. Λοοκε σπουδαιωσ [Looke carefully], owt of some ^dowt^ did maynteyn her nawghtines. Do it wysely and closely but I think none about yow ^wyll^ do it trustely. Burn this sat cito [very quickly]” (Anne Bacon, 2014: 221).

a su hijo que lleve cuidado pues pueden traicionarle. Así, le recomienda que mantenga la distancia y que no sea demasiado abierto con ellos:

“Beware in [^]eny wyse[^] of the lord H. Όουαρδε [Howarde]⁵⁶⁴; he is a dangerous intelligencyng man. No dowt a subtill papist inwardely and lyeth in wayte. Peradventure he hath some close working with Στανδον [Standon] and the Σπανιαρδε [Spaniarde]⁵⁶⁵ και τοιουτοις [and such men]. Yow can not espy; be not to open. He wyll bewray yow to diverse and to your Αουντε Ρουσσελ [Awnte Roussel] among. The duke had ben alyve but by his practising and styll solliciting hym to the Duke’s undoing and the Εαρλε of Αρουνδελε [Earle of Aroundele]. Avoyde his familiaritee as yow love the truth and your selff. A very instrument of the Spanish papists. No creature know or see this I wryte, [^]I pray yow[^], but burn it, your own hands, and remember, for [^]he[^] pretendyng curtesy, works micheff devilyshly. I have long known him and observed him, his workings have be stark nowght. Procull esto [Stand at a distance]” (Anne Bacon, 2014: 206-207).

Anne insiste en varias ocasiones advirtiéndole a su hijo contra ciertas personalidades y la gente que le rodeaba: “Beware of ένριΌουαρδ [Henri Howard] and such. Αμυνου εστικινδυνοτατος και κακω[v] δολων ανηρ [Take care, he is most dangerous and a man of evil cunning]. God kepe the Earle from such poyson and snaring και σεαυτον ομοιωσ [and yourself likewise]” (Anne Bacon, 2014: 217). En definitiva, le avisa de llevar cuidado con sus compañías, de la gente con la que se deja ver, que podrían influenciarle de forma negativa o perjudicar su imagen: “Standen being there and Lawson and such, yow verely wilbe cownted a practiser and more mislyked and [^]suspected[^]. God kepe yow [^]saff[^] from Spanish subtelyes and popery and και μητερα quoque [and even your mother too]” (Anne Bacon, 2014: 232).

Anne había vivido tanto el inicio de la Reforma, como el restablecimiento católico de la reina María, como el posterior asentamiento de la Reforma y conocía de primera mano la delicadeza de los tiempos y de la información que se compartía con la gente, que siempre podía utilizarse en su contra, por lo que aconseja a sus hijos una y otra vez que no compartan demasiado sus pensamientos y que no hablen de más. Por ejemplo: “Beware of emulation and be not frank to open your mynd to every body. Yow shalbe better esteemed.” (Anne Bacon, 2014: 224), o “I wolde earnestly cownsell yow to be ware and circumspect and not

⁵⁶⁴ Lord Henry Howard.

⁵⁶⁵ Gemma Allen (Allen en Anne Bacon, 2014) indica que es probable que se trate de Antonio Pérez.

be too open nor wylling to prolong speche wth the cowntess of Warwick.” (Anne Bacon, 2014: 228).

En definitiva, Anne muestra en su correspondencia la tensión de estos momentos en Inglaterra, el cuidado que se debería llevar con según qué personas, las relaciones y conexiones que se sostenían, la presencia de espías y de personas con una doble cara. Es decir, el cuidado y atención que debían poner en las relaciones humanas que mantenían y cómo les afectaba en su vida, procurando ser lo más herméticos posibles en según qué ocasiones.

7.2.4. Conflictos internos y en el seno de la Iglesia

En las luchas por el control de los monasterios que se han podido leer sobre las religiosas estudiadas, se ha incluido un buen número de críticas internas a los superiores que estas mujeres realizaron sin contemplaciones. Por ejemplo, Elizabeth Cressener se queja amargamente de Mr. Stroddle, a quien han enviado a su monasterio y que ha intentado tomar el control del mismo como presidente (mediante engaños); pero también del obispo de Rochester, culpable de enviarle allí por no querer tener relación con él, ya que “he perceived that he could not quietly live with Mr. Stroddle” (Everett, 1846: 265). Pide a Cromwell que intervenga en el asunto, pero, en cualquier caso, sus quejas son particulares, no extiende su opinión al clero en general.

Cressener plantea en sus cartas dos problemas principalmente: la pérdida de control de su monasterio a manos de una persona que considera incapaz; y la pérdida de su confesor y guía espiritual: “And my ghostly father, that was president, will go from me, to my great pain and desolation” (Everett, 1846: 266). Dos de las principales preocupaciones de las abadesas y religiosas durante el tiempo estudiado, que también se aprecia muy bien en el conflicto del monasterio de Bruselas, un siglo después.

Como se ha podido comprobar, en el problema analizado del monasterio de benedictinas de Our Blessed Lady, las monjas también critican y alzan graves quejas contra sus superiores. Desde los tiempos de Joanne Berkeley, primera abadesa del convento que ya se encuentra con conflictos internos a causa de la elección de confesores, a Mary Percy, su sucesora, de fuerte carácter, que se encontrará con una gran crisis interna de difícil resolución. Durante estos años, y gracias a que las comunicaciones con los superiores del monasterio se debían

poder realizar sin vigilancia (aunque se ha comprobado que la abadesa Percy hizo lo que estuvo en su poder para evitar estas libres comunicaciones), las monjas se quejan a menudo de su abadesa, acusándola de diferentes infracciones, ya fuera ser demasiado estricta, quitarles la libertad, confraternizar demasiado con el confesor o no lo suficiente y, la más grave acusación, no dejarles confesarse con los padres jesuitas. Se ha comprobado cómo la monja Mary Vavasour se quejaba abiertamente en su correspondencia de la abadesa y del confesor del convento, superiores a los que debía obediencia. Ella y otras monjas inician y se unen a una rebelión de desobediencia que afecta en gran medida al devenir diario del convento, impiden los oficios, y finalmente son trasladadas al haber agotado la vía de la convivencia pacífica. Como es evidente un conflicto de tal magnitud afectó gravemente a la percepción que de él se tenía en Inglaterra, de donde debían llegar las nuevas novicias y la ayuda económica, por lo que esa preocupación también se ve reflejada en las cartas. Sin embargo, el monasterio logró sobrevivir y sobreponerse, teniendo una vida activa continuada hasta la época de la Revolución francesa, cuando decidieron volver a su país de origen.

Comparando las críticas de las monjas católicas tanto inglesas como españolas, se puede comprobar los dos principales problemas que estas mujeres tuvieron y que supieron expresar en sus escritos, a pesar de no entrar dentro de la norma de la “corrección”: críticas contra sus abadesas y críticas contra sus confesores. Es decir, las dos principales figuras de autoridad dentro del claustro. La personalidad de las diferentes mujeres es lógicamente motivo de desavenencias, pero lo que ha quedado patente a través del análisis de los textos, es la necesidad de sentirse libres para expresarse y para vivir de acuerdo con sus necesidades, a pesar de las estrictas normas y reglas conventuales. Curiosamente, se observa la necesidad de reivindicar su libertad, dentro de la clausura impuesta y aceptada (en la mayoría de los casos) de los monasterios, tanto antes como después de la reforma de Trento. Por su parte, las abadesas se quejan por mantener el control del monasterio, intentando evitar que se menoscabe su autoridad de cualquier manera, incluso por la jerarquía superior.

Anne Bacon, por su parte, también comparte y expresa quejas sin pudor por diferentes figuras de la jerarquía eclesiástica, ya fuera contra el arzobispo de Canterbury, John Whitgift, o contra el obispo de Londres, John Aylmer, que había provocado la persecución de Humphrey Wilblood⁵⁶⁶: “I am at this time greatly ^greved^ because Mr Wyblud is committed

⁵⁶⁶ Antiguo predicador al que se le había negado su puesto y sueldo por su no conformidad con la política religiosa anglicana de Isabel I.

by that godles Bishop to the Gatehowse for refusing to pay unlawfull charge to a wycked fellow of Redborn that hath ^had^ Mr Wylblud's lyving by seqwestration this yere and spent upon his malicious sutes that he neded not” (Anne Bacon, 2014: 182).

Sin embargo, su crítica más directa la realizará contra Edward Stanhope, rector de la diócesis de Londres y familiar suyo, a quien escribe una carta sincera y directa para criticar su decisión de excomulgar a Rudolph Bradley, pastor de la parroquia de Redbourn (Anne Bacon, 2014: 26). En esta exaltada carta, Anne critica directamente a Stanhope, a quien ya había acusado de adúltero y fornicador en otra carta anterior dirigida a Anthony⁵⁶⁷, y le acusa de que, mediante sus acciones, al quitarle un pastor a su parroquia, iba a conseguir disminuir y perjudicar el correcto camino espiritual de los feligreses y por tanto de la comunidad religiosa inglesa. La carta no es rebuscada ni artificiosa, sino franca y rotunda, y expresa sin rodeos ni medias tintas lo que deseaba expresar: su total y absoluto desacuerdo con la decisión de Stanhope y su convencimiento de que iba en detrimento de la reforma religiosa que todavía se estaba asentando entre el pueblo. Se observa así no solo su compromiso con la Reforma, que ve amenazada una y otra vez por los enemigos de Dios y del país, sino también su falta de autocensura y capacidad de expresarse libremente en lo que considera correcto:

“I cannot but marvell what ails yow, Mr Doctor, still to vex the godlie ministers of Christ and by your undeserved excommunication to hinder the glorie of God so pittifully. I understand yow have thus ungodlie delt with Mr Bradelie, the precher at Redburne, an honest man and carefull by his godlie paines to make the gainsaying and waiward people to become the people of God. [...] For he is neither a proud man nor carelesse of his famelie, nor contentious, but to winne the hard harted to tollerating; yow can chardge him with no materiall just cause, I dare ansuer, if not to gentle among such alenolling and bad people most part, and yow would have them so still if yow bereave them of the meanes of trew conversion. By report, the enemies of God, of her Majestie and of our cuntrie are mighty and with cruell and fiery hartes preparing the readie ^to the pray^ and spoile of us all. [...] I desire you hartely to remember and to your power to remedie this great undoing if⁵⁶⁸ her Majestie's people. Yf yow saw the grevous disturbance of a parish by disgracing and dissevering their godlie minister from them yow would, I am sure, both for conscience to

⁵⁶⁷ “Her is a fylthy adulterer, yf not fornicator too, according to his profession.” (Anne Bacon, 2014: 253-254).

⁵⁶⁸ Of (Allen en Anne Bacon, 2014: 281).

God and your allegiance to our gracious sovereigne, avoid all occasions of such pernicious disquieting of the hartes of her good subjectes” (Anne Bacon, 2014: 280-281).

Así, vemos que tanto en el caso de las mujeres devotas y religiosas españolas o inglesas, católicas o protestantes, su capacidad de crítica y observación se mantuvo presente en la correspondencia y textos personales, alzando quejas sobre sus superiores a pesar de deberles subordinación y obediencia.

8. CONCLUSIONES

1. Sobre las fuentes utilizadas: cartas y vidas

Las cartas de las religiosas y mujeres devotas inglesas han proporcionado menos material de investigación sobre sus sensibilidades religiosas en comparación con las españolas. El motivo principal es la utilidad de las misivas, escritas en su mayoría con un sentido más práctico que las analizadas para las católicas españolas. La correspondencia escrita por las religiosas inglesas antes de la supresión, dirigidas casi todas a Thomas Cromwell, suelen centrarse y girar en torno a la administración práctica del monasterio, así como las implicaciones de las órdenes y procesos de disolución. Por su parte, las escritas posteriormente (principios del XVII) suelen manifestar los problemas y dificultades surgidos durante el proceso de las nuevas fundaciones de monasterios ingleses por parte de las mujeres exiliadas en territorio continental. Este sentido práctico de la correspondencia queda reflejado en el resultado del estudio, habiendo aportado más información al aspecto terrenal de sus vidas que al espiritual. En cuanto a las protestantes, es necesario destacar que muchas mujeres en Inglaterra no tuvieron fácil su identificación religiosa, la captación de las normas y la expresión segura de sus sensibilidades a causa de la política religiosa cambiante de su país, lo que pudo ser al menos parte del motivo de que se expresara con menos frecuencia en sus textos, y especialmente en su correspondencia.

Por el contrario, si bien también se han leído cartas personales y familiares de carácter práctico escritas por las monjas españolas, estas han aportado mucha más información en cuanto a su espiritualidad, al haberse visto libres de explicar a sus compañeras de profesión o a sus confesores y guías los recovecos de sus pensamientos espirituales, dada la relativa estabilidad de su contexto religioso, siendo consideradas lo suficientemente relevantes para ser conservadas por sus compañeras en los archivos. La conservación discriminatoria de estas misivas (utilizadas para la realización de hagiografías, solicitar beatificaciones o en procesos inquisitoriales) también ha jugado por tanto un papel fundamental en la información contenida en ellas.

Por todo ello, las diferencias entre autoras y cartas se han hecho patentes en el análisis. Ha sido imprescindible tener en cuenta estas diferencias por ejemplo a la hora de encontrar actitudes y sensibilidades comunes. Se puede resaltar el caso de sor Violant de Camós que se destaca del resto de cartas de religiosas españolas pues, aunque sí que trascienden

sentimientos de sumisión y humildad, el resto de los atributos ejemplares y ejemplificantes no se localizan con facilidad. Esto se debe a varios factores: el contexto –muy anterior a Trento y la Contrarreforma–; el tipo de comunicación –cotidiana y pragmática, no espiritual–; y la conservación –al no ser una religiosa espiritualmente célebre las cartas que se han conservado de ella están relacionadas con un asunto temporal–. De igual manera, las cartas de la religiosa inglesa Elizabeth Shelley, conservadas por la familia Lisle, hacen pocas referencias a temas espirituales, pues su objetivo era poner al día a Lady Honor Grenville del estado y educación de su hijastra Bridget (la cual habían dejado a su cargo). La correspondencia conservada de las religiosas de tipo pragmático, en las que se tratan temas mundanos, ha aportado más información acerca de sus formas de relacionarse, sus inquietudes terrenales y su cotidianidad.

Sin embargo, si algo se puede extraer del gran número de relatos e historias que trascienden de los monasterios es la excepcional necesidad en la que se hallaban las monjas de hacer circular buenas noticias sobre el convento, ya fuera mediante obras o trabajos (devocionales o hagiográficos) o gracias a las noticias que se conocían a través de las rejas conventuales (ya fuera en conversación o por correspondencia); todo ello a pesar de las normas de silencio impuestas por la regla (Walker, 2008). El motivo era espiritual, pero también muy terrenal: era necesario promover la santidad, corrección y adecuación espiritual de las comunidades en los conventos para atraer novicias con sus dotes y el patrocinio de agentes externos, asegurándose así la supervivencia, sobre todo tras la impuesta clausura del Concilio de Trento; pero también era necesario que estas historias populares de santidad se produjeran para atraer y promover la salvación personal de las monjas (una de sus principales preocupaciones espirituales). Este rasgo se identifica con mucha más fuerza en el caso de los conventos fundados en países extranjeros, es decir, tanto en las nuevas fundaciones de religiosas españolas en Flandes y Francia; como (y especialmente) en las casas de religiosas inglesas exiliadas de su país que dependían casi por completo de su reputación. Todo ello ha reflejado también la más que evidente porosidad de los muros del convento, existente a pesar de la firme intención de encerrar a las religiosas en sus monasterios. Permeabilidad necesaria para la supervivencia de estas comunidades que requerían de la sociedad para salir adelante.

En cuanto a las autobiografías y relatos de sus vidas, estas han sido generalmente mucho más explícitas en el tema espiritual, ya fueran de mujeres católicas o protestantes. En ambos casos se intercalan y funden las redacciones de experiencias vitales con los sentimientos

espirituales, evidenciando el rol fundamental que jugaban las sensibilidades religiosas en la vida de las personas en el contexto temporal estudiado. La visión espiritual de primera mano de la autora, si bien condicionada por los que sabían serían sus futuros lectores, suele reflejarse en sus palabras y textos.

En este sentido, cabe señalar que la redacción de las autobiografías espirituales de las mujeres religiosas católicas siempre es justificada por los mandatos de confesores y legitimadas por su corrección. Los escritos de las mujeres anglicanas, sin embargo, se justifican, por su propio conocimiento en las Sagradas Escrituras, legitimando ellas mismas sus textos (basándose en los pasajes citados).

2. Sensibilidades religiosas: concepción cristiana del pecado y de la deuda

Las mujeres cristianas se guiaban por sus devociones y conocían los dogmas. Si bien es cierto que las mujeres protestantes tenían más libertad y capacidad de lectura de obras piadosas, pues se les aconseja que lean, reflexionen y mediten sobre las mismas, las monjas católicas también tuvieron la capacidad y disposición de leer e interesarse por algunas lecturas espirituales y devocionales, destacando entre ellas las de santa Teresa. Por su parte, el tráfico de reliquias ha destacado como un punto especialmente importante en la época de la Contrarreforma, cobrando un gran protagonismo en las devociones barrocas, así como el culto a los santos. En la Inglaterra protestante, estos cultos y devociones levantaron críticas, incluso burlas, por lo que no fueron fomentados ni puestos en práctica. No obstante, la lectura de los martirologios o historias de los mártires de la fe sí fueron impulsadas y promovidas por ambos grupos de fieles.

Sin embargo, si algo afectó directamente a las vidas de las mujeres analizadas y a la configuración de sus sensibilidades religiosas es la persistencia del modelo de mujer virtuosa fomentado por la sociedad y liturgia cristianas. Estas virtudes eran generalmente comunes entre católicas y protestantes, aunque más perceptibles en los textos de las primeras, destacando con excepcional fuerza la “virtud soberana”⁵⁶⁹ de la humildad. Así, la mujer, que debía ser casta, humilde, silenciosa, sumisa, caritativa, prudente y devota, desarrolla una serie de actitudes de corrección y decencia con las que dirigirse en la vida, sobre todo en los conventos, donde la vigilancia de estas virtudes era mucho más exhaustiva. Entre estas

⁵⁶⁹ Llamada así por Francisco de Osuna en 1527 en su *Tercer Abecedario Espiritual*.

actitudes estaban la resignación, la humillación, la obediencia, el sacrificio, la culpabilidad y el arrepentimiento.

En este sentido, cabe destacar que, según la percepción y el dogma cristiano, el ser humano nacía siendo culpable por el simple hecho de existir, pues era hijo y heredero de Adán y Eva. Por lo tanto, desde el mismo momento de su nacimiento comenzaba su deuda, una deuda con la divinidad que, debido a su imperfección, nunca lograba saldar. La Iglesia católica, a través de sus normas y reglas, recoge y propaga esta idea de culpabilidad y la pretende organizar y estructurar de manera pragmática, siendo la única encargada de decidir quién, cómo, dónde y cuándo se debe (o se puede) pagar esa deuda y alcanzar la redención (solo mediante el correcto arrepentimiento de corazón o contrición), consiguiendo así el control de las emociones y actitudes de los feligreses. Sin embargo, el cristiano, aun siendo potencialmente capaz de recibir redención, de lo que no tiene duda es de su imposibilidad de perfección. Por tanto, el ser humano fue, es y será imperfecto, pecador y, en definitiva, culpable de sus propias desdichas. Este sentimiento agonizante y esa idea limitante de su naturaleza provocaba en el hombre y mujer cristianos una tristeza intrínseca que se ha visto reflejada en los textos analizados, una gran humildad ante sus irremediables defectos y una necesidad de buscar el camino de la perfección mediante la imitación de los sacrificios de Cristo, que era Dios, sí, pero hombre también.

Jesucristo era, por tanto, el único hombre que no había pecado, el hombre que no solo no era culpable, sino que era salvador, el máximo ejemplo al que seguir. Aunque definitivamente imposible de alcanzar, pues la Iglesia bien se había preocupado de conferirle al mismo tiempo, la potencia divina mediante el dogma de la Trinidad: Dios era Padre, era Hijo y era Espíritu Santo. Jesús con su sacrificio había pagado por los pecados de la humanidad, salvando al cristiano de la muerte eterna y, así, la deuda de los hombres para con Jesucristo era perpetua. Por ello, de nuevo, y a pesar de la supuesta liberación del pecado, el hombre continúa en deuda de culpa, en deuda de imperfección.

Del estudio de las sensibilidades religiosas extraemos que la culpa fue, por tanto, un sentimiento propiamente cristiano promovido por la Iglesia para el control y gobierno de sus fieles a través de la manipulación provocada por su autoasignada y exclusiva potestad de redención. En este sentimiento se basaban el resto de las sensibilidades católicas, ya sea la necesidad de humillarse para aplastar la vanidad y la soberbia, de resignarse ante las enfermedades y dificultades, o de mortificarse para purgar los pecados.

La culpa era inculcada desde la infancia con los primeros aprendizajes cristianos y destacada con el primer sacramento: el bautismo, que liberaba a los recién nacidos del pecado original, pecado sobre el cual recaía toda la culpa del ser humano imperfecto, quien, por mucho que lo intente, jamás alcanzará la perfección de Dios, lo que redundaba en un miedo permanente frente a la inseguridad de su salvación. Esto, y el miedo a ser tentadas por el mal (o el demonio), fue precisamente una de las inquietudes más comentadas, incluso compartidas de alguna manera, por mujeres protestantes y católicas, cada una dentro de su dinámica. Las anglicanas creían en la predestinación y muchas veces se expresan con gran seguridad respecto a su destino, pero necesitaban que sus actos y vidas virtuosas reflejaran esa calidad de “elegidas” para asegurar y probar su puesto reservado en el Cielo. Por su parte, las católicas nunca podrían tener una seguridad total⁵⁷⁰ en su salvación ni en su perdón, lo que se promovió y aprovechó desde la Iglesia para negociar económicamente a través de iniciativas como las indulgencias o misas de difuntos, y generó en ellas una serie de emociones de angustia y desconsuelo, expresadas a menudo en sus textos, y aparejadas a la desesperada acumulación de méritos religiosos (como las mortificaciones y penitencias). Es decir, para las católicas la salvación era motivo de inseguridades, angustias y mortificaciones mientras que, para las protestantes, era motivo de consuelo y alegría en especial al final de sus vidas, cuando podían hacer recuento de todas las bondades recibidas.

Sin embargo, por un lado, estaba la sensibilidad inspirada por el espíritu y la fe cristianas; y, por otro, la practicidad y necesidades de la vida cotidiana. Por ello, todos esos sentimientos y emociones, expresados en las cartas, sobre todo las de tipo espiritual o de comunicación con un superior (no tanto las familiares y cotidianas), contrastan con la capacidad demostrada de las religiosas para defenderse en situaciones que consideran necesarias o dignas de lucha (lo que se ha descrito como *female agency* o capacidad femenina de acción). Los numerosos casos aquí presentados son ejemplos de mujeres religiosas que defendieron sus intereses hasta las últimas consecuencias. Por tanto, los sentimientos elocuentes y retóricos de culpa cristiana, sumisión y humildad, se dejan de lado para defender con una gran fuerza de voluntad lo que ellas consideraban que eran sus derechos, aún situándose en contra de sus superiores.

⁵⁷⁰ A menos que fueran “confirmadas en Gracia” por el mismo Dios, como la madre María de San Alberto, pero esta constituye una excepción a la regla.

3. Cuestiones terrenales: agencia femenina

Se han mostrado en el estudio diversos casos y vidas de mujeres que representaron al mismo tiempo un reflejo de su sociedad y una necesidad de adaptación a la misma mediante la negociación. Por ejemplo, el conflicto del monasterio de Bruselas es una buena muestra de la lucha por la autoridad en un espacio plenamente femenino que reflejó las dinámicas culturales y sociales del exterior, muy similar al caso del monasterio de Jerusalén planteado en la carta de Montserrat de Camós casi 100 años antes. A Mary Percy se la acusaba de tiranía y de no saber ejercer el gobierno por no obedecer a la jerarquía o escuchar la guía y dirección de sus superiores, reflejando también la sociedad patriarcal paternalista del momento en los intentos que se hicieron por controlar su gobierno desde fuera. Según se refleja en los textos, tanto Percy como Mary Vavasour lucharon y disputaron por ejercer su voluntad e imponer su opinión, a pesar de las normas y reglas de su orden y de la piedad monástica, que exhortaban a ambas a obedecer a sus superiores fuera cual fuera su sentir. Ellas alzaron su voz en defensa de sus intereses.

También fue evidente la necesidad o inquietud que surgió en muchas mujeres de la época de ejercer un apostolado activo ante una Iglesia en guerra. Varias de las mujeres estudiadas vieron la necesidad de ayudar y colaborar con la sociedad a través de sus acciones, consecuentes con la espiritualidad religiosa del momento, pero muy en contra con los preceptos religiosos que surgieron del Concilio de Trento, lo que les llevó a menudo a criticar o a protestar contra la jerarquía eclesiástica y sus imposiciones.

Sin embargo, para poder entender bien el contexto real y las posibilidades de actuación de las mujeres en el siglo XVI-XVII, es necesario hacer una reflexión sobre la consideración social del género en esta época. Nerea Aresti (2006) en su análisis sobre la figura de Catalina de Erauso (c.1585-1650)⁵⁷¹ estudió el paradigma de la identidad de género y la diferenciación o polarización entre los sexos hombre/mujer en el siglo XVII, aspectos que ciertamente han evolucionado y cambiado a lo largo del tiempo. Según su análisis, en una sociedad sin duda misógina, el valor que se había otorgado en ese contexto post-tridentino a la elección de Catalina del camino de la virtud, al mantenimiento de la virginidad –que, como se ha visto,

⁵⁷¹ También conocida popularmente como la “monja alférez”, Catalina de Erauso fue una de las mujeres que más atención ha atraído desde el siglo XVII por parte de la historiografía y la literatura popular. Habiendo sido educada en un convento, tras negar su vocación religiosa, consiguió escapar y, a continuación, decidió vestirse de hombre para sobrevivir. Tras un tiempo acabó viajando a Sudamérica donde vivió y combatió varios años como hombre antes de volver de nuevo a España.

suponía una de las virtudes esenciales—, a sus acciones heroicas y a su origen familiar (noble), era muy superior y fue puesto por encima de la consideración biológica de su sexo. Por ello, Erauso llegó a recibir un reconocimiento público y oficial del rey Felipe IV y del papa Urbano VIII en lugar de la condena por haber intercambiado su rol de género.

De este modo, cuando se analizan las vidas de mujeres que demostraron tener cierta capacidad de acción, e incluso cierta independencia, es necesario tener en cuenta que la concepción de la diferenciación de género en el siglo XVI-XVII era presumiblemente diferente a la actual, donde tal vez la variable identitaria más importante de una persona no tendría por qué ser solo el hecho de ser (o haber nacido) mujer o varón. Si la jerarquía social establecía que los privilegios llegaban por un determinado origen familiar (asociado generalmente a una posición económica)⁵⁷² y por una serie de elecciones morales que afectaban directamente a la concepción religiosa de las personas, era posible incluir dentro de esa sociedad a personas que no encajaran en los encorsetados límites aparentes de las normas de corrección y comportamiento. Así, se encuentran mujeres como Luisa de Carvajal, Mary Ward, Mary Percy o incluso Ana de Jesús, quienes, a pesar de haber demostrado una gran agencia y capacidad de acción y aunque tuvieron que enfrentarse a la crítica en diferentes momentos de su vida, sí encajaron dentro de la construcción social del momento.

Por ello, se puede considerar que la vida de estas mujeres no fue contradictoria con las normas, porque ellas no llegaron a ser revolucionarias o subversivas. Estas mujeres encajaron dentro del molde de su sociedad, apoyando en algunas ocasiones sus roles asignados sin ponerlos en peligro, pero aprovechando los resquicios a su favor, para poder cumplir su voluntad siendo sujetos sociales con agencia, en contraposición a la imagen de objetos pasivos ofrecida a menudo por la literatura científica.

Sin duda, estas mujeres fueron producto de la sociedad patriarcal en la que vivieron. Pruebas de ello son, por ejemplo, el apoyo explícito de Luisa de Carvajal a la sumisión de la mujer

⁵⁷² Esta idea estaría en la línea de lo que comentaba Roland Mousnier (1976) hablando sobre la sociedad de la Francia de los siglos XVI-XVIII. Mousnier explicaba que la escala jerárquica en la sociedad se dividía en órdenes, grupos sociales jerarquizados según la estima, el honor, la dignidad que la misma sociedad asignaba a funciones sociales que no tenían que tener necesariamente una relación directa con la capacidad de producción de bienes materiales. Aunque ciertamente ese estatuto social solía determinar el grado de riqueza. En definitiva, la preeminencia social provenía de un consenso de opinión que situaba a ciertas personas por encima de otras.

al marido⁵⁷³; o que, aunque Grace Mildmay reivindicara su capacidad para interpretar la palabra de Dios y educar a sus descendientes, no olvidara su posición en la sociedad. Mildmay mantuvo y traspasó esa percepción de inferioridad y necesidad de guía y corrección de la mujer. Ella es muy explícita en este sentido: “Let women learn with silence, with all subjection. Let not a woman teach, neither usurp authority over the man, but be silence. For Adam was first formed, then Eve. And Adam was not deceived but the woman was deceived and was in the transgression” (Pollock, 1993: 45). O también: “let wives submit themselves unto their husbands as unto the Lord. For the husband is the wife’s head, even as Christ is the head of the church [...] Therefore as the church is in subjection unto Christ, even so let the wives be to their husbands in every thing” (Pollock, 1993: 44).

Si bien las historias y vidas personales de mujeres que han quedado recogidas para la posteridad por lo destacado de su trayectoria implican un cierto nivel de agencia, necesaria para poder conducir su vida en el modo en el que las hicieron célebres ya en su tiempo (como puede ser Luisa de Carvajal, Ana de San Bartolomé o Mary Ward), el haber presentado aquí casos de otras mujeres contemporáneas relativamente anónimas que también cumplen un papel de agentes con capacidad de decisión y actuación (como Montserrat y Violant de Camós, Beatriu de Requesens, Margaret Vernon o Mary Vavasour), nos lleva a la conclusión de que, a pesar de las estrictas normas de conducta, los modelos de virtuosismo impuestos a nivel teórico en los manuales de comportamiento, eran justo eso, guías teóricas llenas de recomendaciones. Mientras se mantuvieran unas mínimas normas de aparente corrección, respetando los principales rasgos por los que se juzgaba a las mujeres (humildad, obediencia y virginidad), estas podían poner en práctica diferentes formas de navegar dentro de la opresora sociedad patriarcal y sus contradicciones, sin llegar a confrontar o pretender modificar las normas (Howell, 2019). Algunas de las contradicciones del sistema fueron, por ejemplo, que las protestantes aprendieran sobre el sacerdocio universal y la libre interpretación de la Biblia, pero se les prohibiera dar sermones; que la mujer generalmente no tuviera acceso a la educación formal, pero tuviera que estar al cuidado de sus hijos e hijas y transmitirles una educación religiosa; que no debiera inmiscuirse en las actividades masculinas como el comercio o los negocios, pero tuviera que ayudar con la economía familiar (sobre todo al enviudar); o que debiera estar encerrada en el claustro sin dejarse ver,

⁵⁷³ “Reverencie lo posible la persona, mandatos y ordenaciones de su marido (el amor yo creo que es tal como vuestra señoría se le debe); y digo «lo posible», porque ha de ser en todo aquello que no fuere contra la salvación del alma” (Carvajal, 1965: 342).

pero a la vez procurar que el convento sobreviviera económicamente. En este contexto, muchas mujeres actuaron y fueron capaces de gestionar estas discrepancias.

Por todo ello, se ha presentado en este estudio el concepto de agencia femenina (o capacidad de actuación femenina) como el resultado de esa contradicción entre el “yo representado” de la mujer o las actitudes y comportamientos que de ella se esperaban a un nivel teórico y social; y el “yo real”, es decir, sus actos, las decisiones que tomaron y las iniciativas que propusieron.

4. Sororidad

Finalmente, un aspecto fundamental que resalta del análisis de los textos femeninos y su circulación es la sororidad latente y la creación de grupos de sociabilidad femeninos. Es decir, la creación de lazos y redes de influencia femeninas donde mujeres (religiosas o no) se relacionan con otras, muchas veces a través de la correspondencia, como por ejemplo: el caso de las consultas y peticiones de ayuda mutua entre sor Violant de Camós e Hipólita de Roís de Liori, o los consejos maternos entre esta última y su hija Estefanía de Requesens; los consejos de Mariana de Jesús a sus compañeras monjas; las comunicaciones e intercambio de favores entre Catalina de Cristo y doña Mariana de Córdoba y de Aragón; la red creada por Luisa de Carvajal con Magdalena de San Jerónimo (a través de la cual se comunicaba con la infanta Isabel Clara Eugenia) y las monjas recoletas de Medina del Campo (Inés de la Asunción, Isabel de la Cruz y Mariana de San José); los contactos e influencias entre Ana de Jesús e Isabel Clara Eugenia, gobernadora de los Países Bajos, y su amiga Beatriz de la Concepción, o también entre la infanta y la abadesa Mary Percy; los apoyos dentro de las facciones del convento de Bruselas; las comunicaciones (y provisiones) entre Lady Lisle y la abadesa Shelley por la educación de su hijastra; o la relación entre Lady Grace Mildmay con su madre (quien le transmite sus conocimientos) su institutriz (que la ayuda a formarse) y más tarde con su hija a quien le deja toda su sabiduría por escrito (muestra de la transmisión de conocimientos generacional). A través de los ejemplos de las mujeres aquí tratados, se ha podido dilucidar la existencia de redes femeninas de influencia y comprobar cómo las mujeres generan y mantienen esos vínculos por los cuales escriben, protegen, defienden, piden favores y muestran amor a otras mujeres.

Además, también se comprueba la creación de textos de mujeres escritos para mujeres, utilizando a menudo estrategias discursivas propias, como los tratados y meditaciones espirituales de las monjas, escritos en principio para una circulación interna dentro del

convento (u otros monasterios de la misma orden), muchas veces con el objetivo de ayudar en la formación de novicias, que indican sutilmente su necesidad para estar en contacto con otras mujeres y transmitirse, unas a otras, la sabiduría aprendida. Ellas estaban por lo general relegadas de las vías oficiales de educación y formación, pero, al mismo tiempo, la sociedad esperaba que supieran comportarse en casa, mantener las virtudes cristianas y cumplir con los preceptos y los dogmas, por lo que se fueron creando círculos de influencia y magisterio a través de los que procurarían transmitir lo aprendido a otras que vinieran tras ellas. Sabemos que los escritos religiosos y espirituales en muchas ocasiones se crean para una circulación interna, para una recomendación de “hermana a hermana” dentro y fuera del claustro. Es más, en ocasiones se llega a defender la mayor capacidad de mutuo entendimiento que tienen las unas en las otras, tal y como expresaba Ana de Jesús en una de sus cartas: “[...] porque fuera de él [el convento] no pueden ellos ver mejor lo que conviene a cada sujeto que quien le trata y tiene presente siempre” (Atienza, 2019: 8-9). En la carta escrita a María de San Jerónimo, Ana estaría defendiendo que los prelados no eran los más indicados para saber lo que convenía a las comunidades conventuales, sino las superiores (prioras y abadesas) que eran quienes mejor las conocían y con las que convivían. Era imposible que un prelado desde el exterior conociera mejor lo que correspondía en cuanto al gobierno y la ordenación de las comunidades, que sus propias abadesas. También el problema de la autoridad conventual quedó reflejado en gran medida en el conflicto de las monjas de Bruselas, que lucharon por imponer sus preferencias espirituales y mantener su libertad.

En Inglaterra, Margaret Vernon demuestra su compromiso de ayuda y apoyo con sus hermanas de comunidad cuando decide asegurarles un futuro ante la inminente disolución de Malling. Ella plantea en una carta a Cromwell vender algunas propiedades para pagar a sus monjas y obtener ella un medio de vida o incluso si no fuera posible, indica la suma de la pensión que se les debía dar. Esta iniciativa muestra cierta preocupación por su futuro y el de sus compañeras, pues claramente no se fía de la prontitud y eficacia del gobierno para pagar sus pensiones. Por su parte, Katherine Bulkeley en sus cartas a Cromwell en las que se queja por diferentes motivos y realiza diversas peticiones durante la disolución, siempre habla en nombre suyo y de sus hermanas⁵⁷⁴, es decir, en nombre de toda su comunidad compuesta por mujeres.

⁵⁷⁴ Como por ejemplo: “both my poor sisters and I most heartily beseech you [...]” (Erler, 2013: 151); “here doth threaten me and my sisters” (Erler, 2013: 153); “he begins to entreat me and to inveigle my sisters” (Erler,

Tal y como ha defendido Claire Walker (2008), las monjas inglesas de principios del XVII (tras la disolución) estaban unidas por un mismo motivo y objetivo común, la conversión o al menos tolerancia católica en Inglaterra, lo que las llevó a crear lazos de hermandad y comunidad entre ellas (p. 74). Si bien se ha comprobado que la unión no era inmutable y dependía de muchos factores (véase los problemas internos surgidos en Bruselas), es cierto que, en un momento u otro, todas ellas se asocian por un mismo motivo, se apoyan y se respetan.

Todas estas relaciones reflejan los existentes vínculos de reconocible sororidad entre mujeres, para mujeres y por mujeres. Es decir, la búsqueda del reconocimiento y el apoyo las unas en las otras. Se pueden distinguir y registrar estos vínculos a través de los textos gracias a los escenarios descritos (a veces reivindicados) en ellos, como por ejemplo: la mejor situación de las prioras y abadesas para comprender y juzgar a sus compañeras, la solidaridad en la falta de entendimiento con sus impuestos confesores y la necesidad de libertad para elegirlos, el reconocimiento de saber ejercer la espiritualidad mejor que algunos hombres, el refugio en la comprensión de las amigas, el intercambio de consejos y recomendaciones para la vida diaria o espiritual de marcado rasgo femenino, o la creación y el mantenimiento de redes de conexión y contacto femenino desde dentro y fuera del convento.

Por su parte, tanto Luisa de Carvajal, Francisca de los Apóstoles o Mary Ward se rodearon de grupos de mujeres que apoyaban sus ideas de marcada tendencia renovadora. Estas mujeres las acompañaron y apoyaron en sus diversos propósitos creando pequeñas comunidades que no estaban regidas por ninguna orden o regla ya existente. La necesidad de colaborar en la defensa de la Iglesia dentro de esa consideración de lo que Weber calificó como “feminismo de estado de emergencia” (Weber 2005 y 2013) se refleja en la iniciativa de expansión católica, ya fuera a través de las fundaciones de las diferentes órdenes por España y Europa o la creación de grupos particulares y renovados.

Si bien la afirmación de la existencia de conductas puramente feministas en este periodo resulta atemporal y anacrónica⁵⁷⁵, lo que no se puede negar es el paulatino surgimiento de

2013: 153) o “[...] was here ready to suppress this poor house against my will and all my sisters” (Erler, 2013: 154).

⁵⁷⁵ A pesar de encontrar a lo largo de la historia ejemplos concretos de mujeres que exhibieron ciertos rasgos o actitudes de tendencia feminista en sus vidas y escritos, manifestándose contra la misoginia imperante en su sociedad, se suele considerar que el movimiento feminista como tal, consistente en la conciencia colectiva de

comportamientos que tendían hacia la solidaridad de género y que comenzarían con estos vínculos entre mujeres para protegerse, ayudarse o resistir. El apoyo mutuo empoderó en cierta manera a algunas mujeres a que quisieran perseguir o al menos reivindicar sus ideas, ya fuera mediante la acción o mediante la escritura, caminando muchas veces en los márgenes de lo correcto y lo permitido.

Para finalizar, apuntaremos una de las frases dichas por Mary Ward en uno de sus discursos a sus compañeras en 1617, en el que se denota su clarividencia al apreciar que, si la sociedad –los hombres– no les hiciera creer que no podían, ellas podrían y eran capaces de hacer grandes cosas:

I would to God that all men would understand this verity that women, if they will, may be perfect, and if they would not make us believe we can do nothing, and we are but women, we might do great matters.

(Harris, 2010: 234)

la búsqueda de la igualdad entre hombres y mujeres, surgiría a partir de las ideas cultivadas desde la Ilustración y desarrolladas posteriormente, siendo por tanto un concepto aplicado más bien a la contemporaneidad (siglos XIX y XX) vinculado con los movimientos reivindicativos de cambio. Como diría Pérez Garzón (2011) en el periodo que va del año 1776 al 1848 “se desarrollaron los procesos que prohicieron el nacimiento del feminismo: la Ilustración, las revoluciones liberales, el despegue del capitalismo y el surgimiento del socialismo” (p. 36).

8. CONCLUSIONS

1. About the sources: letters and lives

Letters from English nuns and devout women have offered less information about their religious sensibilities compared to the Spanish counterpart. The main reason for this is the intent with which the letters were created. Indeed, the English letters were mostly written with a more practical sense than those analysed for the Spanish Catholic women. Correspondence written by English nuns before the dissolution, most of which was addressed to Thomas Cromwell, tends to focus on and revolve around the practical administration of the monastery, as well as the implications of the orders and processes of dissolution. On the other hand, those written later on (early 17th century) tend to express the problems and difficulties that arose during the process of the new foundations of English monasteries by women exiled in continental territory. This practical sense of correspondence is reflected in the results of the study, having contributed more information to the earthly aspect of their lives and less on the spiritual realm. As for the Protestants, it is necessary to emphasize that many women in England did not have an easy time identifying themselves within a particular religion, grasping the norms, and confidently expressing their sensibilities due to the changing religious politics of their country, which could be at least part of the reason why it was expressed less frequently in their texts, but especially in their correspondence.

On the other hand, even though personal and family letters of a practical nature written by the Spanish nuns have also been studied, their correspondence has generally provided much more information regarding their spirituality. One explanatory factor is that they felt free to share with their professed sisters or their confessors and guides the ins and outs of their spiritual thoughts, given the relative stability of their religious context, even to the point that their letters were considered relevant enough to be kept by their fellow sisters in the archives. The discriminatory conservation of these missives (later used to create hagiographies, to request beatifications or used in inquisitorial processes) has therefore also played a fundamental role in the information contained in them.

The differences between authors and letters discussed above have become evident in the analysis. It has been essential to take these differences into account, for example, when finding common attitudes and sensitivities. We can highlight the case of Sister Violant de

Camós who stands out from the rest of the letters from Spanish nuns. Although feelings of submission and humility do transcend from her letters, the rest of the exemplary attributes are not easily located. This is due to several factors namely, the context –(i.e., long before the Council of Trent and the Counter-Reformation)–; the type of communication – (i.e., daily and pragmatic, not spiritual)–; as well as the conservation of the letters –(since she is not a spiritually famous nun, the letters that have been preserved from her are related to a temporal matter)–. Similarly, the letters of the English nun Elizabeth Shelley, kept by the Lisle family, only reveal a few references to spiritual topics, since the letters were written with the intent to update Lady Honor Grenville on the state and education of her stepdaughter Bridget (whom had been left under her protection). The rather pragmatic preserved correspondence of the nuns, that mostly deal with mundane topics, has provided more information about the ways the writers interact, their earthly concerns and their daily lives.

However, a central finding from the large number of stories that transcend the monasteries, is the great need of the nuns to spread good news about the convent, either through works (devotional or hagiographic) or through the news that was spread through the convent bars (either in conversation or by correspondence); all this despite the instructions of silence imposed by the rule of the orders (Walker, 2008). Importantly, the driving factors were spiritual, but also mundane: it was necessary to promote the sanctity, rightness, and the spiritual suitability of the communities in the convents with the ultimate goal of attracting novices with their dowries and the sponsorship of external agents, thus, ensuring their survival, especially after the imposed closure of Trent. In addition, these popular stories of sanctity were also necessary to attract and promote the personal salvation of the nuns (one of their main spiritual concerns). The latter is much more evident in the case of convents founded in foreign countries, that is, both in the new foundations of Spanish nuns in Flanders and France as well as (and especially) the houses of English nuns, exiled from their country, who depended almost entirely on their reputation. The results of the present study have also revealed the evident porosity of the convent walls, existing in spite of the firm intention of confining the nuns in their monasteries. Nonetheless, this permeability was instrumental for the survival of these communities that needed society to get ahead.

As for the autobiographies and accounts of their lives, these have generally been much more explicit on the spiritual subject, whether they were written by Catholic or Protestant women, since, in both cases, the writings of vital experiences are intertwined with spiritual feelings,

evidencing the fundamental role played by religious sensibilities in the lives of people in this temporal context. The authors' first-hand spiritual vision, although conditioned by those they knew would be their future readers, is often reflected in their words and texts.

It should also be noted that Catholic religious women writings and spiritual autobiographies were always justified by the orders of their confessors and legitimized by their correction. The writings of Anglican women, however, justify themselves, by their own knowledge in the Holy Scriptures, legitimizing their texts themselves (based on the passages they cited).

2. Religious sensitivities: The Christian understanding of sin and debt

Christian women were guided by their devotions and knew the dogmas. While it is true that Protestant women had more freedom and ability to read pious works, since they were advised to read, reflect, and meditate on them, Catholic nuns also had the ability and willingness to read and took an interest in some spiritual and devotional readings, particularly those of Santa Teresa. In addition, the trafficking of relics has stood out as a particularly important point in the Counter-Reformation era, gaining a leading role in Baroque devotions, as well as the cult of saints. In Protestant England, these cults and devotions led to criticism and even ridicule, so they were not encouraged or put into practice. However, the reading of the martyrologies or stories of the martyrs of the faith were encouraged and promoted by both groups of Christians.

However, even a more relevant factor affecting the lives of the women studied and the configuration of their religious sensibilities was the persistent model of the virtuous woman promoted by Christian society and liturgy. These virtues were common between Catholics and Protestants, although more perceptible in the texts exchanged by Catholics, which particularly highlights the “sovereign virtue”⁵⁷⁶ of humility. Thus, the woman, who should be chaste, humble, silent, submissive, charitable, prudent, and devoted, develops a series of attitudes of rightness and propriety to conduct their lives by, especially in convents, where the vigilance of these virtues was much more exhaustive. Among these attitudes were resignation, humiliation, obedience, sacrifice, guilt and repentance.

It should be noted that, according to Christian perception and dogma, human beings were born guilty for the simple fact of existing, since they were the descendants and heirs of Adam

⁵⁷⁶ Francisco de Osuna named it that way in 1527 in his *Tercer Abecedario Espiritual*.

and Eve. Thus, their debt with the divinity began from the very moment of their birth, and due to their imperfection, were never able to settle. The Catholic Church, through its norms and rules, exploits this idea of guilt and organizes it in a pragmatic way, becoming the only entity in charge of deciding who, how, where, and when that debt should (or can) be paid and so achieve redemption (only through the right heartfelt repentance or contrition). Importantly, along this process, the Catholic Church gained control of the emotions and attitudes of the parishioners. While Christians were potentially capable of receiving redemption, there was no doubt about the impossibility of reaching perfection. Therefore, the human being was, is, and will be imperfect, sinful and, ultimately, guilty of his own misfortunes. This suffocating feeling and this limiting idea of their nature lead to various consequences, namely, an inherent sadness in the Christian man and woman (as evidenced in the texts examined in the present study); a great humility in the face of their irremediable defects; as well as a need to seek the path of perfection through the imitation of the sacrifices of Christ, who was both God and a man.

Jesus Christ was, therefore, the only man who had not sinned, the man who was not only not guilty, but who was the saviour, and as such the greatest example to follow. Although his example was impossible to fully imitate, given that the Church had taken care of the issue by assigning him a divine power through the dogma of the Trinity: God was, at the same time, the father, the son and the Holy Spirit. Jesus Christ, with his sacrifice, had paid for the sins of humanity, saving the Christians from eternal death and thus, the debt of men towards Him was perpetual. For this reason, once again, and despite the supposed liberation from sin, men continue in debt of guilt, in debt of imperfection.

Therefore, one important finding from the study of religious sensitivities is that guilt was conceptualized as a Christian feeling promoted by the Church for the control and government of the parishioners through the manipulation caused by its self-assigned exclusive power of redemption. The rest of the Catholic sensibilities were based on this feeling, whether it was the need to humble oneself to crush vanity and pride, the need to resign oneself in the face of illnesses and difficulties, or the need to mortify oneself to purge one's sins. Guilt was instilled from childhood with the first Christian learning and highlighted with the first sacrament: baptism, which freed newborns from the original sin. This sin was the source of the imperfections of human beings, who, no matter how much they try, will never reach the perfection of God. As a result, we observe a permanent fear originating from the insecurity

of their salvation, which, together with the fear of being tempted by evil (or the devil), was one of the most discussed concerns and even shared in some way by Protestant and Catholic women, each within their own dynamics. Protestants believed in predestination and often express themselves with great confidence about their destiny. However, they needed their virtuous acts and lives to reflect the quality of being “the chosen” to ensure and prove their reserved position in Heaven. On the opposite end, Catholic women could never be confident about their salvation or forgiveness⁵⁷⁷, which was promoted and used by the Church to its financial benefit through initiatives such as the sale of indulgences or masses for the dead. This insecurity led to a series of emotions of anguish and grief, often expressed in their texts, as well as the desperate accumulation of religious merits (such as mortifications and penances). In sum, while salvation was the cause of insecurities, anguish, and mortification among Catholics, it was a reason for consolation and joy among Protestants, especially at the end of their lives, when they could recount all the benefits received.

However, in the study we often find a contradiction between the sensitivity inspired by the Christian spirit and faith, and the practicality and needs of their daily life. For this reason, all those feelings and emotions expressed in the letters, especially those of a spiritual nature or those of communication with a superior (not so much family and daily ones), contrast with the demonstrated ability of the nuns to defend themselves in situations that they consider necessary or worthy of fighting (what has been described as female agency or female ability for action). The numerous cases explored in the present study are examples of religious women who defended their interests to the last consequences. Therefore, the eloquent and rhetorical sentiments of Christian guilt, submission, and humility are put aside to defend with great willpower what they considered to be their rights, even placing themselves against their superiors.

3. Earthly Matters: Female Agency

The present study has reviewed various cases of women who represented, at the same time, a reflection of their society and a need to adapt to it through negotiation. The conflict in the Brussels monastery is a good example of the struggle for authority in a fully feminine space that reflected the cultural and social dynamics outside the monastery, very similar to the case of the Jerusalem monastery laid out in the letter from Montserrat de Camós almost a

⁵⁷⁷ Unless they were “confirmed in Grace” by God himself, like Mother María de San Alberto, but this is an exception to the rule.

hundred years before. Mary Percy was accused of tyranny and of not knowing how to govern because she did not obey the hierarchy or listen to the guidance and direction of her superiors. This reveals the paternalistic patriarchal society of the time in the attempts that were made to control her government from outside. As reflected in the texts examined, both Percy and Mary Vavasour fought and disputed to exercise their will and impose their opinion, despite the norms and rules of their order and monastic piety, which exhorted them to obey their superiors, regardless of their feelings. They raised their voices in defence of their interests.

The need or concern of many women of the time to carry out an active apostolate in the context of a Church at war is also evident from the present study. Several of the women studied saw the need to help and collaborate with society through their actions, consistent with the religious spirituality of the moment, but very contrary to the religious precepts that arose from the Council of Trent, which often led them to criticize or raise their voice against the ecclesiastical hierarchy and its impositions.

However, in order to fully understand the real context and possibilities of action of women in the 16th-17th century, it is necessary to reflect on the social consideration of gender at this time. Nerea Aresti (2006), in her analysis of the figure of Catalina de Erauso (c.1585-1650)⁵⁷⁸, studied the paradigm of gender identity and the differentiation or polarization between the sexes (i.e., man/woman) in the 17th century, aspects that certainly have evolved and changed over time. According to her analysis, in an undoubtedly misogynistic society, the value that had been given in this post-Tridentine context to Catalina's choice of the path of virtue, the maintenance of her virginity -which, as has been stated, was one of the essential virtues-, her heroic actions and her (noble) family origin, was far superior and was placed above the biological consideration of her gender. For this reason, Erauso came to receive public and official recognition from king Philip IV and Pope Urban VIII instead of her condemnation for having interchanged her gender role.

Thus, when examining the lives of women who demonstrated a certain ability for action and even a certain independence, it is necessary to consider that the understanding of gender

⁵⁷⁸ Also popularly known as the “alférez” nun (the ensign nun), Catalina de Erauso is one of the women who has attracted the most attention since the 17th century by historiography and popular literature. She was educated in a convent, but after denying her religious vocation, she managed to escape from it and then decided to dress as a man to survive. After a while she ended up traveling to South America where she lived and fought for several years as a man before returning to Spain again.

differentiation in the 16th-17th century was presumably different from the current one, where perhaps the most important identity variable of a person would not have to be solely the fact of being (or having been born) a woman or a man. If the social hierarchy established that privileges came from a certain family origin (generally associated with an economic position)⁵⁷⁹ and from a series of moral choices that directly affected people's religious conceptions, it was possible to include within that society people who would not fit into the apparent corseted limits of the norms of rightness and behaviour. Thus, women like Luisa de Carvajal, Mary Ward, Mary Percy or even Ana de Jesús, even though they had to face criticism, were able to show great agency, and still managed to fit into the social construction of the moment.

Therefore, the lives of these women do not seem to be in opposition with the norms, because they did not become revolutionary or subversive. These women fit into the mould of their society, sometimes even supporting their assigned roles without endangering them, but taking advantage of the loopholes in their favour, to be able to fulfil their will as social subjects with agency, as opposed to the image of passive objects offered often by scientific literature.

Undoubtedly, these women were the product of the patriarchal society in which they lived. This is best illustrated, for example, by the explicit support of Luisa de Carvajal to the wife's submission to her husband⁵⁸⁰. Another example is that, although Grace Mildmay claimed her ability to interpret the word of God and educate her descendants, she did not forget her position in society. Mildmay maintained and conveyed that perception of inferiority and the need for guidance and correction of women in her writings. She is very explicit in her stance: "Let women learn with silence, with all subjection. Let not a woman teach, neither usurp authority over the man, but be silence. For Adam was first formed, then Eve. And Adam was not deceived but the woman was deceived and was in the transgression" (Pollock, 1993: 45); also: "let wives submit themselves unto their husbands as unto the Lord. For the husband is

⁵⁷⁹ This idea would be in line with what Roland Mousnier (1976) commented on when studying the French society in the 16th-18th centuries. Mousnier explained that the hierarchical scale in society was divided into orders, social groups ranked according to esteem, honour and dignity that society itself assigned to social functions that did not necessarily have a direct relationship with the ability to produce goods or assets. Although certainly that social statute used to determine the degree of wealth. Ultimately, social pre-eminence came from a consensus that placed certain people above others.

⁵⁸⁰ "Revere as much as possible the person, mandates and orders of your husband (love, I believe, is such as your lordship is owed); and I say "as much as possible", because it has to be in everything that is not against the salvation of the soul" (Carvajal, 1965: 342).

the wife's head, even as Christ is the head of the church [...] Therefore as the church is in subjection unto Christ, even so let the wives be to their husbands in every thing" (Pollock, 1993: 44).

The stories analysed clearly showcase that some remarkable women of the time had their own agency. These stories have been preserved for posterity, thus, allowing us to study them in the present, given their relevance. Among others, we highlight Luisa de Carvajal, Ana de San Bartolomé or Mary Ward. Aside from these notable stories, we have also found other stories of anonymous women who were also agents with decision-making and acting abilities. Some examples are Montserrada and Violant de Camós, Beatriu de Requesens, Margaret Vernon or Mary Vavasour. As a result, we can conclude that despite the strict rules of conduct, the models of virtuosity imposed at a theoretical level in conduct manuals were precisely that, theoretical guides full of recommendations. As long as some minimum standards of apparent correctness were maintained, in line with the main traits by which women were judged (humility, obedience and virginity), they could put into practice different ways of navigating within the oppressive patriarchal society and its contradictions, without having to confront or modify the norms (Howell, 2019). There were many contradictions of the system, for example, (a) Protestant women learned about the universal priesthood and the free interpretation of the Bible, but were forbidden from giving sermons; (b) women generally did not have access to formal education, but had to take care of their sons and daughters and give them a religious education; (c) they should not interfere in masculine activities such as trade or business but, at the same time, should help with the family finances (especially when widowed); (d) they should be locked up in the cloister without being seen, but also, ensure that the convent survived financially. In this context, many women were able to conduct their lives managing these discrepancies.

In sum, given all the reasons discussed above, the concept of female agency has been presented in this study as the result of this contradiction between the "represented self" of the woman or the attitudes and behaviours that were expected of her at a theoretical and social level; and the "real self", that is, their actions, the decisions they made and the initiatives they proposed.

4. Sorority

Finally, a fundamental aspect that stands out from the analysis of women's texts and their circulation is the latent sisterhood and the creation of women's sociability groups. In other words, the creation of female ties and influence networks where women (religious or not) relate to others, often through correspondence. A few illustrative examples follow: the case of consultations and requests for mutual help between Sor Violant de Camós and Hipólita de Roís de Liori, the maternal advice between the latter and her daughter Estefanía de Requesens; the advice of Mariana de Jesús to her fellow nuns; the communications and exchange of favours between Catalina de Cristo and doña Mariana de Córdoba y Aragón; the network created by Luisa de Carvajal with Magdalena de San Jerónimo (through which she communicated with the Infanta Isabel Clara Eugenia) and the Recollect nuns of Medina del Campo (Inés de la Asunción, Isabel de la Cruz and Mariana de San José); the contacts and influences between Ana de Jesús and Isabel Clara Eugenia, Governor of the Netherlands, and her friend Beatriz de la Concepción, and also between the Infanta and the Abbess Mary Percy; the support within the factions of the Brussels convent; the communications (and exchange of supplies) between Lady Lisle and Abbess Shelley for the education of her stepdaughter, or the relationship between Lady Grace Mildmay with her mother, who passed on her knowledge, her governess, who educated her, and later with her daughter to whom she leaves all her wisdom in writing (showing the transmission of generational knowledge). By examining a variety of examples, the present study has highlighted the existence of female networks of influence and elucidated how women generate and maintain those links through which they write, protect, defend, ask for favours, and show love to other women.

The present study has also revealed the creation of women's texts written for women, often using their own discursive strategies, such as the spiritual treatises and meditations of the nuns, written initially for internal circulation within the convent (or other monasteries of the same order), often with the goal of helping in the training of novices. These texts subtly indicate the need for women to be in contact with other women and to transmit the wisdom learned between them. Women were generally relegated from the official education and training system, but, at the same time, society expected them to know how to behave at home, maintain the Christian virtues and comply with precepts and dogmas. For this reason, women created teaching communities and were part of influential circles with the goal of passing down what they have learned to other women who come after them. We know that religious and spiritual writings are often created for internal circulation, for a “sister to sister” recommendation inside and outside the cloister. Furthermore, sometimes they come to

defend their greater capacity for mutual understanding, as Ana de Jesús expressed in one of her letters: “[...] because outside of it [the convent] they cannot they see better what is convenient for each subject than that who treats them and always keeps them in mind” (Atienza, 2019: 8-9). In the letter written to María de San Jerónimo, Ana would defend that the prelates were not the most suitable to know what was convenient for the conventual communities, but their own superiors (prioresses and abbesses) who were the ones who knew them best and with whom they lived. It was impossible for a prelate from the outside to know better what was appropriate in terms of government and community management, than their own abbesses. The problem of conventual authority was also widely reflected in the conflict between the nuns in Brussels, who fought to impose their spiritual preferences and maintain their freedom.

In England, Margaret Vernon demonstrates her commitment to help and support her sisters in the community when she decides to ensure a future for them in the context of Malling's imminent dissolution. She proposes in a letter to Cromwell to sell some properties to pay her nuns and obtain their livelihood or even if this is not possible, indicates the amount of the pension that should be given to them. This initiative shows some concern for her future and that of her sisters, since she clearly does not trust the promptness and efficiency of the government to pay their pensions. Similarly, Katherine Bulkeley in her letters to Cromwell complaining about different reasons and making requests during the dissolution, always speaks on behalf of herself and her sisters⁵⁸¹, that is, on behalf of her entire community made up of women.

As Claire Walker (2008) argues, the English nuns of the early 17th century (after the dissolution), shared a collective duty to pray and work for the conversion, or at least Catholic tolerance in England, which led them to build bonds of sisterhood and community amongst themselves (p. 74). Although it has been proven that the union was not immutable and depended on many factors (see the internal problems that arose in Brussels), it is true that, at one time or another, they all come together for a common purpose, and they support and respect each other.

⁵⁸¹ Some examples are: “both my poor sisters and I most heartily beseech you [...]” (Erler, 2013: 151); “here doth threaten me and my sisters” (Erler, 2013: 153); “he begins to entreat me and to inveigle my sisters” (Erler, 2013: 153) or “[...] was here ready to suppress this poor house against my will and all my sisters” (Erler, 2013: 154).

All these relationships reflect the existing bonds of recognizable sisterhood between women for women and by women. That is, the search for recognition and support in each other. These links can be distinguished and recorded through the scenarios described (sometimes claimed) in the texts. For example, the best situation of the prioresses and abbesses to understand and judge their companions; their solidarity given the lack of understanding with their imposed confessors and the need for freedom to choose them; the recognition of knowing how to practise religious spirituality better than some men; finding solace in the understanding of their friends; the exchange of advice and recommendations for the daily or spiritual life which revolve around feminine matters; or the creation and maintenance of female connections and contact networks from inside and outside the convent.

Additionally, women such as Luisa de Carvajal, Francisca de los Apóstoles and Mary Ward surrounded themselves with groups of other women who supported their ideas of marked renewing tendencies. These women accompanied and supported them in their various purposes, creating small communities that were not governed by any already existing order or rule. The need to collaborate in the defence of the Church within that consideration of what Weber described as “state-of-emergency feminism” (Weber 2005 and 2013) is reflected in the initiative of Catholic expansion, either through the foundations of the different orders in Spain and Europe or the creation of particular and renewed groups.

Although affirming the existence of purely feminist conducts in this period is certainly anachronistic⁵⁸², we cannot deny the gradual emergence of behaviours that tended towards gender solidarity and that began with these bonds of solidarity between women to protect and help each other and resist. Mutual support somehow empowered some women to pursue or, at least, vindicate their ideas, either through action or through writing, often walking on the margins of what was correct and what was permitted.

⁵⁸² Despite finding throughout history some examples of women who exhibited certain traits or attitudes of a feminist tendency in their lives and writings, protesting against the prevailing misogyny in their society, it is usually considered that the feminist movement as such, consisting of the collective consciousness of the search for equality between men and women, would arise from the ideas cultivated since the Enlightenment and developed later. Therefore, it is a concept rather applied to the movements of the 19th and 20th centuries and linked to the activist movements demanding social changes. As Pérez Garzón (2011) would say, in the period from 1776 to 1848 “the processes that fostered the birth of feminism were developed: the Enlightenment, the liberal revolutions, the takeoff of capitalism and the emergence of socialism” (p. 36).

To conclude, we can consider an illustrative quote from a Mary Ward's speech to her sisters in 1617, in which her discernment is denoted when she argues that, if society –men– did not make them believe that they could not, they could and were capable of doing great things:

I would to God that all men would understand this verity that women, if they will, may be perfect, and if they would not make us believe we can do nothing, and we are but women, we might do great matters.

(Harris, 2010: 234)

9. BIBLIOGRAFÍA

9.1. Fuentes archivísticas

BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA

BNE. Mss/ 7999. Mariana de Jesús. (entre 1601 y 1801) *Vida de la venerable Madre Mariana de Jesús religiosa de la primera Regla de Santa Clara en el Convento de las Descalzas franciscas de San Antonio de la ciudad de Trujillo.*

ARCHIVO DE LA CORONA DE ARAGÓN

ACA, Cancillería, Registros, NÚM.4296. *Felipe I el Prudente. Diversorum 1. Fol. 160-161.*

ACA, Consejo de Aragón, Legajo 0265, nº 029: *Consulta sobre la merced de 150 ducados que solicita fray Antonio Camós para su madre y familia.*

ACA, DIVERSOS, Sentmenat, Prov-0,324. *Correspondencia de Juana Gassol, por matrimonio Bardají Bardaixí, a su hermano Joan.*

ARCHIVO HISTÓRICO NACIONAL

AHN. OM-CABALLEROS_SANTIAGO, Exp.1434. *Camós y Requesens, Francisco de.*

AHN. *Tribunal de la Inquisición de Toledo: legajo 113, expediente 05.*

ARCHIVO DEL REINO DE VALENCIA

ARV. Clero, caja 752, nº 224. *Autos de ejecución del testamento de doña Beatriz de Requesans y de Rojas, a favor del convento. Fecha de 13 de septiembre de 1560, Valencia.*

ARV. Clero, caja 740, nº 52, 54. *Listas de nombres de religiosas.*

ARCHIVO HISTÓRICO DE PROTOCOLOS DE BARCELONA

AHPB, notario Jeroni Mollet, 342/44. *Testamento de Isabel de Requesens*.

AHPB, notario Francesc Pedralbes, 426/164, s/p. *Testamento de Eleonor Fivaller*.

AHPB, notario Joan Sala, 452/102. *Testamento de Perot Amat*.

WESTMINSTER DIOCESAN ARCHIVES

WDA. A Series. Volumen 6, nº 100: *Another narrative of Lady Bapthorpe now professed Religiouse of St. Augustine's Order in St. Monica's of Louvain*.

ARCHIVO NACIONAL DE CATALUÑA

Cartas del Archivo del Palau-Requesens:

- ANC. Fondo núm.: 960 / UI núm.: 41 – Cod.: UC-321. “Correspondència entre Violant de Camós i de Requesens, monja, i Joana de Cardona i Roís de Liori, abadessa del monestir de la Concepció, a Xàtiva”.
- ANC. Fondo núm.: 960 / UI núm.: 44 - Cod.: UC-359. “Correspondència enviada per Violant de Camós i de Requesens, monja”.
- ANC. Fondo núm.: 960 / UI núm.: 47/ Cod.: UC-414. “Correspondència entre Violant de Camós i Requesens, monja, i Estefanía de Requesens Roís de Liori”.
- ANC. Fondo núm.: 960 / UI núm.: 38 / Cod.: UC-282. “Correspondència creuada entre Joana de Cardona i Roís de Liori, abadessa del monestir de la Concepció, a Xàtiva, i Hipòlita Roís de Liori i de Montcada, comtessa de Palamós.”
- ANC. Fondo núm.: 960 / UI núm.: 48 / Cod.: UC-427. “Cartes enviades per Joana de Cardona i Roís de Liori, abadessa del monestir de la Concepció, a Xàtiva, a Estefania de Requesens Roís de Liori”.
- ANC. Fondo núm.: 960 / UI núm.: 36 / Cod.: UC-260. “Cuestión de la monja Camós (Para la reforma?) Convento de Jerusalem”.
- ANC. Fondo núm.: 960 / UI núm.: 41 / Cod.: UC-320. “Correspondència entre Violant de Camós i de Requesens, monja, i Joana de Cardona i Roís de Liori, abadessa del monestir de la Concepció, a Xàtiva”.

- ANC. Fondo núm.: 960 / UI núm.: 38 / Cod.: UC-278. “Correspondència enviada i rebuda per Hipòlita Roís de Liori i de Montcada comtessa de Palamós”.

ANC. Fondo núm.: 960 / UI núm.: 117/ Cod.: UC 1125. *Memorial del pleito de Beatriz de Requesens contra las monjas del monasterio de Santa Catalina de Siena.*

ANC. Fondo núm. 960/ T-698. *Testamento de Lluís de Requesens i Soler.*

BRITISH LIBRARY

BL. MS Cotton Cleopatra E/IV f.71. *Carta de Margaret Vernon a Thomas Cromwell.*

BL. MS Cotton Cleopatra E/IV f.271. *Carta de Katherine Bulkeley a Thomas Cromwell.*

BL. Add MS 33588, f. 56: *Original Papers and correspondence relating to the family of Berkeley, Barons Berkeley y Archief van het aartsbisdom Mechelen, Mechelen, Belgium, Doos 1, Map 2, unfoliated.*

Bl. Add. MS 18393. *A true relation of ye origen and progress of ye Troubles which happened amongst the English Nunns of St. Bennit's Order in the monasterye of our B. Ladye St. Marye, in the towne of Brussells.*

Bl. Add. MS 18394. *Recent Transcript of: “A True Relation of ye origen and progress of ye Troubles which happened amongst the English Nunns of St. Bennit's Order in the monasterye of our B. Ladye St. Marye, in the towne of Brussells”, 1632.*

BL. Egerton MS 2714 fol.194-195, 300. *Meryell Littleton, widow of John Littleton, of Frankley, county Worcestershire: Letters to her aunt, Lady Knyvett: 1602-1608.*

BL. Egerton MS 2715, fol. 93, 96, 101, 114, 129, 204. *Meryell Littleton, widow of John Littleton, of Frankley, county Worcestershire: Letters to her aunt, Lady Knyvett: 1602-1608.*

BL. MS Harley 4275. *Innocency justified and Insolency repressed or A round yet modest answere to an immodest and slaunderous libel, bearing this title: A brief and sincere Relation of the beginnings, grounds, and issues of the late Controversy betwixt the Lady Mary Percy Abbess and her Religious.*

NATIONAL ARCHIVES

Cartas de Margaret Vernon:

- NA SP 1/55 f. 138; SP 1/65 f.36; SP 1/55 f.139; SP 1/65 f. 37; SP 1/65 f.38; SP 1/55 f. 137; SP 1/65 f.35; SP 1/65 f.42; SP 1/65 f.39; SP 1/65 f.43; SP 1/65 f.44; SP 1/142 f.146; SP 1/89 f.65; SP 1/118 f.244; SP 1/131 f.27; SP 1/131 f. 127; SP 1/131 f.191; SP 1/133 f.186; SP 1/138 f.43; SP 1/138 f.44; SP 1/240 f.277; SP 1/129 f.183; SP 1/129 f.184; SP 1/130 f.1; SP 1/242 f.64.

Cartas de Katherine Bulkeley a Thomas Cromwell:

- NA SP 1/107 f.1; SP 1/129 f.171; SP 1/130 f.33; SP 1/133 f.200; SP 1/139 f.154.

Cartas de Elizabeth Cressener:

- NA SP 1/88 f.63; SP 1/112 f.210; SP 1/112 f.211

Cartas de Mary Percy:

- NA SP 77/19/228; SP/77/27/195

9.2. Fuentes bibliográficas

Abad, Camilo M.^a, (1966), *Una misionera española en la Inglaterra del siglo XVII. Doña Luisa de Carvajal y Mendoza (1566-1614)*. Comillas: Universidad Pontificia.

Abadía Quintero, Carolina, (2017), “Entre embajadores, cartas y papas. La correspondencia española desde Italia y las informaciones tridentinas, siglo XVI” en *Relaciones: Estudios de historia y sociedad*, vol. 38, núm. 152, (Ejemplar dedicado a: Antropología, memoria e historia), pp. 11-33.

Ahlgren, Gillian T. W., (2000), “Francisca de los Apóstoles. La voz de una visionaria a favor de la Reforma, en el Toledo del siglo XVI”, en M. E. Giles (ed.), *Mujeres en la Inquisición. La persecución del Santo Oficio en España y el Nuevo Mundo*, Barcelona, Martínez Roca, págs. 149-166.

Ahumada Batlle, Eulàlia de, (2001), “L’epistolari d’Hipòlita Roís de Liori, comtessa de Palamós (Arxiu del Palau, s. XVI)”, *Caplletra* 31, pp. 25-40.

- (2003a), *Epistolaris d'Hipòlita Roís de Liori i d'Estefania de Requesens (segle XVI)*, València: Universitat de València.
- (2003b), “Correspondència privada: la historia entre línies. Presentació a la Reial Acadèmia de Bones Lletres el dia 11 de desembre del 2003, del llibre *Epistolaris d'Hipòlita Roís de Liori i d'Estefania de Requesens (s. XVI)*, edició a cura d'Eulàlia de Ahumada Batlle”, Universitat de València.
- (2004), *Hipòlita Roís de Liori (ca. 1479-1546)*, Madrid: Ediciones del Orto.
- (2009), “Les senyores feudals com a hisendades i gestores del patrimoni” en *Manuscrits*, 27, pp. 101-111.
- (2011), “Biografías femeninas Historias de vida dentro de las comunidades religiosas (s. XVII), en *Itinerantes. Revista de Historia y Religión*, 1, pp. 41-55.
- (2011), “La carta privada a l'època moderna: un epistolari conventual femení inèdit” en *Manuscrits: Revista d'història moderna*, núm. 29 (pp. 51-64).
- (2013a), “Teresa Rajadell i la Companyia de Jesús: una història oblidada del monestir de Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona (s. XVI)” en Garí, Blanca (ed.) *Redes femeninas: de promoción espiritual en los reinos peninsulares (s. XIII-XVI)*, Viella. Pp. 235-249.
- (2013b), “Hipólita de Jesús. Biografía y bibliografía” en Alabrús, R.M. (ed.) *La vida cotidiana y la sociabilidad de los dominicos*, Sant Cugat: ed. Arpegio.
- (2022), *Quatre dones del setze*, Montellà: Medusa Books.

Alabrús Iglesias, Rosa María, (ed.) (2013), *La vida cotidiana y la sociabilidad de los dominicos*, Sant Cugat: ed. Arpegio.

- (2015), “La espiritualidad de Hipólita de Rocabertí y la construcción de su imagen en el siglo XVII” en *Hispania Sacra* LXVII.
- (2017), “Los confesores y los relatos autobiográficos de monjas en la transición del siglo XVI al siglo XVII: Hipólita de Rocabertí y Ana Domenge” en *Pedralbes*, 37.
- (2018a), “El sufrimiento de la violencia doméstica y el convento como espacio de libertad: el caso de sor Ángela Serafina” en *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, núm. 36, pp. 410.
- (2018b), “Religiosas visionarias y supersticiosas ante la Inquisición de Barcelona (1575-1680)”, en Boeglin, M., (coord.) *Dossier thématique: La fabrique de l'hérésie. L'hérétique et ses représentations à l'époque moderne: Espagne, Portugal,*

Amérique (XVIe-XVIIe s.), Cahiers d'études des cultures ibériques et latino-américaines – CECIL, núm. 4, pp. 151-166.

- (2018c), “La reforma hacia adentro y hacia afuera. Experiencias de religiosidad femenina en la frontera confesional (1560-1630)” en *Historia Social*, núm. 91, pp. 89-104.
- (2019), *Razones y emociones femeninas: Hipólita de Rocabertí y las monjas catalanas del Barroco*, Madrid: Cátedra.
- (2020), “Ángela Serafina y su hija Bárbara. Dos monjas capuchinas en la Barcelona postridentina” en Alabrús Iglesias, R.M.; Beltrán Moya, J.L.; Burgos Rincón, F.J.; Hernández, B.; Moreno, D; Peña, M. (coord.) *Pasados y presente: estudios para el profesor Ricardo García Cárcel*, pp. 559-568.

Albacete i Gascón, Antoni; Güell i Baró, Margarida (2014), “Santa Maria de Valldonzella: un monestir sense memòria pròpia. Les destruccions de l'arxiu i les noves troballes documentals necessàries per conèixer la història de la comunitat” en *Paratge*, Núm. 27, pp. 45-58.

Aldea Hernández, Ángela, (2004) “El Real Monasterio de las monjas Clarisas de la Puridad de Valencia” en Campos y Fernández de Sevilla, Francisco (coord.) *La clausura femenina en España: actas del simposium: 1/4-IX-2004*, vol. 2, Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, pp. 1103-1126.

Almeida Cabrejas, Belén, (2017), “Mujeres que escriben y sistema(s) gráfico(s) en el siglo XVI acercamiento desde un corpus de cartas” en Almeida Cabrejas, B.; Díaz Moreno, M.^a del R.; Fernández López, M.^a C. (eds.) “*Cansada tendré a vuestra excelencia con tan larga carta*”: estudios sobre el aprendizaje y práctica de la escritura por mujeres en el ámbito hispánico (1500-1900), ed. Axac pp. 9-53.

Alonso-Cortés, Blanca, (1944), *Dos monjas vallisoletanas poetisas*. Tesis doctoral. Valladolid: Imprenta castellana.

Amelang, James S. (1990), “Los usos de la autobiografía: monjas y beatas en la Cataluña moderna” en Amelang, J.S y Nash, M. (ed. lit.) *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, págs. 191-214.

- (1993), “La autobiografía en la España Moderna”, *Historia 16*, núm. 209, p. 96-105.
- (2002) “Popular autobiography in Early Modern Europe: many questions, a few answers” en *Memoria y Civilización*, 5, pp. 101-118.

- (2003), *El vuelo de Ícaro. La autobiografía popular en la Europa Moderna*, Madrid, Siglo Veintiuno.
 - (2005a), “Autobiografías femeninas”, Ríos Lloret, R.E. (coord.) *Historia de las mujeres en España y en América Latina*, vol. 2 El Mundo Moderno, Madrid, Cátedra, p. 155-168.
 - (2005b), “Comparando la escritura autobiográfica en España e Inglaterra durante la Edad Moderna. ¿Qué se debe hacer?” en Davis, C., (coord.) *El otro, el mismo: biografía y autobiografía en Europa (siglos XVII-XX)*, Valencia: Universidad de Valencia, p. 63-72.
 - (2006), “La autobiografía moderna entre la historia y la literatura” en *Chronica Nova*, núm. 32, pp. 143-157.
 - (2011), “Los dilemas de la autobiografía popular” *Trocadero*, 1(16), 9-17.
- Amor López, Silvia, (2011), “Els manuals epistolars impresos a Catalunya (segles XVI, XVII i XVIII)” en *Manuscripts: Revista d’història moderna*, núm. 29 (pp. 65-84).
- (2012) “Las vías de análisis de la correspondencia: las cartas de los Aparici (siglo XVIII)” en Serrano Martín E. (coord.) *De la tierra al cielo: Líneas recientes de investigación en historia moderna*, Vol. 2, Zaragoza: Fundación Española de Historia Moderna, Institución Fernando el Católico. Pp. 1037-1054.
 - (2015), *La pràctica epistolar a Catalunya (1700-1850). Usos de la carta familiar*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona.
- Amorós, León (1960), “El Monasterio de Santa Clara de Gandía y la familia ducal de los Borjas” en *Archivo Ibero Americano. Revista trimestral de estudios históricos*. Año XX, segunda época, Núm. 80. pp. 441-486; 227-282; 399-458.
- Ana de San Bartolomé, (1969). *Autobiografía*. Edición de Fortunato Antolín. Madrid: Editorial de Espiritualidad.
- Anastácio, Vanda, (2014), “Entre las rejas y sin profesar. (Reflexiones sobre algunos aspectos de la cultura femenina en el ámbito conventual)”, en Baranda N., y Marín Pina M.C. (coord.), *Letras en la Celda: cultura escrita de los conventos femeninos en la España Moderna*, Iberoamericana Vervuert. Pp. 89-98.
- Anne Bacon (2014), *The Letters of Lady Anne Bacon*. Editado por Gemma Allen. Camden Fifth Series, Volume 44, Cambridge: Cambridge University Press.

- Antón Pelayo, Javier (2008), “Los usos populares de la cultura escrita en el Antiguo Régimen”, en Mantecón Movellán, Tomás (ed.), *Bajtín y la historia de la cultura popular: cuarenta años de debate*, Santander, Universidad de Cantabria, pp. 71-96.
- (2009), “Història de les mentalitats”. En: Simon Tarrés, Antoni (ed.), *Tendències de la historiografia catalana*, Valencia: Universitat de València, pp. 189-193.
 - (2013), *La correspondència epistolar de la família Burguès (1750-1850)*. Bellaterra: UAB.
 - (2019) “La teoría de la carta familiar (siglos XV-XIX)”, en *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 37, pp. 95-125.
- Antonio de Lorea (1679). *La venerable madre Hipólita de Jesús y Rocabertí, religiosa de la orden de n.p.s. Domingo en el monasterio de nuestra Señora de los Ángeles de la ciudad de Barcelona. Epítome de su prodigiosa vida, virtudes y admirables escritos, sacados de los procesos de su beatificación, y canonización, y otros instrumentos auténticos*. Valencia: Vicente Cabrera. Biblioteca Universitat Barcelona.
- Arblaster, Paul (1996-7), “The infanta and the English Benedictine nuns: Mary Percy's memories in 1634”, *Recusant History*, 23, pp. 508–27.
- (1999) “The Monastery of our lady of the Assumption in Brussels (1599-1794)”, en *English Benedictine History Symposium*, 17, pp. 54-77.
- Arboleda Goldaracena, J.C., (2010) “Contrarreforma y religiosidad popular en Andalucía. Cofradías y devoción mariana” en *Tiempos Modernos*, 20, revista electrónica.
- Arcuri, Andrea (2019a), “Confesionalización y disciplinamiento social: dos paradigmas para la Historia Moderna” en *Hispania Sacra*, LXXI, 113-129.
- (2019b), “La reforma en Inglaterra: Isabel y los 39 artículos de religión de la Iglesia Anglicana” en *Potestas*, núm. 15, pp. 57-68.
- Aresti, Nerea (2006) “Género e identidad en la sociedad del siglo XVII” en *Vasconia*, núm. 35, pp. 49-62.
- Atienza López, Ángela (2003), “La expansión del clero regular en Aragón durante la Edad Moderna. El proceso fundacional” en *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante. Iglesia y religiosidad*; núm. 21.
- (2007), “De beaterios a conventos. Nuevas perspectivas sobre el mundo de las beatas en la España Moderna” en *Historia Social*, núm. 57, pp. 145-168.
 - (2012a), “El mundo de las monjas y de los claustros femeninos en la Edad Moderna. Perspectivas recientes y algunos retos”, en E. Serrano Martín (coord.), *De la tierra*

- al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna (Ponencias). I Encuentro de Jóvenes Historiadores en Historia Moderna: 89-108. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.*
- (Ed.) (2012b), *Iglesia memorable: crónicas historias, escritos. A mayor gloria, siglos XVI-XVIII*. Madrid: Sílex.
 - (2013) “Autoridad y poder en los claustros femeninos de la Edad Moderna. Las prioras dominicas vistas desde los textos normativos y ceremoniales” en Alabrús, R.M. (ed.) *La vida cotidiana y la sociabilidad de los dominicos, Sant Cugat*: ed. Arpegio.
 - (2014a), “Fundaciones frustradas y efímeras en la España Moderna. Memoria de los conventos franciscanos que no pudieron ser” en *Cuadernos de Historia Moderna*, núm. 39 (pp. 189-209).
 - (2014b), “Las grietas de la clausura tridentina. Polémicas y limitaciones de las políticas de encerramiento de las monjas... Todavía con Felipe IV” en *Hispania*, vol. LXXIV, núm. 248 (pp. 807-834).
 - (2014c) “De reacciones, de tolerancias, de resistencias y de polémicas. Las «grietas» de la Contrarreforma y los límites del disciplinamiento social” en *Hispania*, vol. 74, núm. 248, pp. 651-660.
 - (2015), “En torno a Santa Teresa y su proyección. Historia y memoria en 2015” en *Hispania Sacra*, LXVII.
 - (ed.) (2018a), *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVII*, Madrid, Sílex Ediciones.
 - (2018b), “Los límites de la obediencia en el mundo conventual femenino de Edad Moderna: polémicas de clausura en la corona de Aragón, siglo XVII” en *Studia Historica. Historia Moderna*, vol. 40, núm. 1 (pp. 125-157).
 - (2018c), “Vidas particulares bajo reglas comunes en los conventos de monjas en la España Moderna” en Delli Quadri, R.M. y Mafrici, M.V. (eds.), *Storie connesse. Forme di vita quotidiana fra Spagna e Regno di Napoli (secoli XVI-XVIII)*, Guida Editori, Napoli, pp. 59-86.
 - (2019) “No pueden ellos ver mejor... Autonomía, autoridad y sororidad en el gobierno de los claustros femeninos en la Edad Moderna” en *ARENAL*, 26: 1; 5-34.
- Avenzoa, Gemma e Iglesias-Fonseca, Josep Antoni (2017) “Medbookweb. Una red temática multidisciplinar sobre el libro medieval: del manuscrito a la era de internet” en

- Marchant Rivera A. y Barco Cebrián L.C. (coord.), *Escritura y sociedad: El Clero*, Granada: Editorial Comares.
- Bada Elías, Joan, (2001), “La religiositat en la Contrareforma a la Corona d’Aragó en temps de Felip II (1563-1598)” en *Revista Catalana de Teologia*, vol. 26, num. 1.
- Baranda Leturio, Consolación, (2013), *Las cartas de Sor María Jesús de Ágreda a Fernando y Francisco de Borja: los manuscritos de las Descalzas Reales*, Valladolid, Universidad de Valladolid.
- Baranda Leturio, Nieves y Marín Pina, María Carmen, (2014) “El universo de la escritura conventual femenina: deslindes y perspectivas” en *Letras en la celda: cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*. Tiempo emulado. Historia de América y España; 32.
- Barbierato, Federico (2005), “Luterani, calvinisti e libertini. Dissidenza religiosa a Venezia nel secondo Seicento” en *Studi storici: rivista trimestrale dell’Istituto Gramsci*, Vol. 46, núm. 3, pp. 797-844.
- (2017), “¿Alguna vez habéis visto un alma?” Ateísmo popular y escepticismo religioso en Venecia durante la Edad Moderna” en *Erebea: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, núm. 7, pp. 179-193.
- Bataillon Marcel (1979) *Erasmus y España: estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. Fondo de Cultura Económica.
- Beer, Anna (2003), *My just desire: the life of Bess Raleigh, wife to Sir Walter*, New York: Ballantine Books.
- Beilin, Elaine V. (ed.) (1996), *The examinations of Anne Askew*, Oxford: Oxford University Press.
- Beltrán Larroya, Gabriel, (1990), *Carmelitas Descalzas de Cataluña y Baleares. Documentación histórica: 1588-1988* (Monumenta Historica Carmeli Teresiani, 10). Roma.
- Bigelow Merriman, Roger, (1902), *Life and letters of Thomas Cromwell* (2 vol.), Oxford: The Clarendon press.
- Blair, John y Golding, Brian (eds.) (1996), *The cloister and the world: essays in medieval history in honour of Barbara Harvey*, Oxford: Clarendon.
- Boeglin, Michel, (2016), “Religiosidad femenina y herejía: monjas y beatas “luteranas” ante la Inquisición de Sevilla en tiempos del Emperador” en *Scripta, Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna*, núm. 8, pp. 164-178.

- (2018) *Reforma y disidencia religiosa: la recepción de las doctrinas reformadas en la Península Ibérica en el siglo XVI*, Madrid: Casa de Velázquez.
- Boeglin, Michel, Fernández Terricabras, Ignasi y Kahn, David (coord.), (2018), *Reforma y disidencia religiosa. La recepción de las doctrinas reformadas en la Península Ibérica en el siglo XVI*, Madrid: Casa de Velázquez.
- Bono Guardiola, María José, (2003), “La educación religiosa de una mujer ilustrada” en *Revista de Historia Moderna Anales de la Universidad de Alicante*, núm. 21.
- Borja y Enríquez, Juan de (1894), *Sanctus Franciscus Borgia quartus Gandiae dux et Societatis Iesu praepositus generalis tertius*. Vol I.
- Botonaki, Effie, (1999), “Seventeenth-Century Englishwomen's Spiritual Diaries: Self-Examination, Covenanting, and Account Keeping” en *The Sixteenth Century Journal*, Vol. 30, Núm. 1, pp. 3-21.
- Bouza Álvarez, Fernando, (2005a), “Introducción: Escritura en cartas” en *Cuadernos de Historia Moderna Anejos: Cultura epistolar en la Alta Edad Moderna. Usos de la carta y de la correspondencia, entre el manuscrito y el impreso*. Anejo IV. Madrid, Publicaciones de la Universidad Complutense.
- (2005b), “Cultura epistolar en la alta Edad Moderna. Usos de la carta y de la correspondencia entre el manuscrito y el impreso”. *Cuadernos de Historia Moderna Anejos: Cultura epistolar en la Alta Edad Moderna. Usos de la carta y de la correspondencia, entre el manuscrito y el impreso*. Anejo IV. Madrid, Publicaciones de la Universidad Complutense.
- Bowden, Caroline, (2012), *English convents in exile, 1600-1800*, Vol. 1, 2 y 3. London: Pickering & Chatto.
- (2020), “Lived Religion in English Convents in Exile, 1600 - 1800: Accommodating the Ordinary and the Exceptional within the Rule”, *E-rea*. URL :<http://journals.openedition.org/erea/11123>.
- Boyle, Margaret E., (2009), “Inquisition and Epistolary Negotiation: Examining the Correspondence of Teresa de la Valle y Cerda” en *Letras femeninas*, Vol. 35, núm. 1, pp. 293-309.
- Braida, Lodovica, (2014), “Los libri di lettere en el siglo XVI. Un género editorial entre el disenso religioso y la difusión del “buen vulgar” en Castillo Gómez, Antonio y Sierra

- Blas, Verónica (dirs.) *Cinco siglos de cartas: historia y prácticas epistolares en las épocas moderna y contemporánea*, Universidad de Huelva.
- Bueno Valdivia, M.^a del Rosario (2015), *María de la Cruz O.C.D (1536-1638). Mujer, escritora y mística*. Tesis doctoral. Universidad de Sevilla: Sevilla.
- Burke, Peter (1978), *Popular Culture in Early Modern Europe*. London: Harper Torchbooks.
- (2006), *¿Qué es la Historia Cultural?*, Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
 - (2008) “Cuarenta años después: Bajtín y la cultura popular del Renacimiento” en Mantecón, Tomás A. (et al.) *Bajtín y la historia de la cultura popular: cuarenta años de debate*, Universidad de Cantabria.
- Cagnolati, Antonella, (2010), “Un debate sobre la identidad femenina en el renacimiento” en *Cuadernos Kóre*, núm. 3, págs. 10-17.
- (2016), *La costilla de Adán. Mujeres, educación y escritura en el Renacimiento*. Sevilla: Arcibel Editores.
 - (2017), “La conquista de la luz eterna. Huellas de subjetividad en las biografías espirituales femeninas (Inglaterra, siglos XVI-XVII)” en Martín Clavijo, Milagro (ed.), *Escrituras autobiográficas y canon literario*. Sevilla: Benilde Ediciones.
- Cahner, Max (1977) *Espistolari del Renaixement*, vol. 1 y 2. Valencia: Albatros Edicions.
- Calderón López, María Isabel, (2014) “«Un grande, y arcano misterio está aquí escondido»: religiosas entre las rejas del texto”, en Baranda N., y Marín Pina M.C. (coord.) *Letras en la Celda: cultura escrita de los conventos femeninos en la España Moderna*, Iberoamericana Vervuert. Pp. 309-323.
- Callado Estela, Emilio, (2013), “Mujeres, reforma y resistencia. Las dominicas valencianas de Santa María Magdalena en los siglos XVI y XVII” en Alabrús, R.M. (ed.) *La vida cotidiana y la sociabilidad de los dominicos*, Sant Cugat: ed. Arpegio.
- Cámara Maneiro, M.^a Ángeles de la (2019), *Estudio sobre la Vida de sor Mariana de Jesús* (Trabajo de Fin de Máster), Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid.
- Campana Carmona, Ramón de la (2016), “Las fiestas de la Virgen en el año litúrgico católico”, en Aranda Doncel, J.; Campa Carmona, R. de la (coord.) *Regina Mater Misericordiae: estudios históricos, artísticos y antropológicos de advocaciones marianas*, pp. 127-199.
- Campo del Pozo, Fernando (2011), “Convento de Santa María Magdalena de las Madres Agustinas de Medina del Campo (Valladolid)” en Campos y Fernández, F.J. (coord),

La clausura femenina en el Mundo Hispánico. Una fidelidad secular: Simposium (XIX Edición) San Lorenzo del Escorial. Vol. 1.

Canabal Rodríguez, Laura, (2019), “Reformas, acciones y planteamientos de rechazo a los superiores masculinos en beaterios y conventos de Toledo (siglos XV al XVII)” en *Vínculos de Historia*, núm. 8, pp. 249-276

Candau Chacón, M.^a Luisa, (2007), “Disciplinamiento católico e identidad de género. Mujeres, sensualidad y penitencia en la España Moderna” en *Manuscripts*, 25, pp. 211-237.

- (2018) “«Que no quería ser monja»: el rechazo a la vida conventual en la Sevilla Moderna” en Atienza López, Ángela (ed.), *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII*, Madrid: Sílex.
- (2020), *La religiosidad en la Edad Moderna*, Madrid: Editorial Síntesis.

Cantalamesa, Raniero (2003), *Come, Creator Spirit: Meditations on the Veni Creator*, Liturgical Press.

Carrafiello, Michael L. (1994), “English Catholicism and the Jesuit Mission of 1580-1581” en *The Historical Journal*, Vol. 37, núm. 4, pp. 761-774.

Carrasco Martínez, Adolfo, (1993), “Una aproximación a la documentación señorial: la Sección de Osuna del Archivo Histórico Nacional” en *Cuadernos de Historia Moderna*, núm. 14, pp. 265-276.

Carrera, Elena, (2007), “The emotions in Sixteenth-Century Spanish Spirituality” en *Journal of Religious History*, vol. 31, núm. 3.

- (2018) “El miedo intersubjetivo en la autobiografía de Teresa de Ávila” en *Studia histórica: Historia moderna*, 40, n. 2, pp. 63-111.

Carvajal y Mendoza, Luisa de, (1965), *Epistolario y Poesías*, ed. de C. M. Abad, Madrid, Biblioteca de Autores Españoles.

Carvajal y Mendoza, Luisa de, (1999) *Epistolario de Luisa de Carvajal y Mendoza*, Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes.

Castaño i García, Joan (2006), “El convent de monges clarisses d’Elx: aportacions documentals” en *Revista del Vinalopó*, 9, pp. 199-221.

Castillo Gómez, Antonio, (2002), “Del tratado a la práctica. La escritura epistolar en los siglos XVI y XVII” en Sáez Sánchez, Carlos y Castillo Gómez, Antonio (coord.) *Actas del VI Congreso Internacional de Historia de la Cultura Escrita*, Vol. 1, La

- correspondencia en la historia. Modelos y prácticas de escritura epistolar*, pp. 79-108.
- (2005), “«El mejor retrato de cada uno». La materialidad de la escritura epistolar en la sociedad hispana de los siglos XVI y XVII” en *Hispania*, LXV/3, núm. 221 (pp. 847-876).
 - (2011), “«Me alegraré que al recibo de ésta...». Cuatrocientos años de prácticas epistolares (siglos XVI al XIX)” en *Manuscripts: Revista d’història moderna*, n. 29 (pp. 19-50).
 - (2014a) “Carta de presentación”. en *Cartas-Lettres-Lettere. Discursos, prácticas y representaciones epistolares (siglos XIV-XX)* 1 ed. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá. vol 38, p. 13-17.
 - (2014b) “Sociedad y cultura epistolar en la historia (siglos XVI-XX)” en Castillo Gómez, Antonio y Sierra Blas, Verónica (dirs.), *Cinco siglos de cartas. Historia y prácticas epistolares en las épocas moderna y contemporánea*. Huelva: Universidad de Huelva, pp. 23-53.
 - (2014c), “Cartas desde el Convento. Modelos epistolares femeninos en la España de la Contrarreforma” en *Cuadernos de Historia Moderna*, Anejo XIII, 141-168
 - (ed.) (2015), *Culturas del escrito en el mundo occidental. Del Renacimiento a la contemporaneidad*. Madrid: Casa de Velázquez.
 - (2016), “El mensaje escrito: la carta como medio de comunicación a lo largo de la historia”. *XXI siglos de comunicación en España*. Madrid: Sociedad Estatal de Correos y Telégrafos. p. 13-29.
 - (2016) *Dalle carte ai muri. Scrittura e società nella Spagna della prima età moderna*. 1ª ed. Roma (Italia): Carocci editore. Colección Studi Storici.
 - (2019) “Aprendizaje, arte y prácticas epistolares en España durante la temprana Edad Moderna” en Galende Díaz, Juan Carlos (dir.): *Epistolarios de ayer. Diplomática de hoy*, Guadalajara, Asociación de Amigos del Archivo Histórico Provincial de Guadalajara, pp. 133-166.
 - (2019) “Escribir con visos de verdad. Una mirada a la escritura autobiográfica en los Siglos de Oro” en Andrés F. Hernández M. y Martínez, S. (eds.) *Mirando desde el Puente. Estudios en homenaje al profesor James S. Amelang*, Madrid: UAM ediciones, pp. 57-70.

- Castillo Gómez, Antonio y Sierra Blas, Verónica (dirs.) (2014) *Cinco siglos de cartas: historia y prácticas epistolares en las épocas moderna y contemporánea*, Huelva, Universidad de Huelva.
- Catecismo Romano promulgado por el Concilio de Trento*. Comentado y anotado por el R.P. Alfonso M.^a Gubianas, O.S.B. (1926) Barcelona: Editorial Litúrgica Española.
- Cecilia del Nacimiento (1971), *Obras Completas de la Madre Cecilia del Nacimiento*, edición de Díaz Cerón, José M. Madrid: Editorial de Espiritualidad
- Chartier, Roger (ed.) (1997) *Correspondence: Models of Letter-Writing from the Middle Ages to the Nineteenth Century*. Cambridge: Polity Press.
- Chicharro Crespo, Eelena, (2013), “La correspondencia familiar en el ámbito conventual femenino: cartas de María de Jesús de Ágreda a la Duquesa de Alburquerque” en *VS 20*, pp. 191-213.
- Christian Jr., William A. (2009), “Llanto religioso provocado en España en la Edad Moderna” en Tausiet, María y Amelang, James (eds.) *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Madrid: Abada Editores.
- Clifford, Arthur, (ed.) (1815), *Tixall Letters; or the Correspondence of the Aston Family and their Friend*, 2 vols., London and Edinburgh.
- Clifford, David J.H. (ed.) (2003), *The Diaries of Lady Anne Clifford*, Sutton Publishing.
- Cohen Imach, Victoria (2004a), “Escribir desde el claustro. Cartas personales de monjas” en *Telar: Revista del Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos*, núm. 1, págs. 38-51.
- (2004b), *Redes de papel. Epístolas conventuales*. San Miguel de Tucumán: Instituto Interdisciplinario de Estudios Latinoamericanos, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán
 - (2006), “Con él a solas. Las cartas de santa Teresa de Jesús a Jerónimo Gracián” en *Anclajes*, vol. 10, núm. 10, págs. 73-94.
- Coles, Kim (2008), *Religion, Reform, and Women's Writing*. Cambridge University Press.
- Contel Barea, Concepción (1994), “Fondos nobiliarios en el Archivo Histórico Nacional” en *Cuadernos de Historia Moderna*, núm. 15, pp. 397-413.
- Cooke, Kathleen, (1996), “The English Nuns and the Dissolution” en Blair, John y Golding, Brian (eds.) *The cloister and the world: essays in medieval history in honour of Barbara Harvey*, Oxford: Clarendon.

- Cortés Peña, Antonio Luis (2013), *Historia del cristianismo III - El mundo moderno (Estructuras y Procesos. Religión)*. Editorial Trotta, S.A.
- Cortés Sempere, María del Carmen (2016), *Las clarisas capuchinas en la Alicante de Época Moderna: clausura y sociedad*. Tesis doctoral. Universidad de Alicante.
- Cortijo Ocaña, Antonio y Cortijo Ocaña, Adelaida (2003), “Vida de la madre Catalina de Cardona por fray Juan de la Miseria. Un texto hagiográfico desconocido del siglo XVI (Bancroft Library, UCB, Fernán Núñez Collection, vol. 143) en *Dicenda. Cuadernos de Filología Hispánica*, 21, pp. 21-34
- Couchman, Jane y Crabb, Ann (eds.). (2005), *Women's Letters across Europe, 1400 – 1700*, Aldershot: Ashgate.
- Coverdale, Miles y Bickersteth, Edward (1837), *The Letters of the Martyrs : collected and published in 1564*, London : J.F. Shaw.
- Crespo García, Nayeli M. (2018), “La vida de la venerable María de Jesús Tomellín”, en *Etudes romanes de Brno*, N.º 2, págs. 125-136.
- Cruikshank, Dan (2016), *Spitafields: The History of a Nation in a Handful of Streets*, Random House Books.
- Cruz Herranz, Luis Miguel de la (2016), “El archivo monástico. Entre la gestión de su administración y la gestión de su memoria histórica” en Baldaquí Escandell, Ramon (ed.). *Lugares de escritura: el monasterio*. Alicante: Publicacions de la Universitat d'Alacant, pp. 177-230.
- Cruz Medina, Vanesa de (2003), “Manos que escriben cartas: Ana de Dietrichstein y el género epistolar en el siglo XVI” en *Litterae: cuadernos sobre cultura escrita*. p. 161-185.
- (2005a), “Missivas mensageras: la carta de la Edad Moderna en la historiografía española” en *Revista de historiografía (RevHisto)*, núm. 3, pp. 48-54.
 - (2005b), “«Y porque sale la Reyna a senar acabo, que es mi semana de serbir»: La vida en Palacio de la reina Ana, las infantas Isabel Clara Eugenia y Catalina Micaela en las cartas de Ana de Dietrichstein” en López Cerdón, M.^a. Victoria y Franco Rubio, Gloria A. (coords.). *La reina Isabel y las reinas de España: realidad, modelos e imagen historiográfica*. Madrid: Fundación Española de Historia Moderna, pp. 427-445.

- Cruz, Anne J. (1994), "Luisa de Carvajal y Mendoza y su conexión jesuita" en Villegas, J. (coord.) *Actas XI Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. Irvine 92. Vol. 2. Pp. 97-104.
- (2014), "Las relaciones entre las mujeres religiosas y sus patrocinadoras: confluencias e influencias", en Baranda N., y Marín Pina M.C. (coord.) *Letras en la Celda: cultura escrita de los conventos femeninos en la España Moderna*, Iberoamericana Vervuert. Pp. 133-146.
 - (2019), "Woman writers of Early Modern Spain: a feminist overview" en *Caplletra*, 67, p. 129-143.
- Curbet Soler, Joan (2010), "Identitat i veu femenines en "A true relation of their sufferings" (Relació verídica dels seus patiments, 1662) de les quàqueres Katharine Evans i Sarah Cheevers" en *Manuscripts: Revista d'història moderna*, núm. 28, pp. 243-260.
- (2012), "La espiritualidad afectiva: el ejemplo de Isabel de Villena" en *Medievalia*, núm. 15, pp. 23-27.
- Da Costa, Alexandra, (2010), "The King's great matter: writing under censure at Syon Abbey 1532-1534" en *The Review of English Studies*, New Series, vol. 62, núm. 253.
- Dalrymple, Roger, (2001), "Reaction, Consolation and Redress in the Letters of the Paston Women" en Daybell, J. (ed), *Early Modern Women's Letter-Writing, 1450-1700*, Palgrave Macmillan, pp. 16-28.
- Davis, Nathalie Z. (1999), *Mujeres de los márgenes, tres vidas del siglo XVII*, Madrid, Cátedra
- (2002), "The History of women and gender (1970-2003): achievements and the challenges ahead" en *Pedralbes: Revista d'història moderna*, núm. 22, pp. 15-28.
- Daybell, James, (1999a) "Women's Letters and Letter-Writing in England, 1540 – 1603: An Introduction to the Issues of Authorship and Construction" en *Shakespeare Studies* 27, pp. 161 –86.
- (1999b) *Women's Letter and Letter-Writing in England, 1540-1603*. Tesis doctoral. Universidad de Reading.
 - (ed.) (2001), *Early Modern Women's Letter Writing, 1450-1700*, Palgrave Macmillan UK.
 - (2005), "Recent Studies in Sixteenth-Century Letters" en *English Literary Renaissance*, vol. 35, núm. 2, pp. 331–362.
 - (2006), *Women Letter-Writers in Tudor England*, Oxford: Oxford University Press.

- (2009) "Letters" en Lunger Knoppers, Laura (ed.), *The Cambridge Companion to Early Modern Women's Writing*; Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 181-193.
 - (2012), *The material letter in early modern England: manuscript letters and the culture and practices of letter-writing, 1512-1635*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Daybell, James y Gordon, Andrew (eds.) (2016a), *Cultures of correspondence in Early Modern Britain*, Philadelphia, Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Daybell, James y Gordon, Andrew (eds.) (2016b), *Women and epistolary agency in early modern culture, 1450-1690*, London: Routledge.
- Dedieu, Jean Pierre, (1999), "La inquisición en el reinado de Felipe II" en *Chronica Nova*, 26, pp. 79-110.
- Dekker, Rudolf, (2002) "Jacques Presser's Heritage: Egodocuments in the Study of History" en *Memoria y Civilización*, 5, pp. 13-37.
- Delumeau, Jean (1973), *El catolicismo de Lutero a Voltaire*. Barcelona: Ed. Nueva Clío.
- (1978), *La peur en occident : XIVE -XVIIIe siècles, une cité assiégée*, París: Fayard.
- Diego Rodríguez, Natividad de (2000) "Los archivos españoles de la Iglesia Católica" en *Cuadernos de historia moderna*, núm. 25, Universidad Complutense. Pp. 339-374
- Díez Rastrilla, Jesús (ed.), (2014), *Madre Mariana de San José, Obras completas; revisión, introducción y notas de Jesús Díez Rastrilla*, Madrid: Biblioteca Autores Cristianos.
- Dirmeier, Ursula, (ed.) (2007), *Mary Ward und ihre Gründung: die Quellentexte bis 1645*, Münster: Aschendorff.
- Dodd, Charles (1839), *Dodd's Church History of England. From the commencement of the sixteenth century to the Revolution in 1688 with notes, additions and a Continuation by The Rev. M. A. Tierney, FSA. VOL. II*, London: C. Dolman.
- Doll Castillo, Darcie, (2002), "La carta privada como práctica discursiva. Algunos rasgos característicos" en *Revista Signos*, vol.35 núm. 51-52, Valparaíso.
- Donahue, Darcy (2009), "Writing reform. Gender, self and religious history in early modern Spain", en *Letras femeninas*, vol. 35, núm. 1, pp. 275-292.
- Dowd, M.M., Eckerle, J.A. (2010) "Recent Studies in Early Modern English life writing" en *English Literary Renaissance*, vol. 40, núm. 1, pp. 132-162.
- Dowd, Michele M., Eckerle, Julie A. (2007), *Genre and women's life writing in early modern England*, Aldershot, England; Burlington, VT: Ashgate.

- Dreyer, John L.E. (1922), “Flamsteed’s letters to Richard Towneley” en *The Observatory*, vol. 45, p. 280-294.
- Dunan-Page, Anne y Prunier, Clotilde, (2013), *Debating the faith: religion and letter writing in Great Britain, 1550-1800*. Dordrecht; Springer.
- Dunkin, John, (1844), *The History and Antiquities of Dartford: With Topographical Notices of the Neighbourhood*, Londres: John Russell Smith, Old Compton Street, Soho Square
- Duverger, M. (1981), *Métodos de las ciencias sociales*. Ed. Ariel.
- Egido, Aurora (1995), “Los manuales de escribientes desde el Siglo de Oro. Apuntes para la teoría de la escritura” en *Bulletin Hispanique*, t. 97, núm. 1, pp. 67-94;
- Egido López, Teófanos (2010), *Las Reformas Protestantes*, Madrid: Síntesis.
- (2015), “Santa Teresa y sus cartas, historia de los sentimientos” *Hispania sacra*, 67(136) pp. 401-42.
 - (2017) “La recepción de Lutero. Imagen e imágenes” en *Anales Valentinus: Nueva Serie*, Año 4, núm. 7, (Ejemplar dedicado a: Lutero), pp. 7-30.
- El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento*, Traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala. Madrid: Imprenta Real. 1785. Sesión XXV, cap. XVIII.
- Ellis, Henry, (1824-1827), *Original letters, illustrative of English History; including numerous royal letters, from Autographs in the British Museum, the State Paper Office, and one or two other collections*, vols. 1, 2 y 3. Londres: Richard Bentley.
- Emidio Campi (2001), “Nascita e sviluppi del protestantesimo (secoli XVI-XVIII)”, en Giovanni Filoramo, Daniele Menozzi, (eds.): *Storia del cristianesimo. L’età moderna, Laterza*, Roma-Bari.
- Epistolae Mixtae, ex variis Europae locis ab anno 1537 ad 1556 scriptae* (5 vol.) (1898-1901). Madrid, vol. II.
- Erler Mary C., (2016), *Reading and Writing During the Dissolution: Monks, Friars, and Nuns 1530-1558*, New York: Fordham University.
- Escartí, Josep V. (2010), “Notícia sobre la literatura memorialística al País Valencià, del segle XIV al XIX” en *Manuscripts: Revista d’història moderna* núm. 28 (pp. 181-205).
- Escribano Hernández, Julio, (2015), “Santa Teresa de Jesús, una mujer en sus cartas”, en *Cuadernos para investigación de la literatura hispánica*, núm. 41, pp. 111-140.

- Estivill Rius, A., (2008), “Los fondos y las colecciones de archivo en las bibliotecas: modelos para su control y acceso” en *Bid. Textos universitaris de biblioteconomia y documentació*, núm. 21.
- Evangelisti, Silvia (2007), *Nuns: A History of Convent Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Everett Green, Mary A. (1846), *Letters of royal and illustrious ladies of Great Britain: from the commencement of twelfth century to the close of the Reign of Queen Mary*. Vols. 1, 2 y 3. Londres: Henry Colburn.
- Farfan Navarro, M.^a Cruz, (1990), *Real Monasterio y Convento de la Puridad: Catálogo de los fondos existentes en el Archivo el Reino de Valencia*; Editorial: Generalitat Valenciana, Valencia.
- Feliu de la Peña i Farell, Narcís (1709), *Anales de Cataluña y epilogo breve de los progressos y famosos hechos de la nación catalana: de sus santos, reliquias, conventos y singulares grandezas, y de los más señalados y eminentes varones que en santidad, armas y letras han florecido desde la primera población de España año del mundo 1788 antes del nacimiento de Christo 2174 y del diluvio 143 hasta el presente de 1709*. Tomo III. Libro XIX.
- Fernandez Alcaide, M. (2003), “Análisis argumentativo de cartas privadas del siglo XVI” en *Philologia Hispalensis*, vol. 17, núm.1 (pp. 113-119).
- Fernández Terricabras, Ignasi (2000). *Felipe II y el clero secular. La aplicación del Concilio de Trento*. Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Carlos V y Felipe II.
- (2007) “Éxitos y fracasos de la Reforma católica. Francia y España (siglos XVI-XVII)” en *Manuscrits: revista d'història moderna*; Núm. 25: Confessionalització i disciplinament social a l'Europa catòlica (segles XVI-XVIII); pp. 129-156.
- Fernández Trabal, Josep (2009) “Els arxius personals i patrimonials” en *Dovella*, núm. 99, pp. 19-24.
- Ferrús Antón, Beatriz (2004), *Discursos cautivos: convento, vida, escritura*, València, Universitat de València.
- Finestrat, Aitana (2021), “Jugando a ser mujer. Mujeres religiosas a través de sus cartas después de Trento” en Jesús Paniagua, Dario Testi y Concepción Amerlinck (eds.) *Hortus Conclusus. El monacato femenino en el mundo ibérico*. León: Instituto de Humanismo y Tradición Clásica, pp. 33-54.

- (2022), “El espíritu de la Contrarreforma. Sor Hipólita de Jesús a través de sus cartas” en *Potestas*, núm. 20, pp. 51-73.
- Floristán Imízcoz, Alfredo (2015) “La ruptura de la cristiandad occidental: las reformas religiosas” en Floristán, Alfredo (coord.), *Historia Moderna Universal*, Barcelona: Ariel, pp. 81-104.
- Foley, Henry, (1875), *Records of the English Province of the Society of Jesus: historic facts illustrative of the labours and sufferings of its members in the sixteenth and seventeenth centuries*, vol. 7 pt. 2 y vol. 3. London: Burns and Oates.
- Folquer, Cynthia (2011), “Aprendiendo a hablar de sí misma. Las cartas de Fr. Ángel Boisdron a Sor Juana Valladares. Tucumán, 1890-1920” en *Itinerantes: Revista de Historia y Religión*, núm. 1, pp. 159-178.
- (2017), “Cuidar, exhortar y abrir el corazón. El epistolario de Elmina Paz de Gallo, Tucumán, Argentina (segunda mitad del siglo XIX) en *Relaciones: Estudios de historia y sociedad*, Vol. 38, núm. 150, pp. 127-158.
- Folquer, Cynthia y Santos, Lucía (coord.) (2017), *Las comunidades religiosas de Tucumán, entre la sociedad y la política*, Buenos Aires: Imago Mundi.
- Fortes, Antonio (1996). *Escritos y documentos de Ana de Jesús*. Burgos: Editorial El Monte Carmelo.
- Foster, Steven (2013), *Historiography Essay: The English Reformation*.
- Francisco de Osuna, (1527), *Tercer Abecedario Espiritual*.
- Freitas Carvalho, José A. de, (2014a); “Doña Luisa de Carvajal y la Inglaterra de la Reforma a través de su epistolario” en *VS 21*, p. 5-28.
- (2014b), “Las cartas de la monja Cecilia del Nacimiento, OCD. Un diálogo: dudas y seguridades” en Castillo Gómez, A., y Sierra Blas, V. (dirs.) *Cinco siglos de cartas. Historia y prácticas epistolares en las épocas moderna y contemporánea*, Huelva: Universidad de Huelva, pp. 123-141.
- French, Henry R. (1999), “Accumulation and aspirations among the “Parish Gentry”: Economic Strategies and Social Identity in a Pennine Family, 1650-1780” en *Transactions of the Historic Society of Lancashire and Cheshire*, Vol. 149, pp. 19-49.
- Frick, Deborah (2021), *Authority and Authorship in Medieval and Seventeenth Century Women’s Visionary Writings*, Transcript. Lettre.

- Frontela, Luis J.F. (2013) “Cecilia del Nacimiento, Monja carmelita Descalza y escritora”, en *Revista de Espiritualidad*, 72, pp. 159-192.
- Fuster Pons, Francisco, (1991), “Mujeres y espiritualidad: las beatas valencianas del siglo XVII” en *Revista de Historia Moderna, Anales de la Universidad de Alicante*, núm. 10, pp. 71-96.
- García Cárcel, Ricardo, (1998), “De la Reforma protestante a la Reforma católica: reflexiones sobre una transición” en *Manuscripts: Revista d’història moderna*, núm. 16 (pp. 39-64).
- García de la Herrán Muñoz, M.^a Carmen (1994) “Aspectos de la legislación Clariana en las disposiciones capitulares del siglo XVI” en *Espacio, Tiempo y Forma*, serie IV, Hª Moderna, t.7, pp. 259-274.
- García G. y Prado M.^a L. de (coords.) (2006), *Espacios visibles. Espacios invisibles. Mujer y memoria en la Salamanca del siglo XVI (selección documental)*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca.
- García Hernán, Enrique (2012-2013) “Francisco de Borja y su familia” en *Revista Borja. Revista de l’Institut Internacional d’Estudis Borgians*; núm. 4. Pp. 61-81
- García Oro, José (1979), “Conventualismo y observancia. La reforma de las órdenes religiosas en los siglos XV y XVI” en González Novalín, J.L. (coord.) *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos XV y XVI*, tomo III-1º, Madrid: BAC.
- García Pérez, M.S. (2009), “Apuntes sobre los archivos parroquiales en España” en *Biblios, Revista de Biotecnología y Ciencias de la Información*, núm. 34, pp. 1-11.
- García Pinilla, Ignacio J. (2017), “Los primeros testimonios de la influencia de Lutero en España” en *Anales Valentinus: Nueva Serie*, Año 4, núm. 7, (Ejemplar dedicado a: Lutero), págs. 85-105.
- García Valverde, M.^a Luisa, (2005), *El archivo en los conventos de clausura femeninos de Granada*, Granada: Universidad de Granada.
- (2016), “A son de campana tañida, conviene a saber... Escritura, claustro y mujer en el Antiguo Régimen” en Baldaquí Escandell, R. (ed.), *Lugares de escritura: el monasterio*. Publicacions de la Universitat d’Alacant, pp. 123-152.
- García Villoslada, Ricardo (dir.), (1980) *Historia de la Iglesia en España*. III/1 y III/2: La Iglesia en la España de los siglos XV-XVI. Biblioteca de Autores Cristianos (BAC).

- Garí, Blanca, (2001), “Vidas espirituales y práctica de la confesión. La recepción y transmisión de la auto-biografía espiritual femenina en la Península Ibérica y el Nuevo Mundo”, *Acta historica et archaeologica mediaevalia* 22, págs. 679-696.
- Gil Espinosa, María Isabel (2009) "Conciencia de pecado y sentimiento de culpa" en *Cuestiones Teológicas*, Vol. 36, No. 86 p. 303 – 326.
- (2013) *Conciencia de Pecado y de Culpa*. Tesis doctoral. Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Jiménez Alvira, Elena (2014) “Cartas al dictado. El epistolario de la Madre Isabel de Santo Domingo (convento de San José de carmelitas descalzas de Zaragoza)”, en Baranda N., y Marín Pina M.C. (coord.) *Letras en la Celda: cultura escrita de los conventos femeninos en la España Moderna*, Iberoamericana Vervuert. Pp. 255-271.
- Jimeno Blay, Francisco M., (2005), “Missivas, mensajeras, familiares...Instrumentos de comunicación y de gobierno en la España del quinientos” en *Anuario del Centro de Estudios Históricos "Prof. Carlos S. A. Segreti"*, Vol. 5, núm. 15, pp. 23-36.
- Giordano, María Laura (1999), “Proyecto político y aspiraciones reformadoras en las cartas de una beata del siglo XVI en España” en *Manuscripts: Revista d'història moderna*. (17) p. 57-68.
- (2013) “La "Redención" del tiempo perdido. La dominica sor Hipólita de Jesús y la enseñanza de la Biblia en tiempos de la Contrarreforma” en Alabrús, R.M. (ed.) *La vida cotidiana y la sociabilidad de los dominicos*, Sant Cugat: ed. Arpegio.
- Giuseppina Meloni, M.; Sitzia, S.; Pala, A.; Schirru, M, (2017), “I monasteri delle Clarisse a Cagliari e Orisanto (secoli XIV-XVI). Fondazione, ruolo sociale, patrimonio artistico” en Colesanti, G.T; Garí, B.; Jornet-Benito, N. (ed.) *Clarisas y dominicas. Modelos de implantación, filiación, promoción y devoción en la Península Ibérica, Cerdeña, Nápoles y Sicilia*. Italia: Firenze University Press.
- Goldsmith, Elizabeth C. (ed.) (1989), *Writing the Female Voice: Essays on Epistolary Literature*. London: Pinter.
- González Sánchez, Carlos A., (2012), “Cultura escrita y nueva historia cultural: paradigmas y realidades” en *Erebea: Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, núm. 2, pp. 5-27.
- Goodrich, Jaime (2016), “Authority, gender, and monastic piety: controversies at the English Benedictine convent in Brussels, 1620-1623” en *British Catholic History*, vol. 33(1), pp. 91–114.

- Goodwin, Elizabeth (2017), "I was so bold to write to your mastership my mind, and all my sisters": The Communal Negotiation of Dartford Priory in the Letters of Elizabeth Cressener to Thomas Cromwell, en: *Mittelalter. Interdisziplinäre Forschung und Rezeptionsgeschichte*.
- Graham, Elspeth; Hilary Hinds; Elaine Hobby y Helen Wilcox (eds.) (1989) *Her Own Life: Autobiographical Writings by Seventeenth-Century Englishwomen*. London and New York: Routledge.
- Gras i Casanovas, M. ^a Mercè, (2013a), "Familia y clausura. El monasterio de Nuestra Señora de los Ángeles y Pie de la Cruz de Barcelona (1485-1750)" en Alabrús, R.M. (ed.) *La vida cotidiana y la sociabilidad de los dominicos*, Sant Cugat: ed. Arpegio.
- (2013b), "L'escriptura en el Carmel descalç femení: la província de Sant Josep de Catalunya (1588-1835)" en *Scripta, Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna*, núm. 1, pp. 302-332.
- Grassi, Marie-Claire (2002), "La lettre en archives: approche methodologique" en Sohn, Anne-Marie (ed.), *La correspondance, un document pour l'Histoire*, Rouen, Publications de l'Université de Rouen, pp. 73-81.
- Greengrass, Mark, (2013), "Scribal Networks and sustainers in Protestant Martyrology" en Dunan-Page, Anne; Prunier, Clotilde. (2013) *Debating the faith: religion and letter writing in Great Britain, 1550-1800*. Dordrecht; Springer.
- Griffin Neville, Richard (1842), *The Private Correspondence of Jane Lady Cornwallis, 1613-1644 from the originals in the possession of the family*, London: S&J. Bentley.
- Guilday, Peter (1914) *The English Catholic refugees on the continent 1558-1795, vol. 1- The English colleges and convents in the Catholic Low Countries 1558-1795*, London, New York Longmans, Green, and Co.
- Guisado Cabrero, Maite (1985), *Epistolari d'Estefanía de Requesens*, Tesis de licenciatura, Universitat Autònoma de Barcelona.
- (1987), *Cartes íntimes d'una dama catalana del s. XVI. Epistolari a la seva mare la comtessa de Palamós*, Barcelona: La Sal.
- Guy, Chloe Rowan (2012) *Enough in my heart to know all my thoughts': The letter writing of unmarried women 1575-1802*. Tesis doctoral, Swansea University.
- Haigh, Christopher, (1982), "The Recent Historiography of the English Reformation" en *Historical Journal*. 25 (4): pp. 995–1007

- Hallett, Nicky (2002), "Introduction 2. 'Anxiously yours': the epistolary self and the culture of concern" en *Journal of European Studies*, vol. XXXII, pp. 107-108.
- (2007), *Lives of Spirit: English Carmelite Self-Writing of the Early Modern Period*, England: Ashgate.
- Harley, Lady Brilliana (1854), *Letters of the Lady Brilliana Harley, wife of Sir Robert Harley, of Brampton Bryan. With an introduction and notes by T.T. Lewis*, London.
- Harris, Barbara J. (1990), "Women and politics in early Tudor England" en *The Historical Journal*, 33, núm. 2, pp. 259-281.
- (1993) "A New Look at the Reformation: Aristocratic Women and Nunneries, 1450-1540" en *Journal of British Studies*, Vol. 32, No. 2, pp. 89-113.
- Harris, Colin (2020), "Living out nonconformity: Restoration ministers and their diaries en *E-rea. Revue électronique d'études sur le monde anglophone* 18.1.
- Harriss, Patricia, (2010) "Mary Ward in her own writings", en *British Catholic History*, Volume 30, Issue 2, pp. 229 – 239.
- Herpoel, Sonja (1995), "Inés de la Encarnación y la autobiografía por mandato" en Whicker, Jules (coord.) *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas: 21-26 de agosto de 1995, Birmingham, Vol. 2*. Pp. 284-291.
- (1999), *A la zaga de Santa Teresa: Autobiografías por mandato*. Ámsterdam: Rodopi.
- Herrero Herrero, M.^a Ángeles (2007), "Escritoras de la Gobernación de Orihuela en los siglos XVII y XVIII" en *Uryula*. Vol. 1, pp. 71-83.
- (2009), *Lletraferides modernes. Catàleg de les escriptores valencianes dels segles XVI-XVIII*, Alicante: Centre d'Estudis sobre la Dona, Universitat d'Alacant.
 - (2010), "Per manament del confessor: l'esclat de l'autobiografía femenina en l'Edat Moderna. El cas del Dietari espiritual de la il·licitana sor Gertrudis de la Santíssima Trinitat" en *Ítaca. Revista de Filología* núm. 1. Universidad de Alicante. Pp. 179-190.
 - (2013), "Les modernes religioses valencianes: entrebancs d'una recerca textual" en *Scripta, Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna*, núm.1, pp. 271-280.
 - (2016), *Esriptores valencianes de l'edat moderna: catalogació, contextualització i difusió*, Tesis doctoral, Universidad de Alicante.

- Hevia Ballina, Agustín (coord.) (1995), *Memoria ecclesiae (Asociación de Archiveros de la Iglesia en España)*. Núm. 7.
- Highley, Christopher (2008), *Catholic Writing the Nation in Early Modern Britain and Ireland*, Oxford University Press.
- Hinojosa Montalvo, José (1992), “Ermitas, conventos y cofradías en tierras de Alicante durante la Edad Media” en *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*. Núm. 8, pp. 257-300.
- Hodgkin, Katharine (2010), *Women, madness and sin in early modern England: the autobiographical writings of Dionys Fitzherbert*, Farnham: Ashgate.
- Houliston, Victor; Crosignani, Ginevra y M. McCoog, Thomas S.J. (eds.) (2017), *The correspondence and unpublished papers of Robert Persons*, Vol. 1, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies.
- Howard, Leonard (1753), *A collection of letters from the original manuscripts of many princes, great personages and statesmen*. Londres: E. Withers (printer).
- Howell, Martha (2019), “The Problem of Women’s Agency in Late Medieval and Early Modern Europe” en Sarah Joan Moran y Amanda Pipkin (eds.) *Women and Gender in the Early Modern Low Countries*. Brill. pp. 21-31.
- Hutchison, Ann M. (2002), “Mary Champney: A Bridgettine Nun under the Rule of Queen Elizabeth I” (edition with notes and introduction), *Birgittiana* 13–14, pp. 3–89.
- (2005), “What the Nuns Read: Literary Evidence from the English Bridgettine House, Syon Abbey.” en *Mediaeval Studies*, pp. 205-22. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Inés de la Encarnación (2012) *Vida de la madre Inés de la Encarnación*, prólogo de Marsh, Eleanor (ed.), Florida: Stockcero.
- Izquierdo Guzmán, Laura (1998), “Las designaciones temporales: horas, vigiliyas y gallicinios en la Edad media” en García Turza, C.; González Bachiller, F.; Mangado Martínez, J.J. (coord.) *Actas del IV Congreso Internacional de Historia de la Lengua Española*: La Rioja, vol. 2, pp. 253-266.
- Jaramillo Guerreira, Miguel Ángel, (1995), “Documentación sobre Órdenes religiosas en los Archivos Diocesanos” en *Memoria Ecclesiae VII*, Oviedo.
- Javierre, José María (2002), *La jesuita Mary Ward: mujer rebelde que rompió moldes en la Europa del XVII*, Madrid: Libros Libres.

- Jiménez Delgado, José (ed.) (1978), *Epistolario de Juan Luis Vives*, Madrid: Editora Nacional.
- Jiménez Sureda, Montserrat, (2003) “La Inglaterra de los Tudor (síntesis de historia política)”, en *Manuscripts* núm. 21, págs. 195-210.
- (2005), “Ortodòxia i Dissidències a l’Europa de les Llums”, en *Manuscripts*, núm. 23, págs. 163-170.
 - (2016), “La conversión de los reyes de Inglaterra en monarcas absolutos. La Reforma de Enrique VIII” en *Memoria y civilización. Anuario de Historia*, núm. 19, Universidad de Navarra, págs. 345-362.
 - (2020), *Amb el cor al paper. Història i teoria de les cartes d’amor*. Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Jones, Martin D. W. (2003), *La Contrarreforma: religión y sociedad en la Europa Moderna*, Madrid; Akal.
- Jornet i Benito, Nuria (2005), *Sant Antoni i Santa Clara de Barcelona: origen d’un monestir i configuració d’un arxiu monàstic (1236-1327)*. Tesis doctoral. Barcelona. Universidad de Barcelona.
- Kamen, Henry, (1973), *La Inquisición española*, Madrid: Alianza Editorial.
- (1992) “Cómo fue la Inquisición: naturaleza del Tribunal y contexto histórico” en *Revista de la Inquisición*, 2, Madrid: Editorial Complutense.
 - (1998), *Cambio cultural en la sociedad del Siglo de Oro: Cataluña y Castilla, siglos XVI-XVII*; Madrid: Siglo XXI.
 - (2004) *La Inquisición Española: una revisión histórica*, Barcelona: Crítica.
- Kenworthy-Browne, Christina (2008) *Mary Ward (1585-1645): “A briefe relation” with autobiographical fragments and a selection of letters*, Woodbridge : Published for the Catholic Record Society by the Boydell Press.
- Key, Jane (1993) “The letters and Will of Lady Dorothy Bacon, 1597-1629”, *Norfolk Record Society*, 56, pp. 77-112.
- Latz, Dorothy L. (ed.) (1997), *Neglected English Literature: Recusant Writings of the 16th-17th Centuries*, Austria: Universität Salzburg.
- Lavrin, Asunción (1995), “De su puño y letra: epístolas conventuales” en Ramos Medina M. (ed.) *II Congreso internacional. El monacato femenino en el imperio español. Monasterio, beaterios, recogimientos y colegios. Homenaje a Josefina Muriel*. México: Condumex, pp. 43-61.

- (2014), “Erudición, devoción y creatividad tras las rejas conventuales”, en Baranda N., y Marín Pina M.C. (coord.) *Letras en la Celda: cultura escrita de los conventos femeninos en la España Moderna*, Iberoamericana Vervuert. Pp. 65-88.
- Lavrin, Asunción y Loreto, Rosalva (ed.) (2006), *Diálogos espirituales: manuscritos femeninos hispanoamericanos siglos XVI-XIX*. Puebla: Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.
- Lehfeldt, Elizabeth (2005), *Religious Women in Golden Age Spain: The Permeable Cloister*. Aldershot: Ashgate.
- Levin C, Riehl Bertolet A., Eldridge Carney, J. (eds.) (2017), *A Biographical Encyclopedia of Early Modern Englishwomen: Exemplary Lives and Memorable Acts, 1500-1650*, Routledge.
- Llorente, Juan A. (1822), *Historia crítica de la Inquisición en España*, Madrid.
- López Caballero, Alfonso (1971), “Sentimientos de culpabilidad y sentido cristiano del pecado”, en *Proyección: Teología y mundo actual*, núm. 74, pp. 17-22.
- López Cordón, M.^a Victoria (1999), “Mujer e historiografía: del androcentrismo a las relaciones de género”, en Granja, J. L. de la; Reig, A. y Miralles, R. (Coords) *Tuñón de Lara y la historiografía española*. Madrid.
- López Gómez, Pedro (2016), *Rabto (SIC) de los luteranos que quemaron en Valladolid en...1559 años*. El manuscrito del magistral de Astorga y su contexto. A Coruña: Saelae.
- López Muñoz, Tomás (2009), *Sevilla y la disidencia española en el siglo XVI*. Tesis doctoral. Universidad de Castilla la Mancha.
- López-Vidriero, M.^a Luisa (dir.) (1994), *Manuscritos/ Real Biblioteca*. Palacio Real. Madrid: Patrimonio Nacional. (3 v.).
- (dir.) (1999), *Manuscritos e impresos del Monasterio de las Descalzas Reales de Madrid*, Madrid: Patrimonio Nacional.
- Luckyj, Christina y Sneyd, Rose (2016), “Recent Studies in Elizabeth Cary” en *English Literary Renaissance*, vol. 46, núm. 3
- Luengo Balbás, María (2014) “La puesta en escena de la revelación en las vidas de sor Juana de la Cruz (1481-1534)”, en Baranda N., y Marín Pina M.C. (coord.) *Letras en la Celda: cultura escrita de los conventos femeninos en la España Moderna*, Iberoamericana Vervuert. Pp. 173-187.

- Lunger Knoppers, Laura (ed.) (2009), *The Cambridge Companion to Early Modern Women's Writing*; Cambridge: Cambridge University Press.
- Lungo Camiciotti, Gabriella del, (2014), "Letters and letter writing in Early Modern Culture: An Introduction", en *Journal of Early Modern Studies*, n. 3, pp. 17-35.
- (2014), "The construction of Epistolary Identity in a Gentry's Communication Network of the Seventeenth Century: The Case of Jane Lady Cornwallis Bacon" en *Journal of Early Modern Studies*, núm. 3, pp. 133-149.
- Lux-Sterrit, Laurence (2001), "An Analysis of the Controversy Caused by Mary Ward's Institute in the 1620s" en *Recusant History*, London: Catholic Record Society, 25 (4), pp. 636-647.
- (2010), "Mary Ward's English Institute and Prescribed Female Roles in the Early Modern Church" en *Palgrave*, pp. 83-98.
- Lynch, Kathleen (2016), "Inscribing the early modern self: The materiality of autobiography", en Smith, Adam (ed.) *A History of English Autobiography*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 56-69.
- MacCaffrey, Wallace T., (1982) "Review: The Lisle letters" en *Modern Philology*, Vol. 79, núm. 4, pp. 414-420.
- Macdonald, Alexander (1839), *Letters to the Argyll family, from Elizabeth queen of England, Mary queen of Scots, King James VI, king Charles I, king Charles II, and others*, Edinburgh: T.Constable.
- Macek, Ellen A. (2004), "«Ghostly Fathers' and Their 'Virtuous Daughters»: The Role of Spiritual Direction in the Lives of Three Early Modern Englishwomen." *The Catholic Historical Review* 90 pp. 213-35.
- Malo Barranco, L. (2017), "Los espacios de religiosidad y la devoción femenina en la nobleza moderna. El ejemplo de los linajes de Aranda e Híjar" en *Cuadernos de Historia Moderna*. 24 (1), pp. 175-193.
- Manero Sorolla, M.^a Pilar (1991a), "Ana de Jesús vista por Henri Bremond: un caso de comprensible incomprensión" en *Scriptura*, núm. 6-7.
- (1991b) "Cartas de Ana de san Bartolomé a Monseñor Pierre de Bérulle". En *Criticón* (Toulouse), 51, pp. 125-140.
- Mantecón Movellán, Tomás (1990), *Contrarreforma y religiosidad popular en Cantabria: las cofradías religiosas*, Universidad de Cantabria.

- (1997), *Conflictividad y disciplinamiento social en la Cantabria rural del Antiguo Régimen*, Universidad de Cantabria: Fundación Marcelino Botín.
 - (ed.) (2008), *Bajtín y la historia de la cultura popular: cuarenta años de debate*, Santander: Universidad de Cantabria.
- Mañas Núñez, Manuel (2015), “Vida y obra de Luisa Carvajal y Mendoza: poetisa misionera, activista y mártir” en *XLIII Coloquios Históricos de Extremadura. Dedicados a Luisa de Carvajal y Mendoza en el IV Centenario de su muerte*: Trujillo, pp. 15-32.
- March, José María (1941-1942), *Niñez y juventud de Felipe II: Documentos inéditos sobre su educación civil, literaria y religiosa y su iniciación al Gobierno (1527-1547)*, 2 vols., Madrid: Ministerio de Asuntos exteriores.
- (1946) *El comendador mayor de Castilla: don Luis de Requeséns, en el gobierno de Milán, 1571-1573; estudio y narración documentada de fuentes inéditas*. Madrid: Ed. Nacional.
- Mañé i Mas, Maria Cinta (2011) *Catàleg dels pergamins municipals de Barcelona. Anys 1531-1559*. Vol. VI, Barcelona: Ajuntament de Barcelona.
- Marcos Sánchez, M. (2011), “La escritura epistolar en el Monasterio de la Purísima Concepción (Franciscas Descalzas) de Salamanca: las cartas privadas de sor Clara de Jesús María (1603-1685)” en Baranda Leturio, N., y Zarri, G., *Memoria e comunità femminili: Spagna e Italia, secc. XV-XVII – Memoria y comunidades femeninas. España e Italia, siglos XV-XVII*, Firenze University Press.
- (2014) “La textualización de la conciencia: sobre los papeles de sor Ángela de San Buenaventura (Pérez de Montalbán)”, en Baranda, N., y Marín Pina M.C. (coord.) *Letras en la Celda: cultura escrita de los conventos femeninos en la España Moderna*, Iberoamericana Vervuert. Pp. 273-288.
- Marquilhas, R.; Vaamonde, G.; Costa, A.L.; Pinto, C.; Pratas, F., (2014), “Post Scriptum: Archivo Digital de Escritura Cotidiana” en *Humanidades Digitales: desafíos, logros y perspectivas de futuro*. Janus, Anexo 1, pp. 473-482.
- Marshall, Peter (2009), “(Re)defining the English Reformation,” en *Journal of British Studies* 48, 564–586.
- Martí i Ascó, Manuel (2000), “Un distinguit matrimoni en l’Oliva del segle XVII: Alonso de Celada i Clara de la Cerda” en *Cabdells: Revista d’investigació de l’Associació Cultural Centelles i Riusech*, núm. 2, pp. 47-74.

- (2013), “Cultura literària de la dona en la València dels segles XVI i XVII” en *SCRIPTA, Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna*, núm. 1, pp. 362-380.
- Martí Bonet, José M. ^a (dir.) (2001), *Guía de los Archivos de la Iglesia en España*, Barcelona. Asociación de Archiveros de la Iglesia en España.
- Martín Baños, Pedro (2005a), “Familiar, retórica, cortesana: disfraces de la carta en los tratados epistolares renacentistas” en Fernando Bouza (coord.): *Cultura epistolar en la alta Edad Moderna, número monográfico de Cuadernos de Historia Moderna*. Anejos IV, pp. 15-30.
- (2005b), *El arte epistolar en el Renacimiento Europeo, 1400-1600*. Tesis doctoral. Bilbao: Universidad de Deusto.
 - (2005c), “La carta en el Renacimiento y el Barroco. Guía bibliográfica”, en Fernando Bouza (coord.): *Cultura epistolar en la alta Edad Moderna, número monográfico de Cuadernos de Historia Moderna*. Anejo IV, pp. 197-211.
- Martín Martín, Teodoro (2015), “Luisa de Carvajal y Lovaina” en *XLIII Coloquios Históricos de Extremadura. Dedicados a Luisa de Carvajal y Mendoza en el IV Centenario de su muerte*: Trujillo, pp. 58-84.
- Martín, J.L; García Cárcel, R; Contreras, J.; Dedieu, J-P; Kamen, H.; Tomás y Valiente, F. (1995) “La Inquisició a debat- Taula Rodona”. Celebrada el 16 de noviembre de 1994 en la Sala de Graus de la Facultat de Lletres de la UAB. Publicada en *Manuscrits*, núm. 13, pp. 31-55.
- Martínez de Vega, M.^a Elisa, (2000) “Formas de vida del clero regular en la época de la contrarreforma: los franciscanos descalzos a la luz de la legislación provincial” en *Cuadernos de Historia Moderna*, núm. 25, Universidad Complutense.
- Martínez Hernández, Santiago (2004), “Significación y trascendencia del género epistolar en la política cortesana: la correspondencia inédita entre la infanta Isabel Clara Eugenia y el Marqués de Velada”, en *Hispania*, LXIV/2, núm. 217.
- Martínez Millán, José (2015), “Las monarquías dinásticas: Francia, Inglaterra, España” en Floristán, Alfredo (coord.), *Historia Moderna Universal*, Barcelona: Ariel, pp. 125-154
- Martínez Rojas, Francisco J., (2002) “El ARSI (Archivum Romanum Societatis IESU) una fuente documental para la historia moderna de Jaén (I)”, en *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, Núm. 180, págs. 359-418.

- Mateo Ripoll, Verónica (2002), *La cultura de las letras. Estudio de una biblioteca eclesiástica en la Edad Moderna*. Publicaciones de la Universidad de Alicante.
- Matthew, Sir Tobie, (1931), *The life of Lady Lucy Knatchbull*, London: Sheed & Ward.
- Mcshane, Bronagh Ann (2018), “Visualising the Reception and Circulation of Early Modern Nuns’ Letters” en *Journal of Historical Network Research*, vol.2, pp. 1-25.
- Melián, Elvira M. (2013), “Antes de Francisca: La beata Isabel Bautista de San Jerónimo o el origen de un proyecto reformista segado por la inquisición toledana en el siglo XVI” en *Estudios Humanísticos. Historia*. Núm. 12, pp. 91-104.
- Menéndez Pelayo, Marcelino (1978), *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid, La Editorial Católica.
- Mestre Sanchís, Antonio, (2000), “La carta, fuente de conocimiento histórico” en *Revista de Historia Moderna*, núm. 18 (pp. 13-26).
- Miralles, Eulàlia (2013) “Mujeres y memoria escrita en la Edad Moderna”, en Escartí, V. J. (coord.), *Escribir y persistir. Estudios sobre la literatura en catalán de la Edad Media a la Renaixença*, Buenos Aires/Los Ángeles, Editorial Argus-a, I, pp. 99-132.
- Mitchell, Linda C. (2016), “Entertainment and Instruction: Women’s Roles in the English Epistolary Tradition” en *Huntington Library Quarterly*, Vol. 79, núm. 3, pp. 439-454.
- Molina López, Marciana (1997), *Vida contemplativa y cultura. Investigación sobre la vida contemplativa cotidiana y profesional de las monjas clarisas capuchinas de Alicante*. Tesis doctoral. Universidad de Alicante.
- Montes, Rómulo (2010), “La Historia Social y el aporte de la escuela de los Annales” en *Brumario*, núm. 2, pp. 78-82.
- Moody, Joanna, (1998) *The private life of an Elizabethan lady: the diary of Lady Margaret Hoby, 1599-1605*, Stroud: Sutton.
- (ed.), (2003), *The Private Correspondence of Jane Lady Cornwallis Bacon, 1613-1644*, Fairleigh Dickinson Univ. Press.
- Morales Roca, Francisco José (1988) *Caballeros de la Espuela Dorada del Principado de Cataluña. Dinastía de Trastámara. 1412-1555*, Madrid: Hidalguía.
- Moreno Martínez, Doris, (2015) “Marina de Saavedra, una mujer en la frontera confesional (Zamora, 1558-1559)” en *Cuadernos de Historia Moderna*, 40, pp. 15-30

- (2018a), “Aproximación al nicodemismo del protestantismo español del siglo XVI. Lenguaje y prácticas sociales” en *Studia Historica. Historia Moderna*, vol. 40, núm.1 (pp. 31-73).
 - (2018b) “Reforma y Contrarreforma: un binomio a revisión”. Transcripción de la conferencia del mismo título realizada en el Aula de Teología el 20 de febrero del 2018.
 - (ed.) (2019), *The Complexity of Hispanic Religious Life in the 16th-18th Centuries*. Brill Academic.
- Morgado García, Arturo (1994), “Los inicios de la Reforma Católica en la diócesis de Cádiz” en *Espacio, tiempo y forma. Serie IV, Historia moderna*, núm. 7. Universidad Nacional de Educación a Distancia (España). Facultad de Geografía e Historia.
- (2007), “El clero en la España de los siglos XVI y XVII. Estado de la cuestión y últimas tendencias” en *Manuscripts: Revista d'història moderna*, n.º 25, págs. 75-100.
- Moriones, Idelfonso (1968), *Ana de Jesús y la Herencia Teresiana ¿Humanismo cristiano o rigor primitivo?* Pontificia Universitas Gregoriana. Facultas historiae ecclesiasticae.
- Morris, John (1872), *The Troubles of Our Catholic Forefathers Related by Themselves*, Vol. 1, London: Burns and Oates.
- Morte Acín, Ana (2015), “Tradiciones y pervivencias medievales en los modelos de santidad femenina en la Edad Moderna: curaciones milagrosas y mediación” en *Medievalia* 18/2, pp. 297-323.
- (2018), “La fama de santidad femenina en el convento de la Encarnación de Zaragoza” en Serrano Martín, E., y Gascón Pérez, J., (eds.) *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico: de Fernando el Católico al siglo XVIII*, pp. 963-976.
- Mousnier, Roland, (1976) *Furores campesinos: los campesinos en las revueltas del siglo XVII: Francia, Rusia, China*, Madrid: Siglo XXI.
- Moya López, Laura A. (1996), “Vida cotidiana y mentalidades en la escuela de los Annales” en *Sociológica*, núm. 31, pp. 61-77.
- Mueller, Janel (2011), *Katherine Parr: Complete Works and Correspondence*, University of Chicago Press.
- Muñoz Gómez, Elena (2020), “Visiones de y en Ana de San Bartolomé” en *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, 54.2, pp. 65-92.

- Murphy, Emilie K.M. (2019), “Language and power in an English Convent in Exile, c. 1621- c. 1631” en *The Historical Journal*, 62, 1, pp. 101–125.
- Murray, Molly (2016), “The radicalism of early modern spiritual autobiography” en Smith, Adam (ed.) *A History of English Autobiography*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 41-55.
- Navarro Gala, M.^a Josefa (2011) “Los modelos discursivos femeninos en la perceptiva epistolar: la “cosa nueva” de Gaspar de Texeda, en *Estudios Humanísticos. Filología*, 33, pp. 219-243.
- Navarro Bonilla, Diego (2004), *Del corazón a la pluma. Archivos y papeles privados femeninos en la Edad Moderna*, Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Navascués, Isabel; Belo, Carme; Gonzalvo, Gener (2017), *Inventari de l'arxiu del monestir de Santa Maria de Vallbona (Catàlegs - Inventaris dels Arxius Eclesiàstics de Catalunya)*, Generalitat de Catalunya.
- Negre Pastell, Pelayo (1955), “El linaje Requesens”. *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, vol. 10, pp. 25-148.
- Norma Internacional General de Descripción Archivística. ISAD (G). Adoptada por el Comité de Normas de Descripción. Consejo Internacional de Archivos. Estocolmo, Suecia, 19-22 septiembre 1999. Versión en español: Madrid, 2000.*
- Nurmi, Arja (1999), “The Corpus of English Correspondence Sampler (CEECS)” en *ICAME Journal*, núm. 23.
- Oleart i Piquet, Oriol (1992) *Els greuges de cort a la Catalunya del segle XVI*. Tesis: Facultat de Dret, Universitat de Barcelona.
- Olivar, Alexandre (1977), *Catàleg dels manuscrits de la Biblioteca del Monestir de Montserrat*, Monestir de Montserrat.
- Ortega Flores, Federico, (2017), “Carta de la Abadesa Inés Enríquez refrendada por Alonso Pardo “el escribano de las Carabelas” (1517)” en *Montemayor*, año 2017, pp. 10-14.
- Pablo Maroto, Daniel de, (2004), “María de San José (Salazar), heredera del espíritu de Santa Teresa y escritora de espiritualidad” en *Revista Espiritualidad*, núm. 63.
- Palma García-Burgos, “Experiencia religiosa y sensibilidad femenina en la España Moderna”, en Georges Duby yMichelle Perrot (coord.), *Historia de las Mujeres. Del Renacimiento a la Edad Moderna*, Madrid, Taurus,1993, pp. 308-321.

- Palomo, Federico (2016) “Confesionalización” en Betrán, J.L., Hernández, B. y Moreno, D. (eds.) *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico de la Edad Moderna*, Barcelona: UAB Servei de Publicacions.
- Papy, Jan (2003), “Tears old and new. Erycius Puteanus, Philippe and Jean-Jacques Chifflet and the Lacrymae prisco ritu fusae (1621) for Archduke Albert” en *Humanistica lovaniensia: journal of neo-latin studies*, núm. 52, págs. 217-236.
- Parello, Vincent, (2017), “Entre el velo el discurso de la vida de la carmelita descalza Ana de San Agustín (1555-1624)” en *Cahiers d'Études des Cultures Ibériques et Latino-américaines*, núm. 3, Université Toulouse Jean-Jaurès –Université Paul-Valéry, Montpellier.
- Parreu i Dalmases, Leonor (2008), *L'Arxiu monàstic de Santa Maria de Montsió: estudi, representació formal i ordenació de la col·lecció de pergamins (1264-1784)*. Tesis doctoral. Universidad de Barcelona.
- Pascual y Beltrán, Ventura (1921), *La venerable setabense sor Margarita Agullona, terciaria franciscana, su vida y sus escritos por el R. P. Sanchis O.M. con un prólogo del Beato Juan de Ribera*. Játiva: Tip. de la Virgen de la Seo.
- Pascual Ortega, María, (2017), *El matrimonio entre Felipe II y María Tudor en la correspondencia del Cardenal Granvela. Edición filológica de documentos inéditos y notas*. Tesis doctoral. Universidad de Valencia.
- Pasture, Alexandre (1930) “Documents concernant quelques monasteres Anglais aux Pays-Bas au XVIIe siècle”, en *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, 10, pp. 155–223.
- Patton, Elizabeth (2013), “From Community to Convent: The Collective Spiritual Life of Post-Reformation Englishwomen in Dorothy Arundell’s Biography of John Cornelius” en Bowden, C. y Kelly, J.E., *The English Convents in exile, 1600-1800: Communities, Culture and Identity*, Londres: Routledge.
- (2018) “Women, books and the Lay apostolate. A Catholic Literary Network in Late Sixteenth-Century England” en Leah Knight, Elizabeth Sauer, Micheline While (eds.) *Women's Bookscapes in Early Modern Britain: Ownership, Circulation, Reading*, University of Michigan Press, pp. 117-134.
- Paul, John (1965), “Dame Elizabeth Shelley, last abbess of St Mary's Abbey, Winchester”, *Proceedings of the Hampshire Field Club*, 23, pp. 60–71.

- Paulí Meléndez, Antoni (1970), *El reial Monestir de Santa Maria de Jerusalem de Barcelona (1454-1970)*, Barcelona.
- Pellicer i Rocher, Vicent (2015), *Bonne de Carlat/Sor Maria Escarlata. Orígenes del Real Monasterio de Descalzas de Santa Clara de Gandía*. Neopàtria
- Peltonen, Matti (2008), “The Weber Thesis and Economic Historians” en *Max Weber Studies*, Vol. 8, No. 1, pp. 79-98.
- Pérez Garzón, Juan Sisinio (2018) *Historia del feminismo*, Madrid: Los Libros de la Catarata.
- Pérez González, Silvia M.^a, (2010), “De monasterios femeninos bajomedievales y sus relaciones con el siglo” en *Estudios sobre Patrimonio, Cultura y Ciencias Medievales*, núm. 11-12, pp. 173-194.
- Pérez Morera, Jesús (2005), “La república del claustro: jerarquía y estratos sociales en los conventos femeninos”. *Anuario de Estudios Atlánticos*, núm. 51, pp. 327-389.
- Petrucci, Armando (2000), “Escrituras marginales y escribientes subalternos” en *Signo. Revista de Historia de la Cultura Escrita*, 7, Universidad de Alcalá, pp. 67-75.
- Pi y Arimón, Andrés A. (1854), *Barcelona antigua y moderna descripción é historia de esta ciudad desde su fundación hasta nuestros días*, volumen 1. Barcelona: Tomás Gorchs.
- Pi Corrales, Magdalena de Pazzis, (2010), “Existencia de una monja: vivir el convento, sentir la Reforma (siglos XVIXVII)”, en *Tiempos Modernos*, 20, revista electrónica.
- Po-Chia Hsia, Ronnie, (2007). “Disciplina social y catolicismo en la Europa de los siglos XVI y XVII”. *Manuscripts. Revista d’Història Moderna* 25 (Confessionalització i disciplinament social a l’Europa catòlica (segles XVI-XVIII)): pp. 29-43.
- (Ed.). (2007), *The Cambridge History of Christianity: Reform and Expansion 1500–1660*, Vol. 6. Cambridge: Cambridge University Press:
 - (2010), *El mundo de la renovación católica 1540-1770*. Madrid: Akal.
- Pollock, Linda A. (1993), *With faith and physic: the life of a Tudor gentlewoman, Lady Grace Mildmay, 1552-1620*, London: Collins & Brown.
- Ponce Escudero, Viviana, (2012), *Testimonios Olvidados. Textos y Documentos del Monasterio de Santo Domingo el Real de Toledo (s. XIV-XVI)*. Tesis doctoral. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Poutrin, Isabelle (1995) *Le Voile et la plume : autobiographie et sainteté féminine dans l’Espagne modern*, Madrid: Casa de Velázquez.

- (2006), “Las mujeres en el siglo de las reformas religiosas” en Cortés Peña, A.L. (coord.) *Historia del Cristianismo*, vol. 3, Madrid: Trotta, pp. 509-549.
 - (2014), “¿Para qué servían los libros de revelaciones de mujeres? Deleites místicos, movilización católica y entretenimiento devoto en la España Barroca”, en Baranda N., y Marín Pina M.C. (coord.) *Letras en la Celda: cultura escrita de los conventos femeninos en la España Moderna*, Iberoamericana Vervuert. Pp. 147-158.
 - (2015), “Censura y elogios. Los paratextos de las obras de sor Hipólita de Jesús (1679-1683)” en *CRITICÓN*, pp. 107-119.
 - (2018), “Autobiografías” en Baranda Leturio, N. y Cruz A.J., (ed.) *Las escritoras españolas de la Edad Moderna. Historia y guía para la investigación*. UNED, [ePub].
- Rato Leguina, Gonzalo de, (2011), “La fundación del monasterio carmelita de Santa Ana y San José de Madrid y los comienzos de su comunidad” en Campos y Fernández de Sevilla F.J. (coord.), *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular: Simposium (XIX Edición) San Lorenzo del Escorial*, Vol. 1, págs. 251-266.
- Ravina, Aurora, (2009), “Archivos revisitados: la correspondencia epistolar como fuente para la historia social” en *Memoria Académica*, La Falda, Córdoba.
- Rebollo Prieto, Jesús (2006), *Las escritoras de Castilla y León (1400-1800). Ensayo bibliográfico*. Tesis doctoral, UNED.
- Reder Gadow, Marion (2000) “Las voces silenciosas de los claustros de clausura” en *Cuadernos de historia moderna*, núm. 25, Universidad Complutense. Págs. 279-338.
- Redondo, Agustín (2015), “La recepción del *Erasmus y España* de Bataillon (1937-1950)” en Serrano E. (coord.) *Erasmus y España. 75 años de la obra de Marcel Bataillon (1937-2012)*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- Redworth, Glyn, (2008), *The She-Apostle. The Extraordinary Life and Death of Luisa de Carvajal*, New York: Oxford University Press.
- Reina-Valera (1960), *La Santa Biblia*. Primera edición en 1569. American Bible Society.
- Reynolds, Ernest E. (1960), *Margaret Roper. Eldest Daughter of St. Thomas More*. New York: P.J. Kenedy & Sons.
- Rhodes, Elizabeth (1998), “Luisa de Carvajal’s Counter-Reformation Journey to Selfhood (1566-1614)” en *Renaissance Quarterly*, Vol. 51, Núm. 3, pp. 887-911.

- Rivadeneira, Pedro de (2018), *Historia Eclesiástica del cisma de Inglaterra (1588)*. Edición de Vicente de la Fuente. Biblioteca de Autores Españoles, 60. Clásicos de Historia.
- Robinson, Hastings (1846), *Original letters relative to the English Reformation written during the reigns of king Henry VIII, king Edward VI, and queen Mary: chiefly from the archives of Zurich*. Cambridge: The University press.
- (1842-47), *The Zurich letters: comprising the correspondence of several English bishops and others, with some of the Helvetian reformers, during the early part of the reign of Queen Elizabeth*. 3 vols. Cambridge: The University Press.
- Robles Sierra, Adolfo (1992), *Real monasterio de Santa Catalina de Siena. Proyección y fidelidad*. Valencia.
- Rodes Lloret, Fernando (2014); *Sor Úrsula Micaela Morata. Vida y muerte (estudio biográfico y antropológico-forense)*. Publicaciones Universidad de Alicante.
- Rodríguez-San Pedro Bezares, Luis E. (2015), “Humanismo y renacimiento cultural” en Floristán, Alfredo (coord.), *Historia Moderna Universal*, Barcelona: Ariel, pp. 55-79.
- Romano Martín, Yolanda y Vázquez García, Sara (coords.) (2018), *Las inéditas. Voces femeninas más allá del silencio*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
- Ros Fábregas, Emilio (2002), “Libros de música en bibliotecas españolas del siglo XVI (y III)” en *Pliegos de Bibliofilia*, Madrid, núm. 17
- Rosillo Luque, Araceli (2014), “La biblioteca antigua del monasterio de dominicas de Ntra. Sra. dels Àngels i Santa Clara de Manresa (siglos XVII-XIX): notas para su estudio a partir del inventario”, en Baranda N., y Marín Pina M.C. (coord.) *Letras en la Celda: cultura escrita de los conventos femeninos en la España Moderna*, Iberoamericana Vervuert. Pp. 238-252.
- (2016), *El monasterio de Santa Clara de Manresa (s. XIV-XVII). Las clarisas en la Cataluña central*. Tesis doctoral. Universitat de Barcelona, Barcelona.
- Rumsey, M. J. (ed.), (1909), “Abbess Neville’s Annals of Five Communities of English Benedictine Nuns in Flanders 1598–1687”, en *Miscellanea V, Catholic Record Society*, vol. 6, London, pp. 1–72.
- Sáez García, M.^a Ángeles (2015), *Isabel de Josa: una insòlita dona catalana del segle XVI*. Trabajo de Fin de Máster. Universidad Autónoma de Cataluña.

- (2018), “Las casas de arrepentidas y la clausura postridentina: la rebeldía femenina como forma de expresión disidente” en *Revista de Historia Moderna*, núm. 36, pp. 377-409.
 - (2022) *Poder y autoridad femenina en el siglo XVI. Isabel de Josa (1490-1564)*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- San Agustín (1983), *Obras completas de San Agustín X. Sermones (2º)*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Sánchez Hernández, M.^a Leticia, (1998), “Las variedades de la experiencia religiosa en las monjas de los siglos XVI y XVII”, en *Arenal*, 5, pp. 69-105.
- (2011) “Vida cotidiana y coordinadas socio-religiosas en el epistolario de Mariana de San José (1603-1638)” en Zarri G. y Baranda N. (coord.) *Memoria e comunità femminili: Spagna e Italia, secc. XV-XVII*, Italia: Firenze University Press, págs. 87-109.
 - (2014), “Buscando autenticidad y autonomía: el epistolario de Francisca de San Ambrosio (1604-1608), monja en el monasterio de la Encarnación de Madrid”, en Baranda N., y Marín Pina M.C. (coord.) *Letras en la Celda: cultura escrita de los conventos femeninos en la España Moderna*, Iberoamericana Vervuert. Pp. 289-308.
- Sánchez Hernández, M.^a Leticia, y Baranda Leturio, Nieves (2018), “Correspondencia conventual” en Baranda Leturio, N. y Cruz A.J., (ed.) *Las escritoras españolas de la Edad Moderna. Historia y guía para la investigación*. UNED.
- Sánchez Jaramillo, Luis F., (2005), “La historia como ciencia”, *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos*, vol. 1, núm. 1, pp. 54-82.
- Sánchez Lora, José Luis. (1988), *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*; Madrid: Fundación Universitaria Española.
- Sanjust i Latorre, Cristina (2008), *L'obra del Reial Monestir de Santa Maria de Pedralbes des de la seva fundació fins al segle XVI. Un Monestir reial per a l'orde de les clarisses a Catalunya*. Tesis doctoral. Universitat Autònoma de Barcelona.
- Santa Teresa de Jesús, (2019), *Camino de perfección*, Ed. Verbum.
- Sarasúa García, Carmen (2008), “Historia, Género y Cultura Popular” en Mantecón, Tomás A. (et al.) *Bajtín y la historia de la cultura popular: cuarenta años de debate*, Universidad de Cantabria.
- Scarbrick, John J. (1985), *The Reformation and the English People*, Oxford: John Wiley and Sons Ltd.

- Schiano-Locurcio, Claire (2020), “Entre Réforme Catholique et impératifs de survie : vie religieuse et activisme féminin chez les clarisses anglaises du XVIIème siècle exiles sur le continent” en *E-rea-Revue électronique d'études sur le monde anglophone*.
- Schutte, Anne J. (1975), “The lettere volgari and the crisis of evangelism in Italy”, *Renaissance Quarterly*, XXVIII, 639-688.
- Seddon, Peter R. (1975), *Letters of John Holles, 1587-1637*, Volumen 1, Derry and Sons for the Thoroton Society.
- Sedeño Rodríguez, Francisco J. (2005), “Fray Francisco Ortiz. Un ejemplo de epistolario ‘alumbrado’” en *Etiópicas. Revista de Letras Renacentistas*, núm.1, pp. 161-242.
- Segura Urra, Félix, (2014), “Fondos y colecciones personales y familiares en el Archivo Real y General de Navarra” en *Príncipe de Viana*, núm. 260, Gobierno de Navarra; pp. 665-699.
- Serra de Manresa, Valentí, (2005), “La causa de beatificación de Sor Angela Serafina Prat, fundadora hispana de las Clarisas Capuchinas” en Hevia Ballina, Agustín (coord.), *Memoria ecclesiae*, núm. 26, (Ejemplar dedicado a: Hagiografía y Archivos de la Iglesia; Santoral Hispano-mozárabe en la Diócesis de España. Actas del XVIII Congreso de la Asociación celebrado en Orense (9 al 13 de septiembre de 2002), pp. 521-534.
- Serra i Puig, Eva (1987) “Els Gassol. De cavallers de Tremp a protnotaris del Consell d’Aragó”, *Pedralbes: revista d’història moderna*, núm. 7, p. 43-77.
- (2007), “L’epistolari català de Joana Bardaixí i Gassol (Tremp, 1593-1602)”, *El (re)descobriment de l’edat moderna. Estudis en homenatge a Eulàlia Duran*. Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat.
 - (coord.) (2015) *Els llibres de l’ànima de la Diputació del General de Catalunya (1493-1714)*. Vol. 1. Barcelona: Institut d’Estudis Catalans.
- Serrano Martín, Eliseo (coord.) (2012), *De la tierra al cielo. Líneas recientes de investigación en Historia Moderna. I Encuentro de Jóvenes Historiadores en Historia Moderna*. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.
- (2018), “La Santidad en la Edad Moderna” en *Historia Social*, núm. 91, pp. 149-166.
- Serrano Martín, E., y Gascón Pérez, J., (eds.) (2018), *Poder, sociedad, religión y tolerancia en el mundo hispánico: de Fernando el Católico al siglo XVIII*, Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

- Serrano y Sanz, Manuel, (1903), *Apuntes para una biblioteca de escritoras españolas desde el año 1401 al 1833*, Madrid: Estab. tip. Sucesores de Rivadeneyra.
- Sheldrake, Philip (2007), *A Brief History of Spirituality*, Blackwell Publishing.
- Sierra, Teodoro (1990/1), “Las constituciones de las carmelitas descalzas promulgadas en 1592. Antecedentes, modificaciones legislativas, vigencia” en *Teresianum*, 41, pp. 181-229.
- Sierra Zubía, Yaiza (2016) “*The honour of our noble sex*”: *Elizabeth I through Diana Primrose’s Eyes*, TFM, Universidad Autónoma de Barcelona.
- Smyth, Adam (2008), “Almanacs, Annotators, and Life-Writing in Early Modern England”, en *English Literary Renaissance*, vol.38, issue 2, pp. 200-244.
- (2010), *Autobiography in Early Modern England*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sogues, Marc (2014), “L’erotisme a les Cartes a les Senyores dels Àngels i de Jerusalem, de Francesc Fontanella” en *Scripta*, vol. 3.
- Soriano Triguero, Carmen (1995), “La reforma de las clarisas en la Corona de Aragón (SS. XV-XVI)” en *Revista de Historia Moderna*, núm.13/14. Pp. 185-198.
- Sorribas, José (1741), *Narracion historica de la antiguedad, y progressos del Real Monasterio de la Purissima Concepcion de la ciudad de Valencia*. Valencia: en la Oficina de Josef Estevan Dolz.
- Soto Artuñedo, Wenceslao (1997), “Ignacio de Loyola y la Mujer” en *Proyección*, 44, pp. 299-318.
- Soto Escobar, Rafael (2019) “Estilo informativo entre los siglos XVI y XVII: los manuales epistolares” en *Estudios sobre el Mensaje Periodístico*, 25 (2), pp. 1103-1119.
- St. Clare Byrne M (1981), *The Lisle letters*, Chicago: University of Chicago Press.
- (ed.) (1983), *The Lisle letters: an abridgement*, London: Secker & Warburg.
- Stapleton, Thomas, (1839), *Plumpton correspondence. A series of letters, chiefly domestick, written in the reigns of Edward IV, Richard III, Henry VII, and Henry VIII*, London: The Camden Society.
- Steen, Sara Jayne (ed.) (1994), *The letters of Lady Arbella Stuart*, New York, Oxford: Oxford University Press.
- Stodola Pomerleau, Cynthia (1974), *Resigning the Needle for the Pen. A Study of Autobiographical Writings of British Women before 1800*. Tesis doctoral. University of Pennsylvania.

- Tankard, Danae, (2007), “The Johnson family and the Reformation, 1542-52” en *Historical Research*, vol. 80, núm. 210.
- Tanodi, Branka M. (2000), “Documentos históricos. Normas de transcripción y publicación” en *Cuadernos de Historia*, Serie Economía y Sociedad, núm. 3, pp. 259-270.
- Tarbin, Stephanie; Broomhall, Susan (eds.) (2008), *Women, identities and communities in early modern Europe*, Aldershot: Ashgate.
- Tausiet, María (2021), “«When Venus stays awake, Minerva sleeps»: a narrative of female sanctity in eighteenth-century Spain” en *Journal of Spanish Cultural Studies*, vol. 22, núm. 3, pp. 295-310.
- Tausiet, María y Amelang, James (eds.) (2009), *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*, Madrid: Abada Editores.
- Tellechea Idígoras, José Ignacio (2004), *Doña Marina de Guevara, monja cisterciense ¿luterana?*, Fundación Universitaria Española, Madrid.
- Thomas, Werner (2001), “La creciente represión del protestantismo en la España carolina” en *Congreso Internacional Carlos V y la quiebra del humanismo político en Europa (1530-1558)* (Madrid, 3-6 de julio de 2000). Madrid: Sociedad Estatal para la Conmemoración de los Centenarios de Felipe II y Carlos V, 2001, p. 281 - 307 (Volumen 4).
- Tomás Moro, (2002), *L'agonia de Crist. Cartes des de la Torre*. Introducció de Joan Bada, traducció d'Assumpta Tomàs. Clàssics del Cristianisme, 92. Barcelona: Proa.
- Tonon, Graciela, (2011), “La utilización del método comparativo en estudios cualitativos en ciencia política y en ciencias sociales: diseño y desarrollo de una tesis doctoral” en *KAIROS. Revista de Temas Sociales*, año 15, núm. 27. Publicación de la Universidad Nacional de San Luís.
- Torras Francés, Meri (1998), *La Epístola privada como género estrategias de construcción*. Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona.
- (2001), *Tomando cartas en el asunto. Las amistades peligrosas de las mujeres con el género epistolar*, Zaragoza: Universidad de Zaragoza.
 - (2005), “La regeneració de la carta. Les fructuoses i perilloses amistats del gènere femení amb el gènere epistolar” en Cortés, Carles; Espinós, Joaquim; Esteve, Anna y Francés, M.^a Àngels (coords.) *Epístola i literatura: epistolaris: la carta, estratègies literàries*, pp. 51-67.

- Torres Sánchez, Concepción, (1991), *La clausura femenina de la salamanca del siglo XVII. Dominicas y carmelitas descalzas*. Salamanca: Universidad de Salamanca.
- (1995), *Ana de Jesús. Cartas (1590-1621). Religiosidad y vida cotidiana en la clausura femenina del Siglo de Oro*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca.
 - (1997), *Conventualismo femenino y expansión contrarreformista en el siglo XVII. El Carmelo descalzo español en Francia y Flandes (1600-1650)*. Tesis doctoral. Instituto Universitario Europeo, Florencia.
- Triviño, M.^a Victoria, (1992), *Escritorias clarisas españolas. Antología*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Trueba Lawand, Jamile, (1996), *El arte epistolar en el renacimiento español*, Madrid: Támesis.
- Urquiza, Julián (1986), “Personalidad y doctrina espiritual de Ana de San Bartolomé hacia una nueva valoración” en *Teresianum*, 37, pp. 99-127.
- Valerio, Adriana (2016), “La Biblia, las mujeres y la crisis de la Europa Moderna” en M. L. Giordano y A. Valerio (eds.) *Reformas y Contrarreformas de la Europa Católica (siglos XV-XVII)* (pp. 11-38), Navarra; ed. Verbo Divino.
- Van Dülmen, Richard (2016), *El descubrimiento del individuo 1500-1800*. Madrid: Siglo XXI España ed.
- Van Hyning, Victoria, (2014), “Expressing selfhood in the convent: anonymous chronicling and subsumed autobiography” en *British Catholic History*, Vol. 32, núm. 2, pp. 219-234.
- (2019), *Convent autobiography: Early Modern English nuns in exile*, Oxford: Oxford University Press.
- Varela-Orol, Concha, (2014), “Las colecciones patrimoniales en las bibliotecas españolas: dialéctica entre legislación y prácticas” en *Revista española de documentación científica*, vol. 37, núm. 3.
- Verdoy Herranz, Alfredo, (1996), “El jesuita Padre Francisco Villanueva (1509-1557): prototipo de un nuevo apóstol en la Castilla de la reforma católica. Espacio, Tiempo y Forma”. Serie IV, *Historia Moderna*, Vol. 0, Iss. 9. Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED).

- Viforcós Marinas, M.^a I. y Campos Sánchez-Bordona, M.^a D. (Coords); (2007), *Historias compartidas. Religiosidad y reclusión femenina en España, Portugal y América. Siglos XV-XIX*. León y Puebla (México), León.
- Vilacoba Ramos, Karen M.^a, Muñoz Serrulla, Teresa (2010), “Las religiosas de las descalzas reales de Madrid en los siglos XVI-XX: fuentes archivísticas” en *Hispania Sacra LXII*, pp. 115-156.
- Vinyoles Vidal, Teresa, (2009), “L’escritura femenina: cartes de la Baixa Edat Mitjana”, en *Moments històrics de les dones a Catalunya*. Duoda Centre de Recerca UB.
- Vizúete Mendoza, J. Carlos (2011), “Cartas y billetes desde el monasterio. La vida espiritual en la correspondencia entre doña María Lucía, monja en San Clemente de Toledo, y sus confesores” en Campos y Fernández de Sevilla F.J. (coord.) *La clausura femenina en el Mundo Hispánico: una fidelidad secular: Simposium (XIX Edición) San Lorenzo del Escorial*, vol. 2, págs. 695-712.
- (2015), “«Dolor de corazón». Contrición, literatura espiritual y la formación de una sensibilidad religiosa postridentina” en *Vínculos de Historia*, núm. 4, pp. 106-124.
- Walker, Claire (2000), “Prayer, patronage, and political conspiracy: English nuns and the Restoration” en *The Historical Journal*, 43, 1, pp. 1-23.
- (2001), “«Doe not suppose me a well mortified Nun dead to the world»: letter-Writing in Early Modern English Convents” en Daybell, J. (ed) *Early Modern Women’s Letter-Writing, 1450-1700*, Palgrave Macmillan, pp. 159-176.
 - (2002), *Gender and politics in early modern Europe: English convents in France and the low countries*, Basingstoke: Palgrave.
 - (2008a) “Recusants, Daughters and Sisters in Christ: English Nuns and their Communities in the Seventeenth Century” en Tarbin, Stephanie; Broomhall, Susan (eds.) *Women, identities and communities in early modern Europe*, Aldershot: Ashgate. Pp. 61-76.
 - (2008b), “Securing Souls or Telling Tales? The Politics of Cloistered Life in an English Convent”, en Cordula van Wyhe (ed.) *Female Monasticism in Early Modern Europe: An Interdisciplinary View*, Aldershot, UK: Ashgate, pp. 227-44.
- Warnicke, Retha M. (1989), “Lady Mildmay’s journal: a study in autobiography and meditation in Reformation England” en *Sixteenth Century Journal*, 20, pp. 55-68.
- Weber, Alison, (1985), “The paradoxes of humility: Santa Teresa’s Libro de la Vida as double bind” en *Journal of Hispanic Philology*, vol. IX, núm. 3, pp. 211-230.

- (1996), *Teresa of Avila and the Rhetoric of Femininity*, New Jersey: Princeton University Press
- (2000), “Spiritual Administration: Gender and Discernment in the Carmelite Reform” en *The Sixteenth Century Journal*, vol. 31, núm. 1, Special Edition: Gender in Early Modern Europe, pp. 123-146.
- (2005), “El feminismo parcial de Ana de San Bartolomé” en Vollendorf, L. (ed.) *Literatura y feminismo en España (s.XV-XXI)*, Madrid: Icaria, pp. 77-94.
- (2013), “Literature by Women Religious in Early Modern Catholic Europe and the New World” en Poska, A.M., Couchman, J., McIver, K.A., (eds.) *The Ashgate Research Companion to Women and Gender in Early Modern Europe*, Routledge, pp. 33-51.
- (ed.) (2016), *Devout Laywomen in the Early Modern World (Women and Gender in the Early Modern World)*, Routledge.

Webster, Tom (1996), “Writing to Redundancy: Approaches to Spiritual Journals and Early Modern Spirituality” en *The Historical Journal*, vol. 39, núm. 1, pp. 33-56.

Williams, Michael E. (1990) “The English college of Saint Alban Valladolid. A story of survival” en *ES: Revista de filología inglesa*, núm. 14, págs. 17-30.

Winston-Allen, Anne (2004), *Convent Chronicles: Women Writing About Women and Reform in the Late Middle Ages*. Pennsylvania State University Press.

Wolfe, Heather (ed.) (2001), *Elizabeth Cary, Lady Falkland: Life and Letters*, Cambridge: RTM.

Wray, Ramona (2009), “Autobiography” en Lunger Knoppers, Laura (ed.), *The Cambridge Companion to Early Modern Women's Writing*; Cambridge: Cambridge University Press. Pp. 194-207.

Wright, Thomas, (1843), *Three chapters of letters relating to the suppression of monasteries*, Londres: Camden Society.

Wynne-Davies, Marion (2007), *Women Writers and familial Discourse in the English Renaissance. Relative Values*. Palgrave Macmillan.

Zaragoza Gómez, Verónica (2016), *En vers vull desafiar...la poesia femenina a l'àmbit català (segles XVI-XVIII): edició crítica*. Tesis doctoral. Universitat de Girona, Girona.

- (2018), “Magisterio espiritual en los conventos femeninos contrarreformistas del ámbito lingüístico catalán” en *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, núm. 36, pp. 463-493.

Zaragoza Pascual, Ernesto (2010), “Documentación inédita sobre la reforma del Monasterio de Benedictinas de Santa María de Carbajal (1525-1528)” en *Salmanticensis* 57, pp. 307-363.

9.2.1. Webgrafía

CLUL (Ed.). 2014. *P.S. Post Scriptum. Arquivo Digital de Escrita Quotidiana em Portugal e Espanha na Época Moderna*: <http://ps.clul.ul.pt>.

CEEC. *Corpus of Early English Correspondence*.
<https://www.helsinki.fi/en/researchgroups/variation-contacts-and-change-in-english/research/corpus-of-early-english-correspondence>.

Cliffe, John T. (2004), “Babthorpe family” en *Oxford Dictionary of National Biography*:
<https://doi.org/10.1093/ref:odnb/71868> [Consultado: 12/11/2021].

EMLO. *Early Modern Letters Online*: <http://emlo.bodleian.ox.ac.uk/home>.

EpiCAT. *Cartes familiars de Catalunya (segles XVI - XIX)*: <https://epicat.uab.cat>

Gayangos, Pascual de (ed.) (1886) “Spain: March 1534, 1-20”, en *Calendar of State Papers, Spain*, Volumen 5 Parte 1, 1534-1535. Londres. pp. 70-83. Extraído de: *British History Online*: <http://www.british-history.ac.uk/cal-state-papers/spain/vol5/no1/pp70-83> [Consultado: 15/05/2020].

Lee, Paul, (2014), “Cressener, Elizabeth (d. 1536/7), prioress of Dartford”. *Oxford Dictionary of National Biography*: <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/105936> [Consultado: 21 Nov. 2021].

Letters and Papers, Foreign and Domestic, of the Reign of Henry VIII: preserved in the Public Record Office, the British Museum, and elsewhere in England, (L&P):
<https://www.british-history.ac.uk/search/series/letters-papers-hen8>.

MCEM. *Manuscripts Catalans de l'Edat Moderna* : <https://mcem.iec.cat/>

Memòria personal: <http://www.memoriapersonal.eu/>

Monastic Matrix: <http://monasticmatrix.osu.edu>.

- O'Brien, Susan (2005) "Ward, Mary (1585–1645), Roman Catholic nun and founder of the Institute of the Blessed Virgin Mary" en *Oxford Dictionary of National Biography*: <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/28699> [Consultado: 10/11/2021]
- Pérez González, M.^a José, (2013), *Una amiga de Teresa sentenciada por la Inquisición: Ana Enríquez*, Publicado en el blog *Teresa, de la rueda a la pluma*: <https://delaruecaalapluma.files.wordpress.com/2013/06/una-amiga-de-teresa-sentenciada-por-la-inquisicic3b3n.pdf> [Consultado el 15/04/2019].
- Pollock, Linda A. (2010), "Mildmay [née Sharnington], Grace, Lady Mildmay" en *Oxford Dictionary of National Biography*: <https://doi.org/10.1093/ref:odnb/45817> [Consultado: 12/11/2021].
- RECIRC. The Reception and Circulation of Early Modern Women's Writing, 1550-1700*: <https://recirc.nuigalway.ie>
- Rodríguez Villa, Antonio (ed.) (1903), "El emperador Carlos V y su Corte (1522-1539)" en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo 43, pp. 5-240. Edición digital Alicante: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. <http://www.cervantesvirtual.com/nd/ark:/59851/bmc668v1>. [Consultado: 13/07/2021].
- SORORES. Monjas no enclaustradas en el sur de Europa, siglos XII – XVIII*: <https://sorores.hypotheses.org/>
- Testamento de Gabriel de Rojas*. Web Patrimonio Nacional: <https://investigadoresrb.patrimonionacional.es/node/6104> [Consultado: el 01/03/2022].
- Who were the nuns?* <https://wwtn.history.qmul.ac.uk/>

EJE CRONOLÓGICO

ESPAÑA		INGLATERRA	
Carlos I (1516-1556)	1514. Impresión de la Biblia Políglota	Enrique VIII (1509-1547)	1511-1514. Erasmo viaja a Inglaterra
	1517. Muerte de Cisneros		1521. Enrique recibe el título de “Defensor de la Fe” por el papa León X
	1519-1523. Rebelión de las Germanías.		1529. Tomás Moro es nombrado Lord Chancellor. Dimite en 1532.
	1520-1522. Guerra de las Comunidades de Castilla.		1532. <i>Act in Conditional Restraint of Annates</i>
	1525. Edicto de Toledo: persecución y condena de los “alumbrados”		1533. Enrique VIII se casa con Ana Bolena
	1534. Fundación de la Compañía de Jesús		1534 (3 de noviembre). Acta de Supremacía. Ruptura con la Iglesia de Roma.
	1545-1562. Celebración del concilio de Trento en 3 fases: 1545-49; 1551-1552; 1562-1563		1535. Tomás Moro es condenado.
	1551. Primer <i>Index Librorum Prohibitorum</i> de la Inquisición española. Fue reeditado, corregido y ampliado posteriormente		1535/36. <i>Act for the Dissolution of the Lesser Monasteries</i> (Ley para la supresión de los Monasterios menores)
	1554. Matrimonio de María Tudor y Felipe II		1536. Aprobación de los 10 Artículos, primera doctrina religiosa tras la ruptura con Roma
Felipe II (1556-1598)	1559. Autos de fe de Valladolid y Sevilla	1536-1537. Revuelta “The Pilgrimage of Grace”	
	1562. Reforma del Carmelo Descalzo	1539. <i>Act for the Dissolution of the Greater Monasteries</i> (Ley para la supresión de los monasterios mayores)	
	1564. Se decreta la ejecución de los acuerdos de Trento.	1539. <i>The Act of Six Articles</i> (“6 artículos”)	
	1566. Bula <i>Circa Pastoralis officii</i> de Pío V (regula la clausura de las monjas)	1540. Condena y ejecución de Thomas Cromwell	

	1566. Compromiso de Breda		1543. Se promulga el Libro del Rey (<i>King's Book</i>) ⁵⁸³
	1566-1648. Guerra de los 80 años entre España y Flandes	Eduardo VI (1547-1553)	1549. Publicación del <i>Book of common Prayer</i>
	1566. Primera edición del Catecismo Romano		1552. Revisión del <i>Book of common Prayer</i>
	1567. Pragmática Sanción (antimorisca)		1553. Aprobación de los 42 Artículos
	1568. Juan de la Cruz funda el primer convento de la rama masculina del Carmelo Descalzo	Lady Jean Grey (1553) (10-19 de julio)	
	1582. Muerte de Teresa de Ávila	María I (1553-1558)	1553. Restauración del catolicismo y persecución de anglicanos
	1588. Publicación del <i>Libro de la Vida</i> de Teresa de Ávila.	Isabel I (1558-1603)	1559. <i>Act of Uniformity of Common Prayer and Administration of the Sacrament</i> (Ley de Uniformidad)
	1588. Derrota de la Armada Invencible		1569. Levantamiento o Rebelión del Norte para derrocar a Isabel I
	1589. Primer monasterio de la Orden de Monjas Agustinas Recoletas en Madrid		1570. Isabel I es excomulgada por la bula <i>Regnans in excelsis</i> del papa Pío V.
	Felipe III (1598-1621)	1604. Fundación del primer monasterio de carmelitas descalzas en París	Isabel I (1558-1603)
1605. Viaje a Inglaterra de Luisa de Carvajal		1584. <i>Act against Jesuits, seminary priests, and such other like disobedient persons</i>	
1609. Expulsión de los moriscos		1598/99. Fundación del primer convento de religiosas inglesas: <i>Assumption of Our Blessed Lady</i> en Bruselas	
1614. Teresa de Ávila es beatificada		Jacobo I (1603-1625)	1605. Conspiración de la Pólvora
1622. Teresa de Ávila es canonizada			1611. Publicación de la Biblia del rey Jacobo (King James Bible)

Figura 10. Eje cronológico del período estudiado.

⁵⁸³ *A Necessary Doctrine and Erudition for Any Christian Man, Set forth by the King's Majesty of England, &c.*

10. ANEXOS

Anexo 1. Las cartas del Archivo del Palau Requesens

1. CARTAS DE MONTSERRADA DE CAMÓS: 2 cartas y 1 billete

“Cuestión de la monja Camós (Para la reforma?) Convento de Jerusalem”

Fondo núm.: 960 / UI núm.: 36 / Cod.: UC-260
--

- Descripción: 2 bifolios + 1 folio
- Fecha: 19 de abril de 1535 (?)⁵⁸⁴

Folio 1r.:

Il·l[ustr]e sennora

Las forsas me faltan y l'ànima de aver d'esciure tanta desaventura com pasa per mi. No·m dona gosar altra cosa, si no mon bon dret, y tenir esperansa de tornar en Jerusalem, que confiar ab deber v[ost]ra S[enyor]a y tot lo mon viurà no es culpa mia. Y axí la soplic, pux yo só filla de Jerusalem. Y v[ost]ra S[enyor]a, n'es estada la causa, treballe y m'afavoresca en fer·mi tornar, que ab molt poc treball o acabarà. Per a segons totas las monjas, estan desesperades, y determina-

Folio 1 v.:

des moltes d·elles de axir·ne y mudar·se en qual sé huna part, y las més entigas, perquè la vida que l'abadesa té no és de religiosa. Y axí dona pena a totas las monjas, perquè tenida de infernada yo no la diré, perquè v[ost]ra S[enyor]a poria pensar que u dit per pasió, però mon senyor mosèn Camós, u creq yo, lo y escriurà porque·n té de frares y de persones dicnes de fe. Y axí dexaré a so part, y contaré tota ma desaventura //

⁵⁸⁴ Debido a la información de otra carta conservada en el Archivo del Palacio de Estefanía de Requesens a su madre Hipólita en la que se relata una información aparentemente similar a la contenida en esta misiva, y que está fechada a 23 de abril de 1535 (Ahumada, 2003: 202), concluimos que esta carta pertenece al mismo año.

Yo per no donar pena la v[ost]ra S[enyor]a y a les persones que be·m volen, y perquè conplia a la Religió, y a ma onra, no era bé revelàs ninguna cosa de las de la Religió, y aqui só estada màrtir en sofrir aquesta malisiosa de abadesa, a tengut aquest engan ab mon senyor y ab ma senyora y ab mi, que com li demanàvem lo vel negre deya que, per la onra del monestir y de tots conplia, se digés per tot lo mon y avia matrimoni, y que com li paria ora, ella m'asegurà

Folio 2 r.:

valoren de dar-me lo vel, y axí va dit a mon senyor y a ma senyora una y moltes voltes. Yo perquè la conexia, digin ma senyora que temia aquesta dona no ns enganàs a tots, y que si ella manava, yo demanaria lo vel. Y no sols fou contenta, mas encara li·u parlà y l'asplicà qe·m fes fer la procura. Y ella res que no fiava de mon senyor y ma senyora li digè que la me fes fer a Francesc Martí, qu·era procurador de la casa, y fer sia tot com ella manaria. Y asò era com v[ost]ra s[enyor]a penà ver la lletra de frare Calscua, en que li manava me fes fer la dita procura, mas ella·s guardà de fer tal manament, perquè s'a mostrat per esperyencia tostems tingè la maldat al cos. Y com se segí lo deterre, digè que *in eternum* me daría lo vel.

Y axí a detingut tostems

Folio 2 v.:

fins a mijan quaresma, que vingeren las lletras de v[ost]ra s[enyor]a en les qouals deya tot lo que avia pasat ab lo custodi, les quals lletras me donà ma senyora per lo torn de·magat de l'abadesa. Y llegidas que las agí, torní las dos, y aturim la mia, la qual fiu donar a la abadesa y no la·m volia tornar fins que sabé que yo ya l'avía vista. Y ma s[enyor]a parlà ab ella, y parlà ab mi en presència sua, y la dita abadesa feu una resposta a ma s[enyor]a molt bona, dient-li que com los frares vindiren, ella la enviaria demanar y miraria lo que s'avía de fer. Y que tots seryem aconsolats, yasa[?] ab tanta dolsor, que ma s[enyor]a se n'anà molta consolada. Y yo m'espantí de veure-la tal, perquè sabia quant era la sua malísia. Y de aquella ora cavant[sic]⁵⁸⁵ me multiplicaran los maltractes, perquè yo diges que me'n volia anar y esent avisada, demanava cada dia lo vel

⁵⁸⁵ Davant.

Folio 3 r.:

vingca pres lo custodi y ella envià per ma s[enyor]a que era a la torre, y dige-li com en lo capítol serà determinat me tragesen de casa, y que ella no podia fer altra cosa. Ma s[enyor]a li digé molt son parere y ab moltes llàgrimes soplicant-la no li volgés fe aquesta front, y que era cosa molt certa que no y avia inpediment, y que li atingés la promesa. Y ella li digé que ella era forsada de obeyr a son prelat, mas que anàs a parlar ab lo custodi, la que sinó era, que l'esperàs. Ma s[enyor]a ofèn axí lo custodi, la reposa molt, y la aconsella que [que] y posàs pregados que pergasen a l'abadesa perquè tot estava en sa mà y avisaren dels matexos frares que eren anats a capítol[sic]⁵⁸⁶ tot a mon s[eny]o[r]y ma s[enyor]a que de tal cosa no s'avia parli en capítol

Folio 3 v.:

y mon s[eny]o[r] y ma s[enyor]a li'n parlaren una y moltes voltes, y com la venseran ab la raó, digé que no·l me donaria, y que may era estada sa intensió, des que sabe mon cas, de donarme lo vel. Y ma s[enyor]a sabe que ella se'n era aconsellada ab lo visrey y ab lo duc de Cardona. Y pasat totes o arribà lo custodi y manà a totes les que entraven en lo torn, no parlaren a mon s[eny]o[r] ni a ma s[enyor]a ni a ningú d'esa casa. Y l'endamà l'abadesa me pres imposa en lo càrser, y dix que si yo volia estar en Jerusalem avia d'estar d'aquella manera tres mesos, perquè per mon s[eny]o[r] pogés determinar de mi, y que no mi tema, y si no perquè no volia que las monjas comunicasen ab mi. Y asò per que veyia que totes les monjes eren de ma part.

Yo de tot fuy contenta perquè no m tragés y confiant que vindrien alguns re-

Folio 4 r.:

meys. Y ella, tementse de aquexos, com ma s[enyor]a estada a Monsarrat descansar ab aquells pares, me tragé de casa ab la major fúria del món, ella y la cuynera y la gallinera y dos jovenetes que eren novisies com yo, y entrí y tancà totes les altres a les claustres de dalt.

⁵⁸⁶ Capítol.

Sertifica v[ost]ra s[enyor]a que, si no las agés tancades, s'i agera segit algun escàndol. Y de allí on estaven feyen crits y de l'altre mon, dient-li fàstixs que yo crec que alesores de ara ella'n deu aver posades en lo càrser a més de tres. D'ella vos ensa no adés que ab parlara ninguna de fora casa, que ella és estada torna tots es

Folio 4 v.:

días y lo custodi es estat allí dos dies per reposar les monjes.

Yo tinc per sert que de veure que totes me volen, y que pensaba que v[ost]ras S[enyor]ias prenent yo lo vel m'ageren afavorida, y sap que tantes voltes l'an volguda traure del ofisi. Y vent que yo tenia tals costats, a pensat que ningú no li poria més daniar que yo, y axí no a curat sinó de traure'm.

Y axí yo soplíc a v[ost]ra s[enyor]a no m desenpare y sia presa informasió de la verytat, que yo confie ab N[ostre] S[enyor] tornaré a Jerusalem ab molta onra mi, y serà causa de restaurar aquella casa que's perduda si aquella dona té lo manado.

Mon s[eny]o[r] m'a dit que v[ost]ra s[enyor]a y dona Estefania masa m'avien escrit, yo sé que l'abadesa les tenia mas ma, y les me dona que de v[ost]ra s[enyor]a no'n rebisin o la primera que lu dona ma s[enyor]a.

Folio 5 r.:

Y per esta, nomes de soplicar a N[ostre] S[enyor] la ilustre persona de v[ost]ra s[enyor]a guarde y estat prosperi com yo desije, amén.

XVIII de abril.

De V[ost]ra S[enyor]a major servidora y més obediencia filla,

Camosa

Folio 5 v.:

Sobrescrito: A la il·lustrada sennora, la s[enyor]a comtesa de Palamós, ma sennora.

“Correspondència enviada i rebuda per Hipòlita Roís de Liori i de Montcada, comtessa de Palamós.”

Fondo 960/ UI núm.: 38/ Codi: UC-278

- Descripció: Billete.
- Fecha: desconocida.

Folio 1r.

Sen[n]ora // p[er] no tenir pap[er] no escric a V[ostra] S[enyoria].

Envie-li la p[re]sent p[er] al pare ministre, p[er] or [*mancha*] sopl[*roto*: i]ca v[ost]ra s[enyor]a la y mane donar cosa p[er] q[ue] ell s·escandalisaria q[ue] tals coses ningú las ves. Y no dexe de parlar-li y d[e] afavorir-me.

Y bese les ma[n]s d[e] v[ost]ra s[enyor]a,

Camosa.

Folio 1v.

es p[er] a la co[n]tessa ma sen[n]ora.

[En la esquina superior derecha, con otra caligrafía distinta]

Ill[ustre] muy rible [?]

Y ymag^{co} [?]

[En orientación vertical se puede leer con esa misma caligrafía]

mo

R P s

Carta de Camosa a sor Violant de Camós. En: “Correspondència enviada per Violant de Camós i de Requesens, monja.”

Fondo núm.: 960 / UI núm.: 44 / Cod.: UC-359

- Descripció: Bifolio escrito por todas las caras con el sobrescrito en la cara 2v.
- Fecha: 31 de enero

Folio 1r.:

Camós [*en la esquina superior izquierda en letra diferente*]

[Cruz]

R[everen]d[a] S[enyor]a,

La de vostra Re[verèn]sia he rebuda per lo mateix portador que li escriguí. Per ella li bese les mans. No es poca la consolació que jo he rebuda en saber que estava amb la salut que jo desije, y és menester que per a tenir jo descans no-m pot faltar vivint vostra Re[verèn]sia, y no muira jo fins que Nostre Senyor me haja feta m[erse]d que jo li puga besar les mans y veure-la be. Pot ser certa que no desije poc, y ab tota veritat, que tan indicne com só, cada dia ne fas espresa oració Nostre Senyor, él me fasa gràcia de oir-me, y crec ho farà perquè la petició és

Folio 1v.:

justa en cara que jo pecadora //

A la senyora sor Agostina aguera moltes voltes escrit si no per no donar-li penes, que sa [*tachón*] cosina a estat a la càrcer, però ara ja n'és fora, lo perquè per ora dures de l'abadessa. Bé pot creure vostra Re[verèn]sia que jo no ho he sentit poc, perquè an aquella senyora jo li tinc moltes y grans obligacions, y parme que en asò no mi en gana voluntat, que cert, ella és una de les bones religioses que en aquella casa sien, però non cal fer cas, que'l hui en dia los bons son allapidats. Soplica vostra Re[verèn]sia diga a la senyora sor Agostina que jo li bese les mans y que prenga la present per sua, que per altra jo li escriré més llarc de tot lo que poré saber, però que no s'anuje, que nostre senyor ho fa per provar-la de paciència.

Folio 2r.:

A la molt R[everen]d[a] mare bese les mans y a la mare vicaria y a totes aquexes senyoras y mares, y a vostra Re[verèn]sia per mil voltes; y reste sopllicant a Nostre Senyor sa molt R[everen]d[a] persona garde, y en son sant servei prospere com jo desije, amén.

És de Barselona, lo derrer de Jener.

A la senyora dona Beatriu de Requesens bese les mans, y que jo li escriguera sinó per que tinc por de no fatigar-la amb ma mala lletra.

De V[ostra] R[everència] més obedient filla,

Monsarrada de Camós

Folio 2v.:

[Cruz]

A la molt R[everen]d[a] per [sic]⁵⁸⁷ senyora y mare la senyora sor Violant de Camós.

⁵⁸⁷ Posiblement "persona".

2. CARTAS DE SOR VIOLANT DE CAMÓS: 15 cartas

12 cartas de sor Violant: 4 a su hermano Marc Antoni de Camós; 1 a su sobrino Francesc de Camós y 7 a Hipólita Roís de Liori.

Fondo núm.: 960 / UI núm.: 41 / Cod.: UC-321

CARTA 1

Folio 1r.:

Molt espetable Señora

[Cruz]

De aquell dia may e sabut de V[ostra] S[enyor]a. És cosa molt fort que tant nos aga de costar la rr[everenda] (mare) e yo no sne ra(?) bona ab gran desig de saber de aquella, y de la S[enyora] dona Stefania si a parit, N[ostre] S[enyor] nos porte bones noves.

De la S[enyora] Sor Requesens li done avís, resta molt aconsolada de aver parlat a V[ostra] S[enyor]a, quasi tota la nit no parlà de altra cosa; y de la S[enyora] dona Stefania abla b[roto]ta que dorm en la cambra. Ara se a comprat dos inpua(?) per a vels, tinco(?) a bon segna. Plegue N[ostre] S[enyor] done aquella llum que ell sap, és mester que sia servit, e V[ostra] S[enyor]a e tots aconsolat tots temps. Diu que preguem N[ostre] S[enyor] que sia servit.

E no més sinó que la rr[everenda] mare besa les mans a V[ostra] S[enyora] y totes e yo, peus y mans per mil voltes e guarde N[ostre] S[enyor] la inllustre persona, y prospere la vida y estat ab los s[eny]ors filla y fills, com més és e desigo, amén.

Espectable S[enyora] d'esta serventa,

Sor Camosa.

Folio 1v.:

Sobrescrito:

A la molt Spetable S[enyora], la S[enyora] contessa de Palamós, ma S[enyora].

CARTA 2

- Descripción: Varios tachones y agujeros en la carta, además ha sido reutilizada.

Folio 1r.:

[Cruz]

Molt ellustre Señora,

Sap N[ostre] S[enyor] si he sentit la perdua y congoxa. Y V[ostra] S[enyor]a arribar a[roto] y per mos pecats, no h[roto] merescut [roto] parlar a V[ostra] S[enyor]a yo e [roto]rat, e no sabia tal [roto]sa en [roto]stava en lo parlador[roto]melle[roto]de taula, y per causa que lo par[roto]dor⁵⁸⁸ estava tancat, y sor Miedes me digué que parlava de secret ab la S[enyor]a Sor Requesens, y me spera tos temps sinc [?] que m'han dit pero seyoria serà a nada, reste enugada.

Plegue N[ostre] S[enyor] que esta perdua sia haument de vida de V[ostra] S[enyor]a, y de la s[enyor]a dona Stefania, y del S[enyor] don Juan y gog complit [roto] del S[enyor] don Lloys, la que esta en la gloria espnsesa[?] y prega per V[ostra] S[enyor]a, N[ostre] S[enyor] lo qual supliqe la inlustre persona garde e prospere la vida y estat per molt gran temps com per tots es desigat. Aacabe besant peus y mans de V[ostra] S[enyor]a.

Il·lustre S[enyor]a,

De esta serventa indigna de V[ostra] S[enyor]a.

Sor Camosa.

Folio 1v.:

Sobrescrito:

A la ellustre S[enyor]a, la S[enyor]a Contessa de Palamós, ma s[enyor]a.

⁵⁸⁸ Parlador.

CARTA 3⁵⁸⁹

- Descripció: Carta editada en la web EpiCAT: <https://epicat.uab.cat/items/carta/2005>
- Fecha: 24 de febrero de 1535.

Folio 1r.:

Molt magnífic S[enyor] germà, huna lletra he rebuda de V[ostra] M[ercè]. Som molt allegrada saber de la sua sanitat y de tots. De mi li done avís estia bona, gràcies a N[ostre] S[enyor], lo qual soplí, sia servit, que tostemps de v[ost]res mersès tigua yo bones noves, e que prest lo vega fora de fatigues de la manera com tots desigam.

Del que diu de Jerusalem que si nos fa matacio [sic], yo no dic res, sinó que pregue N[ostre] S[enyor] que als que o han de fer, done aquella llum que ell sap és mestrer, sia servit y totes aconsolades.

Gran temps ha no tic lletres de la S[enyora] ma germana y filla, estic-ne a molt pensament, ni de Camós a conostarme⁵⁹⁰ a p.v.m. [?] que·m diu non té lletres, és jove, N[ostre] S[enyor] lo guarde y de aquell y de tots complida consolació com yo desige, amén. Estos s[enyors] de parents tots, están bons: don Ramón a tota la casa à molt està en Betera, may lo veg. Don Juan a casat don Gerónim a dona Juana Boyl, filla de dona Boyla. Don Diego està molt content que sa muller ha parit a hun fill.

Altres particularitats per esta només sinó que la r[everenda] mare se comana a V[ostra] M[ercè], y la mare vicaria y totes e yo li bese les mans per mil voltes; y les de la senyora ma germana y nebodes reste per a servir.

Done avís a V[ostra] M[ercè] que no ha mols dies e vist la senyora comtessa tan jove y tan bona com may l'aga vista, N[ostre] S[enyor] la guarde com tots desigam, y la magnífica persona de V[ostra] M[ercè] e lo encamine com és mester, sia aconsolat ab la S[enyora] dona Ysabel.

És a XXIIII de febrer de l'ang mil DXXXV.

S[enyor], d'esta germana que desiga veure'l.

Sor Violant de Camós.

⁵⁸⁹ Carta 3, 4 y 5 contenidas dentro de la 6 que las envuelve.

⁵⁹⁰ Conhortar: consolar/comfortar.

Folio 1v.:

Sobrescrito:

Al molt magnífic S[enyor] jernà lo S[enyor] mosèn Marc Antoni de Camós,
en Barselona.

CARTA 4

- Descripció: Carta editada en la web EpiCAT: <https://epicat.uab.cat/items/carta/2006>
- Fecha: 13 de octubre de 1535

Folio 1r.:

[Cruz]

Molt magnífic S[enyor] germà, desige saber de V[ostra] M[ercè] des·que rebí huna que·m deia stava bo y la S[enyora] ma germana y nebodes. N[ostre] S[enyor] lo y conserve. E tengut molt enug de la S[enyora] dona Stefania de la chiqueta que li és morta. N[ostre] S[enyor] la volguda per fer·la gran S[enyora] en aquella vida que dura per a sempre. Placia la sua magestat esta perdua sia haument de vida per a ses sengnories, com la S[enyora] comtessa e tots desigam, amén. Sap N[ostre] S[enyor] quant ho he sentit. Y lo mal del prícep y de don Lloys, gràcies a la magestat divina, ja stan tots bons, lo fas sert, que la S[enyora] contessa ho ha sentit molt y és estada dolenmta uns dies, ara ja sta bona gràcies a N[ostre] S[enyor]. De la S[enyora] Sor Requesens tic fese remedi ra [?] que Déu será servit, y la S[enyora] comtessa aconsolada, como tots desigam.

Done'm V[ostra] M[ercè] avís si stà fora de plets, que molt o desigo. E no més sinó que la r[everenda] mare se comana a V[ostra] M[ercè] y totes pregunen, e yo li bese les mans per mil voltes y les de la S[enyora] ma germana, la qual soplifique prenga la present per sua, a mes nebodes tant com desige veure, e guarde N[ostre] S[enyor] la magnífica persona y amente la vida ab la S[enyora] dona Ysabel y fill e filles com yo desige.

És a XIII de otubre de l'ang mil DXXXV.

S[enyor], d'esta germana que desiga veure'l,

Sor Violant de Camós

Folio 1v.:

Sobrescrito:

Al molt magnífic senyor germà lo mosèn Camós en Barselona

CARTA 5

- Fecha: escrita en 1526

Folio 1r.:

[Cruz]

Molt espetable he virtuosima s[enyora],

Aprés de besar les mans de sa espetable seyoria, fas esta a molta alegría del gog del noble y espable[sic]⁵⁹¹ casament de la S[enyora]dona Stefania per dir-lo bon prou placia a la magestat divina, que per molt grandísim temps v[ostra] seyoria ne sia alegre y vega nets y besnets de sa seyoria, com desiga la rr[everenda] mare y totes se som alegrades e comanasen mersè y gracia, y yo tota ma vida.

No-m resta fer sinó suplicar la magestat divina guarde la espetable persona de v[ostra] seyoria prospere la vida y estat, ab la s[enyora]dona Stefania y ab lo s[enyor] don Juan, per mols angs com desiga y merex, amén. Reste besat peus y mans de v[ostra] seyoria y de ma S[enyora] la s[enyora] dona Stefania y les del S[eny]or don Juan. És a VIII de ing[?]

S.V.S.

D'esta que la servirà ab genols per terra,

Sor Violant de Camós.

Folio 1v.:

Sobrescrito:

A la molt espetable he virtuosissima S[enyora], la S[enyora] comtessa de Palamós, ma s[enyora]. En Barselona

⁵⁹¹ La "p" debería estar abreviada ("per"): esp(er)able casament, pero no está el símbolo de abreviación en la letra.

CARTA 6

Folio 1r.:

[Cruz]

Molt espetable S[enyora],

Suplicant N[ostre] S[enyor] tinga en sa protecció la causa queestic ab anssia, perquè no vinguè V[ostra] S[enyor]a lo disapte, si stà bona o si tingue argun destror p[sic]⁵⁹² a ir. Que fou dilluns la mare sor Miedes y yo parlàvem ab sor Requesens y ella stava molt pensativa, e axí en descuyt me desiguè [sic] si havia yo dit a V[ostra] S[enyor]a lo que ella m'havia dit, que ella se oferia a fer-li totes les seguretats que V[ostra] S[enyor]a volgués. Yo diguí que sí, passarem molte raons com més va mostrà repena de veure·s separada de V[ostra] S[enyor]a.

Pregue N[ostre] S[enyor] done aquella llum que ell sap que és mester que ell sia servit, y V[ostra] S[enyor]a aconsolada la rr[everenda] mare y totes desigam parlar ab V[ostra] S[enyor]a Sarrcia[?] y totes preguem. Y yo, indigna, acabe besant peus y mans de V[ostra] S[enyor]a, la qual N[ostre] S[enyor] guarde y prospere la vida y estat per molt gran temps ab la S[enyora] filla dona Stefania fills com desigo, amén.

II. V[ostra] S[enyor]a,

D'esta endigna serventa que preguo per V[ostra] S[enyor]a,

Sor Camosa.

Folio 1v.:

Sobrescrito:

A la molt espetable y ellustre S[enyora], la S[enyora] comtessa de Palamós, ma S[enyora].

⁵⁹² Es posible que de nuevo esa “p” sea “per” pero no se haya escrito la línea de abreviación.

CARTA 7

Folio 1r.:

[Cruz]

Molt ilustre S[enyora],

Aprés de suplicar la Santíssima Trinitat la tinga en sa protectió y per la sua bondat infinida sepla que que[sic] la S[enyora] dona Stefania sia prest delliura del part ab gog y consolació, com V[ostra] S[enyor]a y lo S[enyor] don Juan y tots desigam, amén. E tostemps bones noves, bese peus mans de V[ostra] S[enyora] que·m allegrat darne avís de la sanitat de la S[enyora] dona Stefania y de tots.

Y de la lletra de mon germà N[ostre] S[enyor] mollexe[?] servir, e li placia remunerar dels seus tresors com té lo poder.

Yo desige parlar ab V[ostra] S[enyora] de la S[enyora] sor Requesens, que quant més la praticam, més mostra lo enteniment y bona consciencia, e pot creure que es tot lo contrari del que la gent parla.

E nomes sinó que la r[everenda] mare besa les mans a V[ostra] S[enyor]a, y sor Requesens e totes. E yo restant per a servir suplicat N[ostre] S[enyor] la yllustre persona garde e prospere la vida y estat per molt gran temps, ab la S[enyora] filla y fills com desiga.

V[ostra] il·l[ustre] S[enyor]a,

D'esta serventa que besa los peus de V[ostra] S[enyora],

Sor Camosa.

Folio 1v.:

Sobrescrito:

A la molt yllustre S[enyora], la S[enyora]Comtessa de Palamós, ma S[enyora].

CARTA 8

- Descripció: Carta editada en la web EpiCAT: <https://epicat.uab.cat/items/carta/2007>
- Fecha: 13 de octubre de 1535

Folio 1r.:

[Cruz]

Molt magnífic S[enyor] nebot y fill, huna lletra e rebut de aquell que·m só allegrada lo que no·s pot dir saber de la sua sanitat, N[ostre] S[enyor] lo y conserve y·l beniesca y encamine en le spiritu al eternporal com en sap és mester sia servit, y V[ostra] M[ercè] aconsolat com la S[enyora] dona Ysabel y lo S[enyor] mon germà y tots desigam, amén.

Diu que no té lletres mies per via de la S[enyora] comtessa, li escrit ara pux a comensat per amor de mi, no se·n descuy de de [sic] dar exa consolació al mia ànima. Yo no e rebut sinó huno. Fas-li recort que cada matí digua lo *beneditus* que yo li doní a la Santíssima Trinitat, que assi com delliura los tres yfants de la fornal del foc sens llesió, lo vulla delliura de tot peril. E que porte tostemps lo llibret de Sent Lleó que yo li doní. Y voldria que huna vegada la semana digués la ditta oració de Sent Lleó papa que commensa *in principio esat verbut* y acaba on commensa la oració de Sent Agostí, té grandíssimes gràcies.

Al S[enyor] comanador maior y la S[enyora] dona Stefania besarà les mans de par mia e diga al S[enyor] don Lloys que yo li bese les mans per mil voltes. Tots estos S[enyors] estàn bons. Des que e rebut la sua lletra no e vist sinó la S[enyora] dona Madalena que li besa les mans.

E no més sinó que la r[everenda] mare ses molt allegra y totes de la sua lletra y comannese a ell, e yo tant com la mare e desige veure, e guarde N[ostre] S[enyor] la magnífica persona e prospere com yo desige.

És a XIII de otubre de l'an[sic]⁵⁹³ mil DXXXV.

D'esta tia que prega per V[ostra] M[ercè],

sor Violant de Camós.

⁵⁹³ An = ang = any

Folio 1v.:

Sobrescrito:

Al molt magnífic S[enyor] Nebot he fill Francesc de Camós,
en la cort.

CARTA 9

- Descripció: Bifolio. Carta editada en la web EpiCAT:
<https://epicat.uab.cat/items/carta/2008>
- Fecha: 25 de enero de 1535.

Folio 1r.:

[Cruz]

Molt magnífic sor germà, de huna lletra que rebí en la vent, no sé de V[ostra] M[ercè]. Estic a molta ansia. Desige saber de la sua sanitat y de tots, N[ostre] S[enyor] me·n porte bones noves com yo desige.

V[ostra] M[ercè] me deya en huna sua que a Carnestoltes avia de pendre lo bastó de vaguer, suplique'1 que aqueix dia fassa dir huna missa a la Santíssima Trinitat ab commemoració de nostra S[enyora] Reyna dels Àngels y del prínceps sent-y de tots los àngels y dels apòstols y de tots Sants y de les ànimes de Porgatori. Té esta misa té [sic] grans gràcies per a ésser encaminat y en lo spiritual y temporal per la sua bondat infinida com sap, és mester sia servit.

De la S[enyora] Sor Requesens li done avís que en totes coses se mostra que es verdadera filla de la S[enyora] comtessa. La r[everenda] mare y totes n'estan adificades, les maravelles de Déu són grans, no devem may desconfiar de la sua misericordia,

Folio 1v.:

que és pare verdader. E no més sinó que la r[everenda] mare se comana a V[ostra] M[ercè] y la mare vicaria y totes, y li bese les mans y les de la S[enyora] ma germana, la qual soplifique prengua la preset per sua, a la mia filla y neboda y a Sor Francisca, a quant desige veure. Guarde N[ostre] S[enyor] la magnífica persona, li amente[sic]⁵⁹⁴ la vida y ondra per molt gran temps ab la S[enyora] y fill e filles com desige.

És a XXV de giner de l'ang mil DXXXV.

S[enyor], d'esta germana que desiga veure'l,

⁵⁹⁴ Aumente

Sor Violant de Camós.

Folio 2v.:

Sobrescrito:

Al molt magnífic S[enyor] germà lo S[enyor] mosèn Camós, en Barcelona

CARTA 10

- Descripció: Carta editada en la web EpiCAT: <https://epicat.uab.cat/items/carta/2009>
- Fecha: 10 de marzo de 1536.

Folio 1r.:

[Cruz]

Molt magnífic S[enyor] germà, pocs dies ha escrit, no sé V[ostra] M[ercè] si les ha rebudes. Yo de aquell e rebut ara huna que·m só molt allegrada de la bona sanitat de V[ostra] M[ercè] y de tots. Plegue N[ostre] S[enyor] los y conserve per molt gran temps ab moltes consolacions en lo spiritual e temporal, com o pot fer. E yo desige desige [sic] molt saber del monestir de Jerusalem per causa de la gran oblicació que V[ostra] M[ercè] e tots tenim del que se son tant sentides de la ondra de la filla mia y neboda. N[ostre] S[enyor] per la sua bondat infinida done aquella llum que ell sap és mester sia servit, y aquexes s[enyores] religioses aconsolades, com tots desigam, amén.

Del quem diu de sor Francisca tic molta consolacio N[ostre] S[enyor] la y conserve y haumente en lo seu sant servir, que V[ostra] M[ercè] y la S[enyora] dona Ysabel de aquella y de tots, vegem gog conplit.

Diu-me V[ostra] M[ercè] que a Carnestoltes avia de entrar lo ofici de Vaguer. N[ostre] S[enyor] lo guarde e lo encaminen que per lo seu santíssim auxili y benedició totes coses acabe a consolació que ell sia servit, com la S[enyora] dona Ysabel y fill e filles e tots desigem, amén.

La S[enyora] comtessa està molt bona, guarde-la N[ostre] S[enyor]. Argunes voltes parlam si la peradriu arribava en esta ciutat. V[ostra] M[ercè] si arribara [*tachón*] per veure la S[enyora] dona Stefania y lo S[enyor] don Juan, sap N[ostre] S[enyor] quant desige veure a tots com o pot fer, me·n fassa merexedora.

Folio 1v.:

E no més sinó que la r[everenda] mare se comana a V[ostra] M[ercè], y totes y yo li bese les mas⁵⁹⁵ per mil voltes y les de la s[enyora] ma germana, la qual suplique prenga la present per sua, y a la filla y neboda tant com la tic en l'ànima. E pregue N[ostre] S[enyor] e guarde la magnífica persona y prospere la vida y ondra ab la S[enyora] y fills e filles com desiga.

És a X de marc de l'ang mil DXXXVI.

S[enyor], d'esta germana Sor Violant de Camós.

A la mia neboda y filla sor Francisca me comane molt. Diga-li V[ostra] M[ercè] que de part mia bese les mans a la ellustre S[enyora] mare abadessa de Camós. Placia N[ostre] S[enyor] que tostemps V[ostra] M[ercè] tingua de aquell bones noves. Era poc he scrit, no sé si·m farà resposta. N[ostre] S[enyor] lo guarde com tots desigam.

Sobrescrito:

Al molt magnífic s[enyora] germà mosèn Marc Antoni de Camós, en Barselona

⁵⁹⁵ Mans.

CARTA 11

Folio 1r.:

[Cruz]

Molt espetable he virtuosísima S[enyora],

Aprés de besar les mans de V[ost]ra senyoria, es[ta] es que la r[everenda] mare m'ha dit en la pena en que està per la s[enyora] dona Stefania no aver escrit, per ventura tenia visita. Sap N[ostre] S[enyor] que he sentit quant sa rr[everèn]cia m'ho ha dit. Suplique v[ost]ra senyoria que tinga fe en aquella bondat infinida de N[ostre] S[enyor] y a la cratissima [sic]⁵⁹⁶ S[enyora] Reyna dels Àngels que axí com l'ha delliurada del part, la guardarà, he v[ost]ra seyoria ne tindrà bones noves.

La r[everenda] mare l'ha recomanada a tota la comunitat a genolls per terre. La suplique no·s done pena, que yo tinc fe en N[ostre] S[enyor] y a la puríssima S[enyo]ra Nostra y la N[ostra] mare Sta Clara cra[?] seyoria ha fet bona carità.

La r[reverenda] mare besa les mans de v[ost]ra seyoria, y la mare vicaria e totes pregunen per aquella, de mi endigna ja és serto nit e dia. Acabe besant peus y mans, suplicant la magestat divina la espetable persona guarde haumente la vida y estat per molt grandíssim temps ab la s[enyora] dona Stefania y lo s[enyor] don Juan i fills, com per v[ost]ra espetable seyoria, e per tots es desigat, amén, amén.

e.V[ostra] S[enyor]a,

Esta que pot manar,

Sor Violant de Camós.

Folio 1v.:

Sobrescrito:

A la molt espetable e virtuossissima s[enyo]ra la, comtessa de Palamós, ma s[enyo]ra.

⁵⁹⁶ Gratíssima

CARTA 12

Folio 1r.:

[Cruz]

Molt hespetable he virtuosissima s[enyo]ra,

Aprés de besar les mans de v[ost]ra seyoria, suplicant la Santissim Trinitat tingua en sa protectió e done gràcia en totes coses, que sia servit e V[ostra] S[enyora] aconsolada.

Per sor Úsula he sabut té bones noves de la S[enyora] dona Stefania. La r[everenda] mare e yo nos som molt allegrades, y totes. Placia N[ostre] S[enyor] que tosstemp V[ostra] S[enyora] ne tinga noves de consolació.

Am dit Sor Úsula que tenia lletres de Barselona. Suplique V[ostra] S[enyora] que esta lletra que yo envie per a mon germà e que V[ostra] S[enyora] li mane, que quant vendrà porte la s[enyo]ra dona Ysabel, ma germana. Restaré yo cativa [sic]⁵⁹⁷ de V[ostra] S[enyora] més que nosb lo [?] si pot esser de totes coses. Desige saber les pregaries y lo *veni creator*⁵⁹⁸ tos[tem]ps és continuat.

E no més, sino que la r[everenda] mare li besa les mans, y totes, e yo per mil voltes bese peus y mans de V[ostra] S[enyora], la qual N[ostre] S[enyor] guarde la espetable persona, e prospere la vida y estat per molt grandísim temps amb les persones cares com merex e desiga, amén.

És a XVI de octubre.

e. V[ostra] S[enyor]a,

D'esta humil serventa que prega,

Sor Violant Camós.

⁵⁹⁷ Captiva

⁵⁹⁸ La oración o himno en latín *Veni Creator Spiritus* data del siglo IX y se suele atribuir a Rabano Mauro.

S[enyora], la r[everenda] mare y totes, y yo suplicam V[ostra] S[enyora] que lo dia de les onze milia⁵⁹⁹ Vergens, que será dimecres, si voldrà fer-nos mersè de venir a fer-nos ondra.

Folio 1v.:

Sobrescrito:

A la molt espetable he virtuosissima s[enyo]ra, la comtessa de Palamós, ma señora.

⁵⁹⁹ Hace referencia a la festividad de Santa Úrsula y las once mil vírgenes, celebrada el 21 de octubre. El monasterio de la Concepción (o de la Puridad) tenía una cofradía dedicada a Santa Úrsula y las once mil vírgenes constituida en el año 1501 por la llegada al convento de reliquias de Santa Angélica (Farfan, 1990: 28-29).

Carta de Camosa a sor Violant de Camós. En: “Correspondència enviada per Violant de Camós i de Requesens, monja.”

Fondo núm.: 960 / UI núm.: 44 / Cod.: UC-359

- Fecha: 28 de octubre de 1532

Folio 1 r.:

[En la esquina superior izquierda, con letra diferente: Camós]

[Cruz]

Molt magnífic S[eny]or germà,

Huna lletra e rebuda de V[ostra] M[ercè] fetta a VI de setembre; de la bona sanitat fas gracias a N[ostre] S[enyor], e li placia conservar y haumentar com yo desige veure'l fora de fatigues.

Del que's diu d'esa filla y neboda mia, es veritat que's pot fer de entrar en religió, mes asi molt de mirar p[er]q[uè] les ànimes se salven, monga per forsa en monestir ab aspredat de vida gran crueldat. V[ostra] M[ercè] y la S[enyora] ma germana deuen molt mirar si no era sinó esta pena tenpral, mes lo perill de l'anima; ^[si]^ per a ella no pot aver altre reparo ja, és lo Monestir de Montesió, esta en reputació, no te la vida tan aspra. Só certa que les forses de la sua tendra edat estan ben combatudes de aflicions y penes, pregue N[ostre] S[enyor] se'n apiade per la sua gran misericòrdia, la vulla encaminar; que Ell sia servit y ella aconsolada com V[ostra] M[ercè] y la S[enyora] dona Ysabel y tots desigam, amén.

De Camós só mes que certa que és ben criat éser estat ab lo S[enyor] ^[don Juan]^ y ab la S[enyora] dona Stefania. Lo desig de veure. Veses merses ha fet fer lo que a fet. N[ostre] S[enyor] lo encamine. Que V[ostra] M[ercè] y la S[enyora] Yabel ne tiguen gog conplit de ell y de tots.

Y només, sinó que N[ostre] S[enyor] guarde la magnifica persona y aumente la vida y [tachón] ondra ab la S[enyora] ma germana, y fill, y filles, com desiga la rr[everen]t mare, se comana a V[ostra] M[ercè], y totes, y yo li bese les ma[n]s, y les de la S[enyora] ma

germana, la qual suplique prenga la present per sua; a sor Francisca me comane, a tots tant com desige veure.

Folio 2 v.:

És a XXVIII de octubre de l'ang mil DXXXII.

S

D'esta germana que desiga veure y parlar més que soriure,

Sor Violant de Camós.

Sobrescrito:

Al molt magnific S[eny]or germà los mosèn Marc Antoni de Camós, en Barselona.

2 cartas de Violant de Camós a Estefanía de Requesens

Fondo 960. UI núm.: 47/ Cod.: UC-414

CARTA 1

- Fecha: 10 de febrero de 1535

Folio 1 r.:

[Cruz]

Molt espetable he virtuosissima s[enyo]ra,

Aprés de besar les mans de V[ostra] S[enyora], suplicant N[ostre] S[enyor] tingua en sa protepció [sic] e prospere en le spiritual y temporal ab lo S[enyor] don Juan y fill per molt grandíssim temps, com per la s[enyora] comtessa y per V[ostra] S[enyora] y per tots es desigat.

S[enyora] quant arribà la nova en esta ciutat que sa magestat abia fet lo S[enyor] comanador magor hayo del príncep⁶⁰⁰, per ma endisposició no·m fon posible scriure del que·m só allegrada. Que vent sa magestat que en esta vida no havia que meresqués huna tan gran comanda, sinó sa seyoria N[ostre] S[enyor] diu en l'avangeli que los que se humiliaràn seràn esalsats [sic]⁶⁰¹. La r[everenda] mare abadessa y la mare vicaria y sor Ússula y totes se son molt allegrades.

De mi es desmesiat dir perquè son tantes les oblicacions que no hi ha servirs que basten sinó axí endigna tant com vida tigua[sic]⁶⁰² suplicar. La magestat divina garde la noble persona y haumente la vida y estat ab lo s[eny]or don Juan y fill com merex y desigo. La r[everenda] mare li besa les mans y la mare vicari y totes. E yo, besat peus y mans de V[ostra] S[enyora] y del S[eny]or comanador magor, ap genolls per terra, suplique prenga la present per sua.

Acabe a X de febrer de l'ang mil DXXXV.

⁶⁰⁰ En 1535 el emperador nombró a Juan de Zúñiga preceptor de su hijo Felipe y tanto Estefanía como su marido se trasladaron a Castilla.

⁶⁰¹ Ensalsats: enaltits.

⁶⁰² Tinga.

e V[ostra] S[enyor]a

D'esta endigna serventa que prega per V[ostra] S[enyor]a,

Sor Violant de Camós.

La S[enyora] comtessa està molt bona, gracies a N[ostre] S[enyor]. A tantes fatiges retes per sres entencions las tenen y farà que serà be y consolacio de tots. S[enyora], Camós may m'ha scrit ya no·s recorda de nengú. Suplique V[ostra] S[enyor]a lo tigua per recomanat y lo S[eny]or comanador, axí com yo confiye.

Folio 1 v.

Sobrescrito:

A la molt espetable he virtuosissima s[enyo]ra, la S[enyora] dona Stefania Requesens de Stunica⁶⁰³, ma S[enyo]ra en la Cort.

⁶⁰³ Zúñiga. Estefanía era la mujer de don Juan de Zúñiga y Avellaneda.

CARTA 2

- Descripció: bifolio

Folio 1 r.:

[Cruz]

Molt yllustre s[enyo]ra,

Aprés de fer gràcies a N[ostre] S[enyor] de les noves noves que V[ostra] S[enyor]a està delliura del part, ab gog de fill[*roto*] Juan Batista, lo nom del S[enyo]r don Juan, que·m só allegrada lo que no·s pot dir, en tanta manera, que no he pogut llexar de fer esta. Pregue N[ostre] S[enyor] que V[ostra] S[enyo]ra y lo s[enyo]r don Juan tinguan de aquel, y del s[enyo]r don Lloys, gog conplit, assi com la s[enyo]ra comtessa desiga y tots desigam, amén. La S[enyo]ra sor Requesens s'ens molt allegrada y la r[everenda] mare y totes besen les mans de V[ostra] S[enyo]ra y del s[enyo]r don Juan. Yo bese peus y mà de V[ostra] S[enyo]ra y del s[enyo]r don Juan. Suplique pregua la present per sua. La S[enyo]ra comtessa stà molt bona, garde-la N[ostre] S[enyor], axí com V[ostra] S[enyo]ra y lo s[enyo]r don Juan, e tots desigam, amén.

Camós may m'escriu. Per via de mon germà sé lo que v[ost]rens senyories fan per aquel.

Suplique N[ostre] S[enyor] que dels seus tresors, axí com yo, indigna nit y día, pregue la yl·lustre persona garde y prospere la vida y stat ap lo s[enyo]r don Juan y fills, com merex y desiga.

És a XI de otubre de l'ang mil DXXXVI.

ill. S[enyo]ra

D'esta que de V[ostra] S[enyo]ra besa les mans,

Sor Violant de Camós.

Al s[enyo]r don Lloys bese les mans per mil voltes.

Folio 2v.:

Sobrescrito:

A la molt yllustre S[enyo]ra, la S[enyo]ra dona Stefania de Requesens y de Stunica, en la Cort.

3. CARTAS DE SOR JUANA DE CARDONA: 5 cartas

3 cartas de Sor Juana de Cardona a Hipólita Roís de Liori.

Fondo núm.: 960 / UI núm.: 38 / Cod.: UC-282

CARTA 1

- Descripción: Carta editada en la web EpiCAT: <https://epicat.uab.cat/items/carta/2010>
- Fecha: día de San Juan Bautista (24 de junio) de 1527 (?)⁶⁰⁴

Folio 1r.:

JHS⁶⁰⁵

Molt expectable y magnífica s[enyo]ra tia,

En amor de mare y s[enyo]ra mia, besades les mans de v[ost]ra senyoria per més de mil voltes, li done noticia com per Viladamor⁶⁰⁶ e sabut de v[ost]ra senyoria, y e rebut huna lletra ab la qual l'ànima⁶⁰⁷ mia a rebut molta cosolació y alergia, perquè estava ab tant desig de saber de V[ost]ra senyoria y de la s[enyo]ra ma cosina, que tostems estava pensant per quina via li poria escriure. Que aquexa és la major pena que tinc, que sinó quant s'esdevé tenir persona certa per a Barcelona, com tinc escrit, no sé per qui envie les lletres, que totes les que comane a ventura no veg li arriben segons veg en sa lletra, que m dica que à molta no a vist lletra mia. Yo li n-e escrit tres a quatre, n[ost]re s[eny]or sia lloat, que sent la voluntat tan junta que és de mare propia, la distància del camí és tan gran, que encara les lletres no s poden alcançar. Y pot creure s[enyo]ra mia que d'açò sent grandísima pena.

⁶⁰⁴ La carta hace referencia a la boda de la hija de Hipólita, Estefanía de Requesens, casada con Juan de Zúñiga en junio de 1526, y a continuación menciona el embarazo de Estefanía, cuya primera hija, Hipólita, nació en 1527 (aunque murió de niña). Por tanto, la fecha más probable de la carta es 1527, probablemente cerca del parto de Estefanía para el cual envía sus recomendaciones y buenos deseos.

⁶⁰⁵ Jesucristo.

⁶⁰⁶ Joan Viladamor, notario y escribano, fue el administrador de los bienes de Hipólita Roís de Liori y de la familia Requesens (Ahumada, 2003: 107).

⁶⁰⁷ Ànima.

Diu-me s[enyo]ra mia que·m disija veure. Ningú ho desija més que yo, que huna de les causes per què disije viure es per veure·la ans que muyra, y tinc esperança en Déu me·n aconsolarà molt.

Me só alegrada s[enyo]ra mia de la contentació que m·an dit que v[ost]ra senyoria té del casament de la s[enyo]ra ma cosina perquè la consolació de v[ost]ra senyoria tinc yo per mia. Placia la bondat divina delliurar·la y que v[ost]ra senyoria ne veja rebesnets com yo desije, que segurament s[roto] pot fiar que tan carament ne pregue n[ost]re s[eny]or Déu, com per la mia salvació s[enyo]ra y mare mia.

Dels estogs li bese pes y mans, n[ost]re s[eny]or me fasa [roto] una lo·y puga servir en onrós, pux en alre no puc. Y suplique·la me fasa mercè d·enviar quatre cent pr nres [?] menuts de lignun a loe [?] de la mostra y grunxa que li envie, que sieu tals com yo de v[ost]ra senyoria confie, y tres estogs majos, que no aquestas que sieu dobles, y sia hu daurat. Tendre lo·y s[enyo]ra mia a la major mercè del món y perdone·m v[ost]ra senyoria que continuament la fatigue, però recordes que no·m resta altra mare sinó v[ost]ra senyoria. Que de tot açò non vull per a mi, salvo la hun estog que vull pera mon servir tot l'alre o tinc per mes [roto] persones que tinc molta obligació, que axí s[eny]ora lo·y estimaré cent voltes més que si·m donàs tot lo món. Per complir aquí só obligada y axí la suplique o fasa quant més prest puga.

Ni més li demane de mercè en ser delliura la senyora ma cosina me·n mane dar avís, que yo cada dia fas especial pregaria per ella. Huna nòmina de moltes devocions aprovades li envie, fasala y portar tostems v[ost]ra mer-

Folio 1v.:

cè especialmente a l'ora del part, y huna canela que li envie encenguen·la com y va de part, que sens dubte és molt aprobada pera tal necessitat. Huna cordo enuje per·a v[ost]ra senyoria, suplique·la lo porte en recort meu, y perdone v[ost]ra senyoria que yo no li puc enujar sinó de nocions juntament ab la voluntat mia, que tostems és sua.

De mi l·avise com só estada hun poc indisposta ab l'enug de la mort de la s[enyo]ra dona Blanca, que e perdut persona que molt me volia y·m farà molta fretura, n[ost]re s[eny]or sia lloat, pux li plau sia tal ma ventura que per mort hu absensia senta poca consolació de qui més ame.

De dona Catalina li done avís que està ja en sa casa y prenyada de tres mesos, y té tan mal prenyat y ab tan gran desmenjament que està molt flauca y après tan plena de rronya que no·s pot valer de les mans. Y ab la congoga de la senyora dona Blanca, que sia en gloria, ali molt augmentat la rronya. Però quant al matremoni està molt contenta y aconsolada y molt volguda de sou marit. Placia a n[ost]re s[enyo]r Déu en lo viure tinga millor dicha, que no feu dona Maria, com pasa per aci per anar a ses terres, me dix estava molt enyorada de v[ost]ra senyoria que tenint-la per mare y avet li escrit moltes voltes, may li avia fet resposta. Suplique la s[enyo]ra mia no·u fasa y recordes que après la s[enyo]ra Dona Estefania no té persones més cares ni que més l·amen que nosaltres, que encara que mos jermans li tinguen lo matex deute, ay gran diferencia de la voluntat dels omens a les dones.

La r[everenda] s[enyo]ra abadesa a v[ost]ra senyoria molt se comana, aven tenguda a la mort de febra y canbres y flux de sanc però ara ja està millor. Totes estes mares besen les mans de v[ost]ra senyoria, yo s[enyo]ra mia més que totes. Y per no fatigar-la no dire més de suplicar n[ost]re s[enyo]r Déu la expectable y magnífica persona de v[ost]ra senyoria guarde, y la vida y estat li aumente com yo desije.

Feta lo dia de sant Juan Batista.

S d b e s [?]

Filla y neboda que li besa les mans y més que a si l'amo,

Sor Juana de Cardona i dr [?].

masran[?] la mostra dels pr[?] n[ost]res va dins la capçeta. Suplique sia tot tal com de v[ost]ra senyoria confie per que per·a qui a de ser, son persones que m·eviten molt, y bese-li les mans.

Sobrescrito:

[Cruz]

A la molt expectable y magnífica s[enyo]ra tia y mare mia la s[enyo]ra comtesa de Palamós, ma s[enyo]ra, en Barcellona.

CARTA 2

- Descripción: Carta editada en la web EpiCAT: <https://epicat.uab.cat/items/carta/2012>
- Fecha: 16 de octubre de 1536

Folio 1r.:

1536

JHS

Molt expectable ma s[enyo]ra,

Mare, per huna lletra de la s[enyo]ra prioresa de sant Cristòfol, sabí com v[ost]ra senoria estava malalta, del que·m pesa tant com lo deute y amor me obliga. Plaoja a la bondat divina donar-li tan conplida salut y vida com yo li desije, que no serà poca. s[enyo]ra mia suplique-la m'avise com se trova, que ab molt cuydado n'estic per què non n'e sabut après de saber que estava mala, cosa nenguan [?] per que cert. Yo me·n alegraré tant de saber-ne com si m'agués parida, per què en aqueix conte la tino[?]. Y encara que indigna y pecadora tant carament pregue per v[ost]ra senyoria com per l'ània mia, per què no puc en altres servirs mostrar-li ma voluntat, si no en obres esperituals.

Dels sennors mos cosins desije saber com estan, suplique a v[ost]ra senoria me mane donar avís de tots. Algunes vegades e escrit a la s[enyo]ra ma cosina per personas certes que anaven a la cort. May só estada merexedora de resposta. Yo crec que no li són mes lletres acceptes com serien des sues per a mi. Yo fas lo que dech y lo que obliga l'amor y lo deute que és molt, ells faseu lo que manne com s'enulla sia. Yo tostems me alegraré de saber que estan bons y pregaré per ells, perquè més estime que·n deguen, que no oits sia deute ra[?]. Y perdonne v[ost]ra mercè si tan sovint no la visite ab mes lletres, que n[ost]re s[eny]or de dos o tres mesos ensà nos a tan visitades de tantes malaltes, y tan males, que no y avia qui digués l'ofici en lo cor. Ya n[ost]re s[eny]or a plagut que la reverent mare abbadessa y yo no som estades malaltes, però ans cabut tanta part del treball, que marvell com me sostinc, sinó que Déu ya obrat miraculosament. Ara pux començen a millorar, yo tendré més espay y tems, esmenaré lo pasat.

V[ost]ra senoria per fer-me mercè m'avise de son éser, placia·l Senyor sia tan bo com yo desije.

La reverent s[enyo]ra abbadessa a v[ost]ra senoria besa les mans y totes estes mares, yo més que totes, y reste suplicant les nafres de JHS garde la expectable persona de v[ost]ra senyoria com yo desije.

De Santa Clara de Xàtiva ha XVI de octubre de MDXXXVI.

S D B E S [?]

Filla y neboda que les mans li besa,

Sor Juana de Cardona.

Folio 1v.:

Sobrescrito:

[Cruz]

A la molt expectable ma sennora y mare la s[enyo]ra comtesa de Palamós, ma senora, en València.

CARTA 3

- Descripció: Carta editada en la web EpiCAT: <https://epicat.uab.cat/items/carta/2013>
- Fecha: 9 de junio de 1526

Folio 1r.:

JHS

Molt expectable y magnífica senyora tia,

En amor de mare y s[enyo]ra mia, besades les mans de v[ost]ra senyoria per més de mil voltes, li done noticia com per Viladamor e rebut la lletra de v[ost]ra senyoria. La alegria que la mia ània a sentit de veure aquella y saber està bona nos dexa escriure. Suplique la magestat divina per molts anys y bons la y conserve com yo desije que ab seguretat se pot fiar. S[enyo]ra y mare mia més cara que la vida mia faça lo bon prou lo gendre, y suplique lo S[eny]or que v[ost]ra senyoria ne vega rebesnets ab vida y onra de la s[enyo]ra dona Stefania.

Per a dir-li quant me·n só alegrada non bastaria paper ni tinta si·u avia d'escriure y molt més vent és cosa que a v[ost]ra senyoria tant li satisfà, per a son descans y persona de tanta onra y valor y de tantes virtuts. Però hom fos més me par no és ninguna cosa per al que la senyora dona Stefania merex. Y axí tinc al s[eny]or don Juan per lo més dichos ome del món. Y a sovtat placia a la mare de Déu, que per molts anys y bons vixquen ab compliment de alegria, com yo desije que sia cer[roto], ma s[enyo]ra, que si verdaderament ella me agué parit y la s[enyo]ra dona Stefania me fos jermana, per pia no les tendria més dins les mies entranyes.

Y axí reste a v[ost]ra senyoria en la major obligació del món de tenir-me per filla y recordar-se de mi, fent-me dichosa de ses lletres, pux de la vista per mos pecats estic tan apartada que és la cosa que aquest món més desije per a oy. Tinc confiança en la mare de Déu que me alegrarà algun dia axí com yo la·n suplique.

Del que diu s[enyo]ra mia que à molta no a vist lletres me pesa en l'ània, com tinc tan mala dicha que les mies no li arriben, perquè poc tems à li escrit dos vegadas estant ab molt desig de saber de v[ost]ra senyoria, y axí s[enyo]ra mia que en açò ninguna culpa tinc.

De mi li done avís com estic bona, mercè a Déu, y ab tant desig de poder-la veure que, la mia voluntat tostems està ab ella, que si axí personalment y podía estar, cada ora la veuria.

La reverent s[enyo]ra abbadessa a v[ost]ra senyoria molt se comana y se·s molt alegrada del casament de la s[enyo]ra dona Stefania. Y totes estes mares per la senblant, especial la mare sor Castellara, sor Anna de Cardona, les quals besen les mans de v[ost]ra senyoria, yo s[enyo]ra y mare mia per infinides vegades.

Y dexant al portador lo que més per esta dir porí, suplique la magestat divina la expectable y magnífica persona de v[ost]ra senyoria guarde y la vida y estat li aumente com yo desije.

De Santa Clara de Xàtiva, a VIII de juny de MDXXVI.

S D B E S

Filla y neboda que li besa les mans y més que así l'ama

Sor Juana de Cardona

Folio 1v.:

Sobrescrito:

[*Cruz*]

A la molt expectable y magnífica senyora tia en amor de mare, la s[enyo]ra comtesa de Palamós, ma s[enyo]ra, en Barcellona.

2 cartas de sor Juana de Cardona a Estefanía de Requesens.

Fondo 960/ UI núm.: 48/ Cod.: UC-427

CARTA 1

- Descripción: Carta editada en la web EpiCAT: <https://epicat.uab.cat/items/carta/2019>
- Fecha: día de San Juan Bautista (24 de junio) de 1527 (?)⁶⁰⁸

Folio 1r.:

Jhs

Molt noble y magnífica s[eño]ra cosina,

En amor de l'ànima mia, per lletra de la s[enyo]ra comtesa, e sabut de bé ser y sanitat de v[ost]ra mercè del qual de [sic]⁶⁰⁹ só tant alegrada, com l'amor y deuta que li tinc me obliga, que es de propia jermana v[ost]ra, abunden per a molts anys la y conserve y la delliure ab alegría com yo, la mia s[enyo]ra, desije. Perquè pot tenir per molt cert que tan carament pregue per v[ost]ra mersè com per ma jermana, y les matexes pregaries que fas per v[ost]ra mercè, exes matexes fos per ma jermana, perquè està en la matexa nesesitat. Y tenit la voluntat equal, tinc lo cor partit, en ca[roto]a que de v[ost]ra mercè rebut major pena per poder saber tant [roto]rt della. Y axí la mia aian la suplique m'escriva quan tinga avinentesa, pux sab quanta mercè reb yo de ses lletres y quant me'n alegre, y tantost que será de lliura sia yo avisada perquè tostems estaré ab recell y ansiava més que may.

Senyora mia, en huna capçeta [roto] enuje huna nòmina de moltes devocions apropiades per a la nesesitat que v[ost]ra mercè té. Porte-la ab si y no las lleve flus[?] aja parit. Y a l'ora del part pose-la sobre l nen tue[?] y senyens ab ella, y més li enuje huna canela [roto], la fasa encendre com n'aja de part que, sens dubte, és molt apropiada y tinc esperança que l s[enyor] la delliurara ab alegría. Huna altra nòmina li enuje de brocat redoneta, és per a que

⁶⁰⁸ La fecha, día de San Juan, y el contenido de la carta hacen pensar que fue escrita en el mismo momento que la carta 1 enviada a Hipólita Roís de Liori, cuya fecha probable era 1527.

⁶⁰⁹ Me

la pose a la criatureta que parra placia·l s[enyor] sia hun bel fill y que v[ost]ra mercè ne veja rebesnets, ab la honra y prosperitat que yo·ls desije, y que urne soun[?], Déu ne sia servit.

De mia s[enyo]ra l·avise que só estada dolenta, però gàcies [sic] a n[ost]re s[eny]or, estic ja millor y ab tant desig de veure a v[ost]ra mercè que par non tinc d·alcausar.

La reverenda s[enyo]ra abadesa a v[ost]ra s mercè molt se comana, tots estes mares li besen les mans, yo s[enyo]ra y la mia ània per més de mil voltes. Y per no enujar la madre més de suplicar la magestat divina sa noble y magnífica persona guarde y delliure com yo la mia ània desije.

D·esta sclava de Xàtiva, lo dia de sant Juan Batista.

S[enyo]ra, servidora de v[ost]ra mercè que li besa les mans y molt l·ama,

Sor Juana de Cardona.

S d v

Dona Catalina jermana de v[ost]ra mercè y mia li besa les mans que axí m·o comana quant pasa a ses teres quant li escrivis lo y digués pux ella no té sort de rrebre lletres de v[ost]ra mercè, que accepte almenys ses comendacions.

Folio 1v.:

Sobrescrito:

A la molt noble y magnífica S[enyo]ra cosina en estima de major jermana la s[enyo]ra dona Estefania de Rrequesens y de Çunyega, en Barcellona.

CARTA 2

- Descripción: bifolio
- Carta editada en la web EpiCAT: <https://epicat.uab.cat/items/carta/2018>
- Fecha: 2 de junio de 1547

Folio 1r.:

Jhs

Muy illustre y magnífica mi señora,

Beso los pies de ma señoría por la merced tan grande que me·a echo que·l s[enyor] comendador mayor viniere por aquí por Xàtiva y que yo pudiere gozar de su vista. Saber de v[uest]ra señoría que esta merced la tenguen tanto que no sé con qué palabras pueda regraciar lo a ma señoría, porque su extremo me soy alegrada de ver al dicho señor tan gentil caballero, plega Dios guardarle y que a ella y a todos los otros señores y señoras vea v[uestra] señoría muy grandes s[eño]res como yo lo deseo, que bien se me puede fiar por lo muncho que yo quiero a v[uest]ra señoría, que esta amor a·mi parecer no se me puede pagar con todo el tesoro del mundo, solo se paga con amor. Y tener v[uest]ra señoría me movía de mi, pues v[uest]ra señoría está siempre en la mía, le suplico no le pese de·scribirme alguna veç y darme aviso de su salut, pues sabe la merced muy grande que rrecibiré en ello. De mí, mi s[eño]ra, le doy aviso como estoy buena y siempre a servicio de v[uest]ra merced.

La s[eño]ra abadesa besa las manos de v[uest]ra señoría y sor Isabel de Cardona lo mesmo y hes muy servidora. A todos esos señores y sres beso las manos, y a v[uest]ra merced los pies. Y por no fatigar a v[uest]ra señoría quedo vagando las llagas de Xpo⁶¹⁰, guarde la illustre persona de v[uest]ra señoría como yo deseo.

De Santa Clara de Xàtiva a II de junio de MDXXXXVII.

S. D. B. ille. S.

⁶¹⁰ Cristo.

Servidora que sus manos beso,

Sor Juana de Cardona.

Folio 2v.:

Sobrescrito 1:

A la muy illustre y magnífica mi s[eño]ra la [eño]ra donna Estefania de Requesens y de Çunyega, mi s[eño]ra, en Molin de Rey.

Sobrescrito 2 [*letra distinta*]:

Xàtiva 1547

De Sor Juana de Cardona feta a II desmo[?]. R[ebu]da a VI de juliol.

4. CARTAS DE LA ABADESA DE LA CONCEPCIÓ: 8 cartas

7 cartas de la abadesa de la Concepción a Hipólita Roís de Liori

Fondo núm.: 960 / UI núm.: 41 / Cod.: UC-320

El primer documento consiste en: 1 billete, 1 nota y 2 folios (2 cartas), todos pegados por la esquina superior izquierda. Solo la primera carta lleva sobreescrito en la cara trasera. El billete y la nota tienen caligrafía distinta a la de la abadesa.

Nota:

Lo secretari del papa

Lo datari del papa

Lo cardenal Gunaldo

Lo cardenal Sibó

Lo cardenal Jacoboses

Billete:

Jhs ma

Ma senyora,

Aquí y en niye[?] la caixa am la roba que e pogut aver, que por saniya[?] partit ep[re]so secarra[?] diciquls[?] s'a de cobrar. Va[n] dos gonelles y mes calders[?] e lla samarra.

La bese les mans de v[ost]ra S[enyora]. La mare de Déu la guarde.

CARTA 1⁶¹¹

Folio 1r.:

Jhs

Molt ylustre se[n]yora

Air rebí dos lletres de v[ostr]a seyoria, y fer resposta per ploma seria imposible perquè [tachón] tinc algunes coses per a dir. Suplique-la quant dir-li puc, vingua a parlar-me. Y si vol venir palesament no me'n cure sols, que enans que·m parle no entre en la església perquè axí cunple après que m'aurà parlat y porà entrar si mana. Y pux la vista serà presta tot lo que li poria dir per ara dexe per a quant vendrà, la cual li supliqui que si pot de matí sia, sinó quant ella manarà y volrà.

De sor Requesens li done avis com s'esta dolenta y no aguera volgut yo que air li aguese presentat lo breu per no posar la en hun enconvenient de alteració, mes veg que és dona de gran cor y que tot ho pasa, del que yo puc conpendre. Ab v[ostr]a senyoria està molt enugada perquè se creu que ella li fa tota la guera. Lo senyor per sa pietat ho porte tot de manera que ell sia servit y v[ostr]a senyoria y sor Requesens aco[n]solades en l'ànima y en lo cor. Y per esta no més sino que li bese les mans per més de mil voltes, y Jhs sa molt ylustre persona guarde como yo desige, amén.

La indina aba[desa] de la Conçepció.

Folio 1v.

[Cruz]

A la molt ylustre senyora, la Senyora contesa de Palamós, ma senyora.

⁶¹¹ Folio 1 del conjunto.

CARTA 2

Folio 1r.:

Molt ylustre señoira,

Suplique a v[ostr]a senyoria que, vista la present, vulla venir y molt desfregada, perquè sor Requesens li vol parlar lo perquè y com s'es concertat aquest negoçi. Yo lo y diré enans què li parle v[ostr]a seyoria. Sols m'ha dit que suplicàs a v[ostr]a seyoria que vinguès molt desfregada, que ells estan ab continues espies y que vinguès a les çinc hores de matí, que seria la millor hora. Axí que yo li suplique, per amor del senyor, que li sia treball no perda aquest punt. No porte persones tan com pora. Yo la estaré esperant a les portes de davall perquè no faça sinó entrar-se'n. Y dexe acomanat en casa si la demanen, alguna cautela per a respondre.

La indina abadessa de la Conçeçció.

CARTA 3

Folio 1r.:

Jhs

Molt ylustre seyora,

Ahir rebí huna lletra de v[ostr]a s[enyo]ria ab la cual me alegrí molt per veure lletra sua, y estic molt enugada de la sua indisposició. Plaça nostre senyor y a la sua puríssima mare donar-li tanta vida y sanitat, com la seyora dona Estefania desiga, y per çert y per veritat en aquesta comunitat, de continu és suplicat molt encaridament.

Suplique a v[ostr]a s[enyo]ria y açó quant die-li puc, que mire molt per sa vida y sanitat y pense quant honbra y reparo, e no solament per als qui deute li tenen, més per als que li ten o volentat, y de continu la desige servir. No·m vesa sinó com no tinc llibertat per a poder servir a v[ostr]a s[enyo]ria de nit y de dia en tot lo que to juas [?] a sa sanitat y vida y repòs y descans en lo que la tinc, que es preguar per v[ostr]a seyoria. Per çert ho fasi ali tanta volentat con per propia mare y seyora, y no solament yo, mes totes aquestes religioses.

La mia seyoria, yo anit mostrí la lletra de v[ostr]a seyoria a sor Rquesens, y per çert se enugà molt molt de la indisposició de v[ostr]a seyoria, que çert de açó pot ésser çerta, que per molta malenconia que tincgua, quant ella sent que v[ostr]a seyoria té mal, tota cosa dexa apart y no sent y molt en gran manera, sinó la mal de v[ostr]a seyoria; y axins ho diu y ho conexem bé en lo seu gest y cara.

Del breu que li han presentat està molt sentida y enugada mes, com es discreta, pasan [*roto*] a li molta paçiença, lo demás dexen pera la d'esa sanitat la més prest que para que ella, y totes, yo molt més, ho desigam. Y per no donar-li fatigua, no dic mes sinó que li suplic [*roto*]

Folio 1v.:

molt ma mane donar avís com está, perquè n'estic al estrem desig de saber-ho. Y també li suplique que lo dia que determenara de venir me'n avise hun dia enans. Y bese les mans de v[ostr]a seyoria per més de mil voltes. JHS y la sua puríssima mare, la molt ilustre persona de v[ostr]a seyoria garde per molts ayns, amén.

La mare sor Camosa bese les mans de v[ostr]a s[enyo]ria y que prengua la present per sua.

La indina abadessa de la Conçepció

Sobrescrito:

A la molt ylustre seyora, ma seyora la contesa de Palamós, ma seyora.

CARTA 4

- Descripció: hoja tamaño cuartilla.

Folio 1r.:

Jhs

Seyora, yo etinc estrema neçesitat de parlar ab v[ostr]a seyoria tantos en aquest punt. Suplique-la per amor de JHS que si este en disposició de venir, que vingua, perquè çert la tinc molt mester. Y vingua per lo portal de quart, per que no la vega sor Requesens per lo rall.

Y bese-li les mans.

La abadessa de la Concepció.

Folio 1v.:

Sobrescrito:

A ma seyora, la seyora contesa de Palamós.

CARTA 5

Folio 1r.:

[Cruz]

Seyora,

Suplique a v[ostr]a s[enyo]ra que, pux no si vol fer favor de venir açí hicir [?] l'ofiçi, s'en vingua per lo portal de quart [roto] acaval hu com volrà, ab savent [roto] solas que, enans d'entrar en la església, si mana, me digua hun mot al parlador perquè·n tinc molta neçessitat. Y si per a venir hun poc enans de misa perquè no la perdam y bese-li les mans. Quant serà en dret del parlador, porà enbiar hun criat seu al torn y vaga [roto] yo al parlador, y si vol, entretant bé per lo portal magar[?], que no m'encare, que yo posaré escusa a sor Requesens si la veu que ma demanat d'ella que stasi [roto]a ab ansia v[ostr]a seyoria, com las dexà a air algut tent fatiguada, y que volia saber com estava sols; que yo parlé ab v[ostr]a seyoria perquè çert ne vinc molta neçessitat.

La indina abadessa de la Conçeçció.

CARTA 6

Folio 1r.:

Jhs

Molt ilustre seyora,

No li poria dir a v[ostr]a seyoria la molta consolació que tinc de la dignitat que han donat al seyor don Jerònim, plaçia nostre seyor, seyor derac [?] lo ben regir, y donar bon conte de les ànimes que per lo seyor li son acomandes com crec que, seguons sa bona vida, fama y conçiença ho farà. Y a v[ostr]a seyoria que les visqua molts anys, que per favor d'ella sos parens pugen a fen blans dignitats.

Seyora mia, ab molta verguoya li en[*mancha*]ie pereser cosa tan poqua per al seyor don Lluys de Requesens, hun marçapà per a [*roto*] berene. Per amor de mi perdone·m de la pondat y micela bona volentat [?] molta. Y bese les mans de v[ostr]a molt ilustre seyoria. Ma neboda besa les mans de v[ostr]a s[enyo]ra, y Jhs sa molt ylustre persona garde, amén.

La indina abadessa de la ConçePCIó.

Folio 1v.:

Sobrescrito:

A ma molt ilustre seyora, la seyora contesa de Palamós, ma seyora.

CARTA 7

Folio 1r.:

Jhs

Molt ylustre seyora,

Perquè sé que v[ostr]a seyoria se alegrarà, li done avís com lo pare ministre ha enbiat lo costodi per dir-nos és molt content que se done llibertat a la seyora dona Beatriu. Axí que, en aquest cap, nosaltres estam molt contentes. Reste ara que v[ostr]a seyoria faça ab lo juge done conclusió en lo demás. Y reste besant les mans de v[ostr]a seyoria, y la seyora dona Beatriu per lo senblant. Y estam ab molta ànsia de la indisposició de v[ostr]a seyaria per la cual suplicam al seyor la y vulla llevar, y donar-li conplida sanitate, axí com totes desigam, per molt anys. Y es feta hun dimecres.

La indina abadessa de la Conçeçció

Folio 1v.:

Sobrescrito:

A ma seyora, la seyora contesa de Palamós.

“Miscelánea”. 1 carta de la abadesa de la Concepció a Hipólita Roís de Liori

Fondo núm.: 960 / UI núm.: 38 / Cod.: UC-278

Folio 1r.: bifolio

Jhs

Senyora,

Com aquella que estic ab molta guana que dona Beatriu estigua molt a plaer, dic en tot lo que ab bona conçiença se li pot donar descans. Yo volria molt que açò del breu se posàs en execució. Y volria saber de v[ostr]a senyoria lo juge si ns té de fer manament ab foryna del breu que la puguam llibertar, y ser lliverter en totes les estretures que ens avian posat los pares, perquè l'altre dia no me manarés més de notifiuar-me que açeptava la pug[*roto*] i dijo del dit breu y perabel supliqui [*roto*] anar a donar raó als perlats y que'ls yntimàs lo dit breu per causa que ells son nostres perlats.

Y volria [*roto*] saber, v[ostr]a senyoria, si a enbiat lo breu a jhs[?] ab lo senyor don Jerònim, perquè tinc por que, segnons esta don Lluys Mascó, no y pose algún enbars lo perquè m·o pense yo, lo y diré, que prou combats té ab ells dona Beatriu y sé yo que son anats ells a jhs [?].

Yo de tot açò non vull fer part a sor Requesens per no donar-li fatigua, que ja está ab reçel que no·ns plau lo breu pux veu que no·u posam en execució. Axí que yo li suplique pux ab tanta volentat ho fem y llealtat que v[ostr]a senyoria y mane donar reayte[?] axí ab los

Folio 1v.:

frases com ab lo juge, que yo no desige sinó posar-o per hobra, y sia tantos y manem avisar de tot.

Y bese les mans de v[ostr]a senyoria. Lo demás dexe pera la visita.

Lo pare custodi m'a tramès a dir en secret que s'és alegrat del dit breu, mes que no lliberte res fins que pare ministre m'o mane y sé per altra part que los Mascons y son anats. Tinc yo que seguons estan enugats, no posen algun enbars, al mens que no·u façen detenir, ab esperança del que esperen; axí que v[ostr]a senyoria, per amor de JHS, que y pore diligència a tots y prest.

La indina abba[desa] de la Conçepçió.

Folio 2r.: blanco

Folio 2v.:

Sobrescrito:

[Cruz]

A ma senyora la Senyora comtesa de Palamós,
sia donada en ses mans.

Anexo 2. A true relation of ye origen and progress of ye Troubles which happened amongst the English Nunns of St. Bennit's Order in the monasterye of our B. Ladye St. Marye, in the towne of Brussells

British Library: Add MS 18394

“Recent Transcript of: “A True Relation of ye origen and progress of ye Troubles which happened amongst the English Nunns of St. Bennit's Order in the monasterye of our B. Ladye St. Marye, in the towne of Brussells”, 1632. [Bl. Add. 18393].

- **Descripción:** Cuadernillo en tamaño cuartilla, solo tiene escritas las 22 primeras páginas que consisten en la portada y la transcripción del documento (probablemente del siglo XIX), el resto del cuaderno está en blanco.

A lo largo de todo el relato hay anotaciones en los márgenes a modo de apunte o resumen de lo que se trata en el párrafo al que acompaña que también se han transcrito.

Folio 1: [*Página previa a la portada*]:

Purchased of T. Kerslake⁶¹²

30 Nov. 1850

Folio 2: [*Portada*]:

A true relation

Of the Origen & Progress of the Troubles which happened amongst the English Nuns of St. Bennets' Order in the Monastery of our Blessed Lady St. Mary in the town of Brussels within the Diocess of Mechline.

⁶¹² Thomas Kerslake (1812-1891) fue un anticuario y vendedor de libros de origen inglés.

Copied

From the original MS. Formerly in the possession of

Richard Townley Esq.^{r613}

[*pequeña anotación ¿taquigráfica?*]

Página 1⁶¹⁴:

A true relation

Of the origen & Progression of the Troubles which happened amongst the English Nuns of St. Bennets' Order I the Monastery of our Blessed Lady St. Mary in the town of Brussels within the Diocess of Mechline.

In this monastery many years ago, there happened certain variances, which sprung especially out of two fountains; one was because the authority of the Lady Abbess⁶¹⁵ is not the same there which both the Rule of St. Bennet & the nature of the thing itself require; as amongst their things, that as well the chief as the inferior officers (who indeed are subordinate to the Lady Abbess) are not made and constituted by her, but at every three years end are chosen by the convent according to the statutes proper to that Monastery, which were made in the year of our Lord 1612. The other was, because in the same Monastery there were at one & the same time many Ghostly Fathers, and many times of divers bodies & more remarkably about the year 1625 & the years following when Thomas Middleton a secular Priest was made Confessor there, there were admitted besides in that place two Jesuits to exercise that function where there was then found three parties as it were of Nuns, each of which (not regarding the will of their Lady

Two principal causes of the variances in that Monastery.

The 1

The 2nd

The great detriment that cometh of diversity of divers ghostly Fathers.

⁶¹³ Probablemente Richard Towneley (1629 –1707) matemático, filósofo y astrónomo inglés de religión católica, sobrino de Christopher Towneley, anticuario, conocido como “el transcriptor infatigable” (Dreyer, 1922: 280-281).

⁶¹⁴ Anotaremos las páginas correspondientes a la edición transcrita tal y como aparecen numeradas en el documento original.

⁶¹⁵ Mary Percy (1570-1642). Fue abadesa del convento de Bruselas de 1616 a 1642.

Abbess) adhered to which of the three Ghostly Fathers they pleased, to the great detriment prejudice of the authority of the Lady Abbess & also of the common peace & quiet of the house. Especially because the said Lady Abbess thought the reason of the little regard & observance given to her by those Nuns which were confessed by the Fathers of the Society was because the said Fathers were too eary & unwary in giving ear to the said Nuns' complaints of her in their daily & exceeding prolix discourses in private with them.

The Nuns' little regard & observances to their Lady Abbess caused by the Fathers' giving ear too easily to their complaints against of her.

2 For the taking away of these inconveniences The Right Reverend Father in God the Archbishop of Mechlin⁶¹⁶ being the Ordinary Superior of that Monastery, to whom also by name the professed Nuns do vow Obedience thought it

The prudent remedy of the Archbishop of Mechline to take away these inconveniences.

Página 2:

Viz: One Ordinary Ghostly Father with due use of extraordinary.

altogether necessary for him to constitute one settled ordinary Confessor to whom all the Nuns (according to the Dictamen of the foresaid Statue) ought to be confessed not excluding the due use of extraordinary Ghostly Fathers notwithstanding. Which judgement of his the said Archbishop oftentimes signified to the Lady Abbess the Nuns & to the Fathers of the Society all of them acknowledging & confessing it to be altogether necessary.

Difficulties opposing themselves against the former Remedy, proceding.

3 But many difficulties occurred & withstood the execution of their Counsel. For on the one side there were four English Priests fit for that function & ready to undertake it and on the other side these Nuns that were disobedient to their Lady Abbess they presently endeavoured to avert him from that office or to weary him being admitted or through tedious

⁶¹⁶ Jacobus Boonen (1573–1655), arzobispo de Malinas de 1621 a 1655.

From the disobedient Nuns & their fautors the Jesuits.

The perplexity of the archbishop & the causes thereof.

The Lady Abbess thus wearied by them.

Seeks earnestly to resign.

wearisomeness to cause him to depart. The Lady Abbess on the contrary, fearing those which she observed to be either desired of the disobedient Nuns or commended by their fautors the Fathers of the Society.

4 Much perplexed was the R^t. Rev^d. Archbishop & the Visitator of the Monastery together with the Lady Abbess seeing that by no means without a certain detriment either the Monastery would long want an Ordinary Confessor, or one be given that was opposite unto her & that on the other side if he pleased the Lady Abbess he was hateful to those that were disobedient to her & adhered to the Fathers of the Society.

5 The Lady Abbess being wearied with these things & seeing the Nuns that dissented from her to make her to be the cause of almost all the Evils & disturbance of the Monastery & that she could have no peace with them, nor obtain opportune help from the Fathers of the Society, & thinking on the other side that perhaps the Monastery might be reduced to its tranquillity by her removal, at the length (to wit Anno 1628 when as the time of choosing new officials (which were subordinate unto her) drew near) she signified to the Archbishop her willingness to resign up her office & dignity, nor ever ceased until the Archbishop had called a convent, because that (according to the foresaid Decrees, Part 2nd C1^o art. 23) such resignation could not be admitted, unless two of the three parts of the

Página 3:

convent with consent also of the Ordinary, yielded unto it.

A convent therefore being now called the Archbishop exhorted them that they would now make use of the occasion

A convent gathered to that purpose.

offered both to the glory of God, & the Good of their own monastery for if her retaining were not expedient to this purpose they were bound under great sin to consent unto her resignation, but if it were they ought not only to retain her still but (all old aversions & diffidencies wholly extirpated) all of them ought henceforward filially & unanimously to obey her so retained by them.

All their suffrages being taken by the Archbishop, the Visitor then present & also John Wilson, English Priest (one most addicted to the Fathers of the Society) not only the 3rd but even the greater part denied their suffrages to the Resignation. But so far was it that the disobedient nuns became the more obedient by their humility & submission & new confirmation of the Lady Abbess that quite contrary within four days after this proceedings to the election of Officials subordinate to the Abbess they especially chose those whom they knew to be most refractory unto her.

(if he be not one himself)
the greater part of Nuns
against her Resigning.

The Archbishop therefore despairing to be ever able to bring the said Monastery to peaceable & quiet state unless it were effected by some grave & prudent Confessor, considering also with himself that according to jus commune & also according to the statute proper to that Monastery (part 1^o Cap. 1^o art. 70 (cujus copia ad jungitur) it be longed to him to constitute & appoint the Ordinary and Principal Ghostly Father of that Monastery & he thought it behoved him to do his best endeavour to this purpose & most diligently to seek out some man of great maturity of judgment & erudition in whom neither the Fathers of the Society nor any of the Nuns could justly desire anything. And amongst all other Anthony Champney, Doctor of Divinity & Vice President of the English Seminary at Douay, a man both of mature years & experience, being highly commended the Archbishop ceased

The Archbishop care & prudence in choosing a prudent confessor & one free from exception.

not until at length (after many solicitations & intercessions of friends) he obtained that at least for a time & till another that was as well able to undertake that difficult charge could be got he would take upon him the care of the souls of the said Nuns.

Doctor Champney the man.

Wherefore letters being written to the Lady Abess &

Página 4:

Convent he let them understand & informed them thereby of the foresaid merits & fitness of the said D^r. Champney & that from that time forward, he had given him as Confessor the charge of their souls, as they shewed understand more at large by the foresaid Visitor.

Which letter being read in the morning to the Convent the Visitator in the afternoon brought D^r. Champney the same 30th day of September 1628 to the Monastery, & so presented him to the Lady Abbess & Nuns more largely informing them of the fitness of this worthy man.

Mr. Wilsons' testimony of
Dr. Champney.

There came also John Wilson (permitted for a time to hear the Nuns' Confessions, who also (before that either the Archbishop or Visitor had signified anything to the Nuns) had so praised D^r. Champney unto them that nothing more could be added in his behalf, saying that the Archbishop throughout the whole Nation of Englishmen could not have found out a graver or learned man & one more fit for that function than Doctor Champney was and that he the said John Wilson was a fit witness for this purpose because from his childhood he had known him & that he had been sufficiently & abundantly informed both at Rome & elsewhere of his good Conversation. Who also congratulating the Nuns showed them a Latin book in print

<p>Mr. Talbot.</p> <p>Father Lushers'</p> <p>Insinuated that the spiritu of Jesuits cannot agree with the spirit of Douay college.</p> <p>Many other testimonies in the behalf of D. Champney, as the Bishop of Chalcedons' Vicars General Arch Deacons & Clergy of England.</p>	<p>which exceedingly set forth the praises & virtues of the said D^r. Champney. The like testimony at the same time did one James Talbot give to the Nuns of him; he was an Irishman a Doctor of Divinity & a grateful man to the disobedient Nuns, nor at that time did Father Edward Lusher a Jesuit (who then also heard the said Nuns Confessions) contradict these things. Who confessed that Doctor Champney was a very learned & good man. Only thus much he added & insinuated to the Visitator that it was not fit for that Monastery because all that came from Douay College (where he was Vice President at that time) did not well agree with the Spirit of the Society.</p> <p>Many others also gave honorable testimony of this D^r. Champney, & amongst the rest the Bishop of Chalcedon many Vicars General & Arch Deacons, with the Clergy of England, many Doctors also affirming of their own knowledge that they knew him to be a virtuous good man all his life one most obedient to the Decrees of Popes, most contrary to</p>
--	---

Página 5:

the Counsels of Hereticks & had endured imprisonment for the Catholic Faith.

Moreover the Nuns having heard so many & so great testimonies of D^r. Champney declaring themselves to have received full satisfaction & withall acknowledging him for their Ordinary Confessor some few days after went all to confession to him without all tergiversation or repugnance one only (of a weaker pidgment) excepted who, because (according to the words of a Physician spoken unto her) she thought she could not live above a month requested the Visitor

The Nuns fully satisfied acknowledge him for their Ordinary Confessor.

that she might go to confession for the space of a month to her old Ghostly Father, promising him if she passed that month she would willingly use D^r. Champney as her Ordinary Confessor hereafter.

Besides after that all the Nuns had been divers times at Confession with the said D^r. Champney, many of them (even the disobedient) did congratulate the Visitor coming afterwards unto them that they had gotten so excellent a Confessor & that they were for this cause much obliged both to the Archbishop & the Visitor himself, only they feared that so singular a man could not remain amongst them. And one of them by command of the Prioress them sick wrote to the Archbishop at the instance (as she said) of the greater part of the Convent that they most willingly accepted of Doctor Champney for their Ghostly Father giving the Archbishop many thanks, that it had pleased him to have chosen him for them.

The same did all the Officials of the Monastery that bore rule by letters solemnly written & subscribed to the Archbishop.

The Archbishop therefore having declared unto the Nuns the most grievous & certain inconveniences that the multiplicity of Confessors in Monasteries would bring forth & had de facto effected in this very Monastery, he enjoined them that for the time to come they should content themselves with one Ordinary Confessor, Condescending notwithstanding to the infirmity if those that were accustomed to the Fathers of the Society he so far yielded that those that would might six times in the year be confessed unto them.

Moreover he permitted them two days in every month wherein those Nuns might have conference with

Congratulate the Archbishop & Visitor for him & declare their fear to lose him.

Solemn letters to that purpose.

One Ordinary Confessor enjoined them as most convenient.

Yet confessions to the Society permitted them six times in the year.

Conferences also with the Society 2 days in every month in

Página 6:

things pertaining to their spiritual good. Spiritual exercises once a year.

But not meddle with the Government of the Monastery.

The Archbishops' indulgence thought too much strictness.

Peace continued. Until a certain Priest of the Society came thither.

The Jesuits will be gone if Dr. Champney stay.

Now the Confessor (so highly commended before) is displeasing to the Fathers of the Society.

the said Fathers of such things as appertained to their Spiritual Good also that once every year they might make their recollections & spiritual exercises for many days together & gave them their directions therein. And if the Lady Abbess thought it necessary for the good of any to grant more favor in this respect he left it wholly to her discretion. But withal forbade in these spiritual consultations that they should not mix speeches or discourses about the Government of the Monastery but so far forth as it was necessary to lay open the state of their conscience sufficiently to the Confessor.

But notwithstanding wherein the Archbishop thought himself to have been too indulgent even therein those Nuns that adhere to the Fathers of the Society accused him to have been over strict being not a little offended also for that they were prohibited consulting with said Fathers about the Government of the Monastery. Yet did this business stand in good & peaceable state without any complaint or thereabouts, until such time as a certain Priest of the Society came to the said Monastery & had a prolix discourse with certain Nuns from which time all things are bound to tend to the worse. For from that time it was that 2 or 3 of the Nuns began to reclaim & oppose against Doctor Champney, for this reason, because they understood that the Fathers of the Society would withdraw their labours from the Nuns so long as Doctor Champney remained their Confessor there.

And by little & little more adjoined themselves to the Reclaiming & resisting Nuns imputing the fault to the Lady Abbess that contrary to the good of the Monastery there was admitted a Confessor that was displeasing to the Fathers of the Society & boasting plain enough that if the Lady Abbess

An election of a new Abbess
once more permitted.

ere once again minded to resign up her place they would
make another use of their occasion than they did before.
Which things did so trouble and disgust the Lady Abbess
that a Convent being gathered together once again
complaining of the molesting courses wherewith they
ceased not to weary her she gave them power & leave to
choose another abbess within four days space, if they
thought that there was any in the Monastery that could
govern it better than she.

Página 7:

Wherefore once more the Archbishop (though much against
his will) being constrained to yield to the [^][desires of the][^]
Lady Abbess & of the disobedient Nuns there was a Convent
called but the suffrages being heard she was still to continue
even by the plurality of Votes.

Plurality of Votes to keep
still the old.

But seeing these Nuns afterwards would not obey the Lady
Abbess, though three times in a manner chosen & that their
aversion from the Abbess increased hatred against their
Confessor, at the first the Archbishop dealt in particular with
the chief of the disobedient Nuns & afterwards about the end
of January 1629 with the whole Convent to appease them
sharply reprehending them that they carried themselves no
more obediently towards their Lady Abbess, so often elected
nor contented there by his authority, & whom all of them
abundantly had admitted nor being then able to alledge any
jus cause against him.

Disobedience towards the
Abbess still continued.

The Archbishop
admonition.

Adding besides that if good men called to execute the place
of a Confessor, should thus without any cause at the will &
pleasure of a few Nuns be in this ill manner dismissed or
caused to depart (as it had fallen out oftener than once) there

His reason.

would be no hope that thereafter any good man would willingly help them in Confessions.

Saying to them notwithstanding that if they would propose against the said D^r. Champney any just cause of his rejection or removal that he would decree according to the law but that in the mean time they should rest quiet.

His offer unto them.

With which the sounder part comprehending therein the lady Abbess herself, they again gave thanks to the said Archbishop & by letters written unto him declared that they would still keep the foresaid Doctor Champney for their Ghostly Father, whom they had experienced to be a man very fit for them to whom if we number or add nine more who with their handwriting & also act before the said Archbishop did confirm & declare the same, it is manifest that 28 together with the Abbess, of the 40 Nuns consented to have him for their Confessor.

The better & sounder part of the Nuns moved therewith.

To wit 28 Nuns.

But the Lady Abbess seeing that the Refractory Nuns still persisted not only in their aversion both from herself & Doctor Champney but did daily solicit & draw other

The motives of the Abbess to such a remedy.

Página 8:

Nuns of the weaker sort unto their part or side even by evil means, importune & factions solicitations & that the more eagerly by how much the more careful D^r. Champney was in exhorting them to be dutiful & obedient to their Abbess.

The Remedy granted by the Cardinals was

At the length for applying a fit remedy to these so great evils, the Lady Abbess thinking that by reason of the Aversion of the Fathers of the Society from D^r. Champney & herself the like aversion of the Nuns was also caused, she signified to the most Eminent the Lords Cardinals De propagandi fide, their labours, whom it pleased to inhibit the Fathers of the Society should not come but by permission of the

Archbishop & that in Society for coming to the Monastery but when the said
veriptis. Archbishop in writing permitted them to come.

Certain Ordinations made by Moreover the Lady Abbess herself decreed & published
the Lady Abbess. certain ordinations whereby she forbade all Conspiracies as
also rash judgments concerning their Ghostly Father which
ere directly repugnant to the Statute part 1° Cap 1° art 8°. But
Contemned. the Disobedient, regarding nothing less than Obedience
continued still in their old custom of murmuring, conspiring
& soliciting. Wherefore the Lady Abbess for the better
suppressing of them commanded that three of the Chief
Ringleaders should put themselves into some decent &
commodious place apart from the rest.

Robert Winter Agent for the Concerning which grievous complaints being brought to the
Disobedient Nuns. Archbishop by an English Gentleman called Robert Winter;
(the Agent for the Refractory Nuns) both by the Visitor, &
afterwards also by himself, he the said Archbishop (having
called the former three before him) gave them full power &
leave to open their grief unto him, declaring unto them that
if they were wronged he was ready to help them.

The Archbishop contemned. But the Archbishop being contemned no complaints
declared unto him, these three after certain days passed
having formerly conspired with other refractory Nuns, being
The violent proceedings of the Disobedient Nuns. helpen by them all order of Discipline put out of order, &
a multitude of them gathered together broke violently out of
the foresaid place & as violently possessed themselves an
other part of the Monastery from whence neither by
entreaties nor threats could they be drawn to depart, no
though admonished & commanded by the Archbishop
himself, by the Lady Abbess & the Visitor, but remained
therein even to excommunication itself inclusive.

Excommunication. Now because that place which they had thus possessed did
look into the open Court through which all stran-

Página 9:

gers passed that came to the Church of that Monastery, with whom also those refractory Nuns might easily entertain discourse who often times shewed themselves at the Windows, it was requisite to shut up the Monastery for a time & to deny unto strangers all passage to the Church.

The Monastery for a time shut up.

But the Archbishop being perplexed through fear of grievous inconvenience & scandals entreated the most Illustrious Lord & Nuncio of the Apostolic See⁶¹⁷, that he would infearred being absolved from Excommunication & having asked pardon of their Abbess, they forsook the place which they had by Violence possessed & they were admitted & returned to the common function of the Monastery. Some certain time after, the said Refractory Nuns obtained of the See Apostolic a Rescript to the said most Illustrious Lord Nuncio, that he would examine a Judge the aggrievances which they affirmed were by the Archbishop & Abbess cast upon them, & they exhibited a book wherein they did accuse the Lady Abbess of Severity, of disputing, & other excesses & as for D^r. Champney their Cavil was that he was not validly constituted Confessor because they had not chosen him, whereas notwithstanding the Statute beforementioned gave it express by that the Principal Confessor is to be constituted by the Archbishop, & the Secondary or inferior Ghostly Father by the Abbess & Convent, with the approbation of the Archbishop.

The Pope's Nuncio.

Absolution *cum reincidentia* with all former relapses.

A Rescript from Rome.

They objected also that the said D^r. Champney was infamous, because in the year 1602 he subscribed to a certain Protestation of yielding obedience in Temporals by Englishmen to Queen Elizabeth both a Heretic & Excommunicated. Concluding in the end for the removal both

Their cavil against D^r. Champney.

The Nuns' objection against D^r. Champney.

⁶¹⁷ Fabio Lagonissa, nuncio apostólico en Flandes entre 1627 y 1634.

of the Lady Abbess & D^r. Champney respectively from their offices.

But the Archbishop using all diligence according to his place & office to be certainly informed of the Tenor of the foresaid Protestation he caused the faculty Theological in the University of Louvaine to be consulted withal whether it were such a protestation as might make Doctor Champney to be accounted a man unworthy to have the care of Souls. Which said faculty indeed did not approve the said Protestation, but notwithstanding thought it not to be such as might convince the authors of it of heresy, nor make Doctor Champney unworthy to have care or charge

Proposed to the Faculty of Louvaine.

Their opinion of the Protestation made by Doctor Champney.

Página 10:

D^r. Champney's answer. of Souls. Whence therefore D^r. Champney, being demanded concerning it answered that indeed long ago in England he had, bona fide, subscribed to the said Protestation, being then of younger years, moved there unto by the authority of the ancientest & best Priests who all of them affirmed for certain that it was lawful for them so to do, & they trusted that Queen Elizabeth (all fear of taking arms by English Catholics being by this subscription taken away) would cease from a bitter & cruel persecution then raised against them. But that he, the said D^r. Champney did not persist in the opinion of that Protestation, but in that respect would willingly & constantly stand to the judgment not only of the Church but also of any of his Superiors, & namely to the judgment of the Theological Faculty of Louvaine, the Protestation itself with all its circumstances considered by them.

Full of humility & discretion.

Judged worthy of his place
by the Archbishop.

Or 32 years.

Mr. Winters' good opinion of
him notwithstanding.

The Plaintiff Nuns failed in
their proof.

These things attentively considered the foresaid Archbishop did not think him to deserve rejection for the said Protestation, now in a manner obsolete & worn out of memory, by so long a time as 26 years, especially when the Archbishop was informed Protestation, Doctor B. was one, whom notwithstanding the see apostolic (not ignorant of the fact) constituted & made Titularly of Chaleedon, but in Rev. Bishop of all England & therefore was not Doctor Champney judged for this cause unworthy to whom also the case & governing (as Vice President) of the English Seminary at Douay, hath for a long time been committed.

Yea also Robert Winter himself, though Agent for the Refractory Nuns & sons that hold part with the Society being asked by the Archbishop concerning this matter & mention being made of this Protestation answered that they held & esteemed Doctor Champney for a good, & a man of credit.

Furthermore, the cause of the said Nuns the Plaintiffs & Conplainers, was brought so far before the most Illustrious Nuncio that the parties were admitted to bring forth their proofs, yet these Plaintiffs failed in their probation or proof as well against the Lady Abbess as against D^r. Champney (always ingenuously confessed) for neither did the said Plaintiffs bring any witnesses in the foresaid cause but

Página 11:

themselves, & both the Abbess & D^r. Champney brought for themselves divers witnesses, even *ex abundanti*.

At the length these Plaintiffs despairing of the good success of their causef obtained from the most Eminent Cardinal Barbarino, letters both to the foresaid most Illustrious Lord Nuncio & also to the Archbishop that this cause should not be

The Nuns care not to have
their cause ended.

By Sentence, but

ended by Sentence giving, but by all means that some Transaction should be begun. Transaction.

But whilst we laboured about the condition of this transaction, the Plaintiffs not daring (because they had given testimony in their own cause upon oath) to recal the things objected by themselves against the Abbess, nor the Lady Abbess being willing upon any conditions whatsoever to transact the business unless such revocation were first made, but most instantly & urgingly demanding right.

A new Conspiracy.

Behold again these Plaintiffs, having beforehand conspired together & gathered a great multitude, did by violence invade part of the Monastery, & contrary to the will of the Abbess hold by force that part which before they possessed & in such manner as was before related, pretending that the Abbess had taken away the keys from the Sacristan (which was one of the actors in this business & disobedient in her office to the Abbess) & suspended her from the Ministry of the Sacristy.

Many Scandals.

In which place they committed again many scandals not unknown to very externs & strangers & amongst other things detaining oftentimes the very ornaments necessary for the service of God & the Mass of the Convent, insomuch that they were constrained to borrow them abroad, refusing also to receive into the Infirmary (which place they together with the Sacristan then possessed) some Nuns that adhered to the Abbess, to their great harm & discommodity.

And although both the Archbishop & Visitor came to the Monastery for that cause yet could he not obtain of them to desist from that violent possession & conspiring against her, but it was also well perceived by strong sings & tokens that even then they abstained not from soliciting the Nuns that adhered to the Lady Abbess that they would fall from her & join with them. Insomuch as that both the Archbishop & visitor & both the Nuns & all the friends even of the

Neither the Archbishop nor Visitor able to persuade them from their violent possession [etc.]

Refractory Nuns themselves were compelled to confess that no peace or quiet could be

Página 12:

Separation the only way for peace by the judgment of all sides.

Commanded to be made by the Nuncio himself.

In an Instrument to that purpose. Infra page 18.

The good effects that ensued.

The Nuns repent them.

hoped for in the Monastery but by a Separation of the Parties which thing also the most Illustrious Nuncio being strongly in his judgment persuaded of after many & most troublesome treatings of the business of the length the Lady Abbess & all the Nuns making their appearance before the said most Illustrious Nuncio & Archbishop (there assisting them at that meeting the Auditor of the same Lord Nuncio & the foresaid visitor as also an Interpreter) upon the 16th day of February of this present year 1632 did all consent unto a Separation, which also the most Illustrious Nuncio aforesaid by all their consents, commanded to be done in manner & form, which (after all things were maturely discussed) he thought best comprehended in an Instrument the copy whereof is here annexed.

By which means the Disobedient Nuns relying upon the foresaid Command & Transaction yielded up the place which themselves had formerly possessed by violence & those that before were deprived or suspended from their offices were respectively restored to them again, rejoicing very much for the grace & favour granted them by the former conditions, by which they were permitted freely to talk or confer with whomsoever they pleased, without leave of the Abbess, that they might thereby dispose of themselves & things for a departure.

Moreover, although those Disobedient Nuns ought by the said conditions to have conformed themselves in all other things also, yet, notwithstanding upon the 4th or 5th day after this concord made repenting themselves of what they had

<p>Deny their own consents unto a separation & foresaid conditions.</p>	<p>done they dared not to avouch that they in no wise gave their consent unto a separation or unto the foresaid conditions, but challenged still unto themselves a right to plead in the former suit & persisted most stiffly & pertinaciously in this their negation & still do persist notwithstanding the Declaration & admonition of the foresaid most Illustrious</p>
<p>Against all Truth & witnesses.</p>	<p>Lord Nuncio, the evidence of thing itself & the hand of a public Notary. By which their impudency it is an cary matter to judge what disposition these Refractory Nuns are of.</p>
<p>A new & lawful election of new officers.</p>	<p>Whereupon whereas now according to the said conditions & foresaid decrees the time for choosing new officials was at hand which election (by the consent of the refractory Nuns themselves) was to be done, by these Nuns only & out of them only that remained & that now the Lady Abbess herself</p>
<p>Opposed by the Disobedient.</p>	<p>had called Chapter to that purpose, those disobedient Nuns made their</p>

Página 13:

Protestation against the said Election & would needs have all the old officials (whose term of ministering was before expired by the very decrees & statutes themselves) still to be continued, & cried out, that they would continue them.

<p>Yea, making their recourse to the Court of the Laity & exhibiting a Bill in the Court of Brabant (which manner of proceeding is specially forbidden by the foresaid Statutes) the Refractory Nuns requested to be kept in their places respectively by strong hand & to this purpose there obtained an Inhibition for any attempting the Contrary.</p>	<p>Fly to the Court of the Laity.</p>
---	---------------------------------------

<p>The Lady Abbess notwithstanding in the mean time, with hers, the election being made & passed & the new elected officials (the Abbess so commanding) being to put in practice their offices according to the foresaid decrees, against whom</p>	<p>The Lady Abbess & new officers.</p>
--	--

those disobedient Nuns opposing themselves, did (by divers ways & violent courses making a conspiracy amongst them) hinder the Nuns elected from executing their office & duties de facto, & the old officers of the Refractory Nuns (the time of whose functions, as is said, was expired) thrust themselves violently into their old functions.

Opposed.

Amongst other things when the new elected Cantrix or Singer, had begun a psalm in some tone according to the Rubrics, the Refractory Chauntress (who was out of office) did begin the same psalm in an other tune, the resto of the refractory Nuns pertinaciously following the same tune whilst on the contrary some of the other side continued the tune of the new Chauntress. Wherefore the Nuns singing thus altogether in divers & disagreeing tunes, there was heard not an English or Angelical Harmony, but a Diabolical Discord to the great injury of Divine service, & Scandal & laughter of Strangers.

Chauntress.

It were too long here to recount what Insolences & turbulencies happened, both in the Quire & Monastery whilst these disobedient Nuns de facto resisted the new officers that were chosen according to the foresaid Agreement wresting per force their place of office from them, or endeavouring so to do, by preventing & getting the start of them they drive or thrust them from their books & Pulpits, where they should sing whilst the other side also strive against them. Insomuch in a tumult, one of the disobedient falling down, blood issued forth, & the Lady Abbess herself endeavouring to re-

A black Sanctus.

Concordalira

Blood.

Página14:

The Abbess smitten on the face in the Quire.

The Abbess flies.

press this turbulent company was smitten upon the face in the Quire by one of these disobedient Nuns.

Insomuch that the Abbess being not able to appease the troubles in the Quire commanded to abstain in that place &

The Bellonas follow.

to recite their Hours in the chapter house & to celebrate mass without singing. But the Refractory Nuns lest also in that part they should carry themselves quietly usurped a certain place of the church which was near to the chapter house where the Lay Sisters used to say their divine office, & there these refractory Nuns recited their hours, by this means disturbing also the other Nuns that said their office in the chapter house where they were easily heard.

A Visitation.

Furthermore the Archbishop being certified of these things by the Lady Abbess, when first by the Visitor & others he had attempted in vain to suppress these tumults & insolencies, vulgarly kown, yea even to the Arch Dutchess hersef, he coming in person to the Monastery with the foresaid Visitor, calling the Abbess & her Nuns to the Grate instituted a Visitation & would be informed in particular of all things that had happened, & have things related to him by each of them, & having heard such things as was ex tempore proposed unto him by both sides, (seeing that the new-elected officers were chosen according to the foresaid mandate of the most Illustrious the Lord Nuncio, which was made by the capressed consents of all the Nuns on both sides, to which also was adjoined the Will & Command of the Archbishop.) The same Archbishop strictly commanded the foresaid Refractory Nuns, that yielding to the authority & will of them both, as also to the command of their Abbess that in the mean time whilst the visitation lasted or was otherwise ordered, they should abstain from all force & resistance in fact, against the said new officers exercising their offices, that so an end might be made of some Scandals & troubles which were such as the Archbishop never saw the like in all his Diocess nor ever heard to have happened in his time in any Monastery throughout all Belgia... And which also did above measure displease the foresaid Princess the

The Arch Dutchess much
offended.

Arch Dutchess being angry & admiring that Nuns of a
strange Nation, living under her protection & in her country
should even dare or presume to do such things.
But if these refractory Nuns would yet contend

Página 15:

& make their recourse to Rome, & make void that unto which they had so solemnly consented unto by the foresaid agreement the Archbishop would by no means hinder any such recourse of their nor any way prejudice the right which they pleaded either by his own command or urge against them their former consent & obedience; but would with all subjection obey the Apostolical Decrees yet in the mean space that they were bound to abstain from offering violence in the house of God contrary to the Mandate & hand of so many superiors or otherwise, undoubtedly the violence of these Refractory Subjects should (infeed so required) *via Facti* & by strong hand really be repressed by such Superiors as could & had lawful authority to do it, without any prejudice to their right or recurring to the Holy See as above said.

But yet the Refractory were not hereby made the milder or more peaceable, but went on still the same paths of their old & former violencies, nay more, they would not admit of the foresaid Visitation of the Bishop nor give any regard to his admonitions or entreaties by which he sought lyable persons to mollify their minds. And whereas on the other part the Nuns that agreed with the Lady Abbess, would in no wise refuse the Offices to which they were chosen by authority of Superiors & the previous consent of the other parties nor give place to the violency of

The Refractory Nuns
would not of the Bishops'
Visitation admit.

the Refractory Nuns; the Archbishop being now sufficiently informed by an absolute Scrutiny & Search into businesses in this his Visitation; & also warned not only by the Abbess, but also by others (the very friends of the refractory Nuns) that unless provision were speedily made some extreme mischief would suddenly follow, of all which things he certified the most Illustrious Lord & Apostolic Nuncio, & at length also the foresaid Princess, the Infanta, said to the Archbishop in the presence of others, that, (unless there were speedy prevention made by the removing of the Refractory Nuns forth of the Monastery) she foresaw there some great misfortune would ensue.

The Archbishop therefore being thus moved & terrified by these things, the Holy Week being now begun & Easter approaching, he durst no longer defer it.

He comes again therefore to the Monastery upon Tuesday in the foresaid Week & calling the Abbess &

Página 16:

whole Convent to the Grate he proposed many things persuading to peace & quiet, entreating them to abstain at so holy a time from all violence, troubles & scandals. And when the Refractory Nuns had obtained of the Archbishop to be heard apart in the absence of the Abbess & the rest of her side. He the said Archbishop laboured to obtain of them that for a certain time till command came from the Holy See (by which they said they would be judged) they would abstain from violencies, & from all courses by way of Fact, repeating unto them all former reasons above mentioned to this purpose & formerly proposed unto them, & they replying that they could not (without prejudice to their own

Right) abstain from the courses they had begun; the Archbishop offered them an Act & Deed in a most ample & large form by which he did declare that they in this respect (by condescending to the Archbishop & other Superiors for the good of Peace) should suffer no prejudice in their Right, & namely not in the right of their claimed offices, either in possession, or as if they were so, or in any recourse to the Holy See, but they (all this notwithstanding) after deliberation had persisted obstinate & stubborn.

Therefore after consultation had with the Lady Abbess, the Visitor & others, the Archbishop commanded that six of the *Coryphaei*⁶¹⁸, or Chief Ringleaders of the Refractory Nuns should be separated from the Community for a time & remain in some commodious place of the Monastery where all things that they stood need of should be most liberally given them declaring also that his will was not that they should be shut up there, but only by word of mouth forbidding them, for a time not to go out thence unless it were to hear Mass.

But these Six with other Refractory Nuns which tumultuously ~~joined with them~~ forth with joined themselves unto them with rude voice began stubbornly to complain & cry out, refusing to obey that command of his & affirming that all of them together did appeal to the See Apostolic upbraiding the Bishop with I know not what taunts, who always protested that he would always be most obedient to all decrees that came from the See Apostolic neither would he any way hinder their recourse thither but in the meantime was bound as much as he could to hinder all

Página 17:

⁶¹⁸ Coryphaei (en singular coryphaeus): líderes de un coro o de un grupo.

Violences & provide for the Good & safety of the Monastery. Which things will considered, the Archbishop pounding himself upon the former agreement by which the time of the Nuns departure out of the Monastery, that dissented from the Lady Abbess, being left to his discretion & calling to mind the foresaid admonition of the Princess, the Infanta & seeing no other remedy, He commanded these 6 Chief Disturbers to depart from the Monastery unto a convenient place appointed for them in the house of the Beguins at Brussels, where heretofore the discalceate Carmelite Nuns dwelt for a time, & this was done with all possible modesty there being sent unto the Monastery two most religious Nuns of the Beguins & other Matrons who brought these Six in two Coaches, but there was raised such a Contradiction a multitude, clamour & tumult by some of the refractory Nuns, that all the next street adjoining was in an uproar.

And yet at the length 5 of these 6 (for the 6th hid herself) obeyed, & modestly came forth of their Monastery indeed not to the place abovementioned, but by occasion this offered to a part of the Monastery of the Canon-Regulars hard by in which the Countess of Barlaimont the Fundress thereof dwelleth remaining in closure, which part was contiguous to the foresaid Monastery of our Blessed Lady to all which the Archbishop consented.

For the Archbishop hoped that the rest of the refractory Nuns by the departure of these 5 Ringleaders could have proved more peaceable, but all was in vain, for those others that remained a new conspiracy being made they possessed in spite of the Abbess the Sacristy of the Monastery & the place adjoining & there exercised their accustomed violences, not admitting of the Sacristan, keeping the keys of the Church stuff, & other offices, insomuch that for want of necessary furniture, divine service could not be celebrated for certain

days, shewing al so many other ways both by words & deeds all kind of acerbity & bitterness against the Lady Abbess & her Consorts.

Wherefore being utterly in despair of the Peace & quiet state of the Monastery, unless all the Refractory Nuns were excluded thence, the Archbishop was constrained to command the rest also to depart, as the former had done to some

Página 18:

decent & fit place where, together with the other five they had & were to have all things set down in the former Agreement for their commodity & maintenance.

And all these things were acted & done, as by a Provisional remedy in the foresaid Visitation, for avoiding the foresaid perils, otherwise hanging daily over their heads, without any prejudice of recourse to the See Apostolic by the said Nuns thus departed, or of any other right competent unto them.

This is the sum of those difficulties which had either their Origen or Increase in that Monastery for some years passed, & could not be ended but by some rigid course & remedy.

A Copy of the Agreement, abovementioned

Anno 1632.

There being risen a very great Variance in the Monastery of S^t Mary amongst the English Nuns, of S^t Bennet's Order in the town of Brussels in the Diocess of Mechline insomuch that the debate was moved before the most Illustrious & Right Reverend the Lord Archbishop of Comsana & in these parts Nuncius Apostolicus in the nature of an Appeal by Dame Elizabeth Southcott, Mary Parsons, Scolastica Smith, Anastalia Morgan, Barbara Leeke, Cicely Asttowe, Benedict Hawkins, Winifred Tresham, Renate Smith, Mary Vavasour, Mary Phillips, Aurea James, Columba Gage,

Dorothy Manoe, Mary Kempe, Flavia Langdale, Bridget Dracott, Matilda Trentam, Mary Evers, as also by these Sisters Margaret Strachee, Maudline Thornborough, Ann Hely, Barbara Duckett, Joan More, Frances Garnett, Dorothy Redman, Mary Corbinton, Catherine Corbinton, Lay Sisters adhering to the forenamed Dames, against the Lady Abbess & her Consorts. At length it came to that height of Scandals, Troubles, & Violences (not without imminent perils of some strange mischief) & finding that we could not sufficiently provide for such evils, & dangers by a judicial sentence of the foresaid cause, having tried in vain for a long time many remedies, & that often times, at the length it was judged there could be applied no other effectual remedy but an absolute Separation (the which even the parties themselves did oftentimes acknowledge before the R^t. Reverend my Lord Archbishop of Mechline (being Ordinary of the Place & Superior of the foresaid Monastery) The said most Illust-

Página 19:

rius & R^t. R^d. Lord Nuncio, with the advice also of the Right R^d. my Lord Archbishop of Mechline aforesaid, & of other grave & wisemen that knew well the state of the said Monastery, upon the 17 of February of this present year, came to the said Monastery, & there, having called together all the Religious with the said Lord Archbishop of Mechline, having proposed what was pertinent or belong to the business, at the length the foresaid parties gave their consent to the foresaid Separation upon these conditions following.

The Conditions

Viz. That those 19 Nuns abovenamed that were Petitioners together with the 9 Lay Sisters abovexpressed likewise should

depart the Monastery, & place themselves permanent in some other place; And for any right they could any way challenge in the goods of the said Monastery they were to have one entire Capital Sum of 35.000 Florins, which sum is about the one half of the rents or revenues of the foresaid Monastery, their debts deducted which shall be paid them part in present payment, partly in *reditibus redimibitibus*.

Also that the abovenamed Petitioners shall take away with them all household stuff or utensils belonging to their Cells, with all things else that are known to belong unto their Bodies. Moreover, that so much shall be given them out of the common goods of the Monastery (the specification of which was also made at the first time) as the R^t. R^d. Archbishop of Mechline, & the Lady Abbess shall think good; yet so that the Monastery be not left destitute of goods necessary & congruous & that those that depart may not want such stuff. The same we say of the Sacristy. That the foresaid Petitioners which have hitherto been in offices do so remain in them till there be a new election of new officers, which shall be done at the ordinary time, yet by those only & out of those only who are to remain in the said Monastery.

Impetrantes.

The same Petitioners also shall leave those places which hitherto they have possessed & let the abbess take away all Bars & bolts which they caused to be nailed or fastened upon the Door.

It shall be free & lawful for the Petitioners whilst they prepare themselves for their departure to remain in the said Monastery guest-wise which departure of theirs shall not be deferred beyond the time prescribed by the R^t. R^d. Arch-

bishop of Mechline. In the Mean season whilst they are to remain in the Monastery it shall be lawful for them to converse with their friends & consult with them about necessaries for their departure. But during that time let them beware of falling out molestations & discords.

And the Controversy which as yet hangs betwixt the parties shall cease, & the foresaid most Illustrious Lord Nuncio hath commanded the said parties that they conform themselves unto these articles.

These things were acted & done the day & year above written in testimony whereof the foresaid most Illustrious Lord Nuncio subscribeth & hath caused his seal to be set unto this his Act & deed, & by his command the foresaid Lord Archbishop of Mechline.

Fran: Archiepus Comp:

Nuncio

Jacobus Archiepus Mecliniensis

The Abbess shall appoint & set down a certain time for Confessions of Religious Nuns, & shall take care that all shall go to one Confessor, whom the Bishop shall appoint to that end, if the number of them will permit for otherwise the Abbess with the Convent shall choose another, which is approved by the Ordinary to whom that part of the Convent shall be confessed which the Lady Abbess shall appoint.

Finis.

Anexo 3. Another narrative of Lady Bapthorpe now professed Religious of St. Augustine's Order in St. Monica's of Louvain

Manuscrito localizado en: Westminster Diocesan Archives. A series. Volumen 6.

Nº 100. (1599) "Another narrative of Lady Bapthorpe now professed Religious of St. Augustine's Order in St. Monica's of Louvain" ~~Date about 1599~~ (from Douai MSS) *between 1618 and 1623. Printed. Morris. Troubles I.240*⁶¹⁹. P. 367.

El documento fue transcrito y editado en: Morris, John (1872) *The Troubles of Our Catholic Forefathers Related by Themselves*, Vol. 1, London: Burns and Oates, p. 240-247.

- Descripción: Bifolio, bastante deteriorado en su interior, escrito por todas sus caras pero sin firma.

Con letra diferente al cuerpo de la carta, en el margen izquierdo, aparece una anotación: "Another narrative of Lady Bapthorpe now professed Religious of St. Augustine's Order in St. Monica's of Louvain".

Folio 1r. (p. 367):

[*Cruz*]

To my remembrance it is XXIX years sence we were comitted to Shirriff Hutten Castell, the president was the Earl of Huntingtone. And the Bushshup nam was Peres who was a prest.

And for the mannar of Mr. Thorpes taking and death, I can remember no more but that of a Palme Soundays evening he was by an evell nabour of Thomas Watkensones seen goe into his hous, or, as sume sayd, that that nighbour of his saw sume of Thomas Watkensone's sarvants to git palms, w[hich] was sufficient to assur them that he had a prest in his hous, for thay knew well that prests used much to his hous, but that could not be suer of the time. So

⁶¹⁹ En cursiva se puede leer una anotación posterior escrita en letra diferente.

now, thinking they wer sure ^[of one]^, thay ð w[ith] sped went to Mr. Jhone Gats a Justis of peas ^[living]^ in Houldone, sume III miles of, one who was ever ^[ready]^ in such evell employments. So he w[ith] his company came so early of Palme-Sunday in the morning that, as ^[I]^ hard, thay toke them in thar beads, so caryed tham away to Yourk, wher thay wer martired. But the mannar of ther deaths I remember not, only this: that the good ould man was offred his life if he would goe to the church, w[hich] he refusing was martired w[ith] the prest.

Thar was a good prest on Mr. Atkinsone in our country who liv[ed] long in doing great sarvis to God, taking great pans in sarving the pour, w[hich], without such pans could not have had those helps and coumforts that thay stoud need of in thes tims. For divers years he traveled a fout, induring all wethers, and many tims whan he had had a wery and wett day, the houses to w[hich] he went could not receau [sic]⁶²⁰ him in, but that he must stay un sume outhous or cornor ^[he being]^ bouth wett and could and in time of frost and snow, to such times as the ownnors of the houses for thar safty receau him in. This he used so long that in a great frost he got a faull and brok his lege, in the cuer of w[hich] he suffred much, lighting of an evell surgion, yett after his recovery he used his formar charytie and pans, but not able to travel about ^[much]^, had a hours [sic]⁶²¹ to help him. This man God showed wonderful sins⁶²² at his takeng and impresoment, but what thay were I know not well, for I was then in this country, but from your castle you might have the sartaynty. One thing was that his irons fell of his leggs whan the kepper had fastned them on. This being reported, the Lord Sheffeld, who was then president, sent for the keper to know if it wer trew [sic]⁶²³, who confessed the truth. Another charity the good man used, w[hich] was that when he came to pour foulks houses, he would not lett them be at any charg, but bouth find himself meat and them, and give them mony ^[too]^ so y⁶²⁴ what he received of thos that wear able, he bestowed of the pour.

Thar was a cruell and barbarus particution used by the Earl of ~~Exseter~~ Exetor to the presonors in Yourk Castall, by forsing them to coum to sarmans against thar consciences, ~~who~~ for thay indured presonment, for that thay would not goe to church nor sarmons; but ^[he]^ thought

⁶²⁰ Receav: receive.

⁶²¹ "Horse"

⁶²² "Signs" de acuerdo con J. Morris (1872).

⁶²³ "True"

⁶²⁴ "That" de acuerdo con J. Morris (1872).

to wine them by forsing them to here the minnestres' sarmans, and whan the presonors would not goe to here them, he forsed tham to be haled and drawn by fours⁶²⁵, both men & wemen, and whan thay mayd such resestans as thay could not dray⁶²⁶ tham thay carryed them upon coulstaffs⁶²⁷, and whan thay

Folio 1 v. (p. 368):

stopped thay ears that thay might not heer the sarmans, then he mayd ther hands be houldone that thay should not stope ther ears. Than⁶²⁸, the pour presonnars helped themselves by making such a noyes⁶²⁹ that the precher could not be hard, then he put gags in thar mouths, that thay ~~shoud~~ could mak no help for themselves. Tow of the chefest presoners was Mr. Stillington and Mr. Danby, gentlemen of good account. Mr. Stillington tock another couers, for he, being a sstudent, interrupted the minnesters so in thar sarmons by presently as he hard them alledg anny falshowd, he spock and tould him that he lied, and himself alledg the place trewly. This deed so vex tham that thay wer forsed to brek up, for the minester could not goe on for him unless he would have preched the truth, which he could not in thar doctren. Yet the presedent would not let it be left, but every weke once or twis, thay must be forsed to coume to here thes sarmons, for he alledg for his warran in thus forsing them, that Our Saviour in the Gospill to compel ~~them~~ ^[such]^ to coum. At last the minnesters themselves caused this to be left, for thay refused to preech any more to them for thay wer much disgraced by Mr. Stillington's covers he tock with them. This ^[relation]^ you may have from our country much better and more then I can remember ^[of]^ it, for I know thar is memoryes be cept⁶³⁰ of itt.

Another thing hapned in Yourk Castle to sume presonars ther w[hich] was this: thar was a minister put into ~~presone~~ Yourk Castle for his mesdemenor, but what his crime was I remember not. But he to releve himselfe and win his credit acane⁶³¹, put a treck upon the Catholiks, and this it was: he semed to tham to be so repentant for his formar life and that he

⁶²⁵ "force"

⁶²⁶ "drag" de acuerdo con J. Morris (1872).

⁶²⁷ "Coulstaff: bastón o vara grande con el que dos personas transportan una carga colocándolo sobre los hombros (Morris, 1872: 242).

⁶²⁸ "Then"

⁶²⁹ "noise"

⁶³⁰ "kept"

⁶³¹ "Again" según J. Morris (1872).

had not knowne the truth w[hich] now he desired to know, and tharfor w[ith] show of desirs to be mayd a Catholic that thay beleved him, and in the presone thay could not as it semed help him. So means was mayd that he should have leberly for sume time, and ^[a]^ Catholick w[hich] as but newly mayd so, but very zeluse to doe good w[hich] lived in Houldon, whos nam was Abbott, this man the Catholick presoners sent for, and com[m]ended this minneste to him that he should procur him a prest by whom he might be reconciled. This man did his ^[best to procur him one]^, and as I remember caryed him to Mr. Stappleton ^[of Carltons]^ Hous, for I think Abbat was the best aquanted ther but sped not, so when the menester had gott so much as would put them all in danger of the law, he showed all to the magistrates, so both Abbat and II or III, but I rather think III of the men preseners wer hanged, drawn, and quartered so as traters. And II gentlewomen wer condemned to be burned, all for this good help thay would have mayd this ungratious minnester. The men's nams that was the presonars I have forgoot all but one whos nam was William Knight. The gentlewomen's nams ^[the one]^ was Mrs. Tesh the other I can not remember. The wemmen was by means of ther frends reprived, from time to time, to the king's coming of who thar frends goot ther pardon. Now for Mr. Stappleton, both he and his wife wer in great troble for it, but how thay escaped I remember not, but if you desir any more knoedg of this you may from Yourk Castle, I subpoes, have it.

Sume other such things I remember but so unparfitly⁶³², yet so much as I ^[know]^ you shal unerstand that knowing sumthing you may of others lerne more.

Folio 2 r. (p. 369):

[*Cruz*]

Thar was in the Quin's time one a lay Catholick in our contry of Yourkshir, that was accusid for ^[giving a prest a pot of alle]^ being in thar jurnay. Whether they traveled together or mett by chance at that hous to drink, I know not, nor how this man cam to be accused for this I remember not, it is so long agoe. But this I know: he suffered death for payeng for the drenk the prest dronk, as I hard it was but one pott w[hich] was sume penny or toppens⁶³³. This layman dyed constantly, his nam I remember not. He had a prest to his brother, whos

⁶³² "Imperfectly"

⁶³³ "twopence"

brans and head was broken, so [^][when][^] he fell into ther hands did not so well as his brother had done, thar nams I remember not.

Thar was a gentleman, one Mr. Bowes, a maried man who had wife and childreng, and kept a skoulmaster to tech his children. This scoulmaster so accused his master for receaving prests into his hous [*línea tachada*]. This fellow was a Catholick and so came to know such men for ~~be~~ prests [*línea tachada*] which his master intertended, but the gentleman himself was no Catholick but a good sismatick⁶³⁴. Upone his skoulmaster's accusation to the Counsell at Yourk, this Mr. Bowes was sent for to answer this complant mayd of him, after w[hich] answer he was suffered to goe home, and to appear agane at the ~~sises~~ asises⁶³⁵, which he did thinking himself secuer. But att his cuming [^][agane][^] he was presently indyted, comdemned, and hanged and, [^][as it][^] was reported, in his bouts and spurs as he came to the toune. He dyed very willing and professed his fath w[ith] great repentans y^t he had lived in [*tachón*] sisem⁶³⁶.

Thar hapned in Hemminbrough parrish a thing worth memory w[hich] was this: thar was ~~and~~ a [^][Catholik][^] man that had bene long in Yourk Castell for his conciencs, and having procured libertye to come home after many years impresenment, leving at home, went one time to vesit an ould mane of his aquantans, and seing him not likly to live long intred into sume good talk w[ith] him, consarning his soull, and used sume parswatons to move him to provied for death and the safety of his soul, by makeng himself a Catholike. This came to the knoledg of one William Knight, who was unkell to the other of that nam whom I have mensined befor and was a marter. This his bad unkell was the first caus of his imprisonment. Upon this occasione the good youth com[m]ing to man's estayt, came to his unkell about sume land which was dew to him. Whether his unkel had the land in his posesion or the writings by w[hich] the young man should coume to his land, I remember not, but knowing his nevie⁶³⁷ to be Catholick, tocke him and sent him to presone, where he remayned tell he gott [the] croune of marterdom. If he would have gone to the church, his unkell would not have sent him to presone, but have given him his land. This bad William Knight hering of this good councill [that] this presonar had given his nighbour, determened to breng him

⁶³⁴ J. Morrison (1872) transcribe: "a poor schismatic". Sin embargo, la palabra "good" se lee claramente en el manuscrito.

⁶³⁵ "assizes" según Morris, John (1872).

⁶³⁶ "that he had lived in schism" según J. Morris (1872).

⁶³⁷ "nephew" de acuerdo con J. Morris (1872).

w[ith]in the danger of the staytit of parswasion⁶³⁸ w[hich] is tresone, and for that end touck the menester of the parresh w[ith] him, whos name was Knightone, and sume others to be witnesses, determining to take the ould man's outh that the other had parswadid him. So as thay wer goin, Knight was forsed to stay to untrus, and in such manar handled that he was forsed to turn back. So the minnester and the rest having no such malles⁶³⁹ would not goe on, but returned. And Knight's deses⁶⁴⁰ left him not to he dyed w[hich] was w[ith]in sume short time, I am not sartayn how ^[few days]^ [tachón]. I had this from the minister himself who did aknowledg it to be God's just judgment upon him.

Folio 2 v. (p. 370):

For the pour Catheleks in our parrish of Hemmenbrough, ^[the percecution]^ hath bene greater then I can relayt, for noe Catholick could kep [tachón] any goods, no, not the pour foulks ~~that~~ kep a coue⁶⁴¹ to give ther cheldrene milk put⁶⁴² it was taken from them, and of layt years thay forsed them to pay XII P⁶⁴³ every Sondag. And ^[of]^ such as had ~~it~~ not ^[mony]^, thay toke thar goods; and of the pour that had not ^[guic]^⁶⁴⁴ goods, thath tock ~~thar~~ such things as thay found in ther howses, ^[as thar]^ vessells, of sume thar poddedg⁶⁴⁵ pote, and ^[of others]^ cloths of ther beds, and if thay had more [tachón] cotts than that of thar backs, thay tock them; and of one that had ^[with her]^ work in the sum[m]er goot a pese of cloth to cloth her cheldreng with, thay tock from her; and ^[of thos]^ thay could gid nothing of, thay sent to presone.

For ourselfs, my husband was so much persecuted after he was knowen to be Catholick that all though he payed the statue, yet he could not be permitted to live att home, but every fortnight or mouth[sic]⁶⁴⁶ at the furthest he was sent for to apper befor the Busshep and commisinars att Yourk; which if he did he was suer to be committed to presone, and if he did not he was to be fyned by [the] Court fiftye £ every time, for the avoyding of which he

⁶³⁸ "Statute of Persuasion" según J. Morris (1872).

⁶³⁹ "malice"

⁶⁴⁰ "disease"

⁶⁴¹ "cow"

⁶⁴² "but" de acuerdo con J. Morris (1872).

⁶⁴³ "D" según J. Morris (1872).

⁶⁴⁴ "great" según J. Morris (1872).

⁶⁴⁵ "porridge" de acuerdo con J. Morris (1872).

⁶⁴⁶ "month"

was forced⁶⁴⁷ to fly from home upon the hearing of the warrants coming fourth against him. For [^][he][^] being well beloved as he was with his neighbours, he always got intellegens, and then to avoyd the pennaltye, he must needs be fourth of the country. So he could not live a weke att home, and of nesessetie he must have one to goe and apere for him and take thar othe that he was not in the country when the warrant came fourth for him. Than thay touke a coures to send to the menester of the parresh a warrant to be read openly in the church against him [*al margen izquierdo*: and after it was reed it was put upon the church dore thar to be sene for his mor disgrace] and w[ith]all commnand [^][and warrant][^] to all men to attach him, w[ith] promis of a good soume for thair pans⁶⁴⁸. All this was only for his recusanse. Then whan the oeth was offered, he was one of the ferst that was sent for, which was the caus of his coum[m]ing into this country, where he suffered sumthing consedereng how he had livied in this owne contry especially befor he fell into thes troubles.

This reverent father is, for the present, all I remember for it wer to long tedious to remember what we and our cheldreng have suffered. Yet itt pleased god to be as much sarved in our hous as in any other place, for we wer never without the coumfort of His prests, and as often III or IIII at a time as one, and whosoever wanted a place to thay wer provided our hous was thar stay, so good a man was my husband.

My sone, after our coming away, used the same covers, so fell into a great troball having II prests in his hous taken, ~~and~~ for whos delevry he offered the pursevants mony, w[hich] thay wer content to take to kep him fourth of danger [^][in][^] not showing where thay tock them, but the men thay would not let goe, so my sone would [^][not][^] agre w[ith] them, but forced the pursevants to goe w[ith]out them, for he would not save himself and suffer tham to be take, for w[hich] act he payed dear both w[ith] impresenment and a great fine imposed upon him.

⁶⁴⁷ En la versión de J.Morris (1872) “obliged”.

⁶⁴⁸ “part” según J. Morris (1872).

Anexo 4. Las cartas de Margaret Vernon

En total se conservan 26 cartas de Margaret Vernon, de las cuales 7 fueron transcritas por Mary Anne Everett Wood Green (1846) en *Letters of Royal and Illustrious Ladies of Great Britain*; y se pueden consultar también en la obra de Mary Erler (2013) *Reading and Writing during the Dissolution: Monks, Friars, and Nuns 1530-1558*.

Aportamos aquí las referencias de archivo de dichas cartas, 6 de ellas localizados en los National Archives y una en la British Library:

SP 1/55 f. 138; SP 1/65 f. 37; SP 1/65 f.38; SP 1/55 f. 137; SP 1/65 f.39; SP 1/89 f.65

BL: Cotton Cleopatra E/IV f.71

Sobre las cartas transcritas a continuación:

- Las cartas de la 1 a la 14 aparecieron únicamente en forma de resumen junto a su posible datación en la obra de Mary Erler (2013). Los resúmenes que figuran en el libro fueron extraídos de la obra *Letters and Papers, Foreign and Domestic, of the Reign of Henry VIII*. Han sido aquí transcritas con su correspondiente referencia de los National Archives⁶⁴⁹.
- Las cartas de la 15 a la 19 no aparecen en la obra de Erler (2013). Han sido extraídas de los *State Papers* en los National Archives y transcritas aquí.

⁶⁴⁹ A excepción de la carta 5 (National Archives: SP 1/65 f.43), cuya conservación ha imposibilitado su correcta lectura.

CARTA 1

- National Archives: SP 1/65 f.36
- Fecha: Primavera 1522-28 (Erlor, 2016: 159) / LP fecha 1531

Folio 1r.:

Ryght worschipfull Sir, in my most humble wyse, I recomand me unto you w[ith] many thanke as my pore hart can devise for yo[ur] gret kyndnes shewed unto me at all tymys, [and] specially now in my need. Ferdermore plesyth it you to understond that as my woman enformyth me, you ar so good master unto [^][me][^], that you woll lend me forty pounde untyll Witsountyd[sic]⁶⁵⁰ accordyng to my desyer, so thatt you may have II sufficient me[re] bond⁶⁵¹. [And] yff it may lyke you to have my neyghbur Grinder [and] oon [sic]⁶⁵² John Lewis, a goldsmyth, dwellyng at the sygne of the Porculys in Chedpe [sic]⁶⁵³, they sshall geve attendans on Wendsday next. And yff therbe any [ser]vis or plesur that may ly in my lytyll power, I pray you command me as yo[ur] owne, [and] I sshalbe as glad to accomplysche this same as my lyvyng arenture, by the grace of o[ur] Lord, whom I beseche to pre[ser]ve you ever in moche worschip.

Be [sic]⁶⁵⁴ yo[ur] owne assurid beedwoman,

Margret Vernon.

Folio 1 v.:

Sobrescrito: To the ryght worschipfull [and] synguler good master M. Cromwell, this be de[livered].

⁶⁵⁰ “Whitsuntide”: semana siguiente a Pentecostés (Whitsun o Whitsunday).

⁶⁵¹ “two sufficient sureties” de acuerdo con el resumen de LP.

⁶⁵² One

⁶⁵³ “Cheapside”

⁶⁵⁴ “By”

CARTA 2

- National Archives: SP 1/55 f.139
- Fecha: 1522-28 (Erlor, 2016: 159) / LP fecha 1529

Folio 1 r.:

Ryght worschipfull Sir, in my most lovyng wyss, I recommend me unto you w[ith] as meny thanke as my pore hart can devise for yo[ur] many fold kyndres schewid unto me at all tymys, which is hitherto no part de[ser]vid. Nevertheles I trust in God oons [*roto*]self or in other my frynde schall so to [sir?] paynys [*roto*] Cromwell. The cause of my wrytyng to yo a [*roto*] tyme is to desier you to send me word when ye entend to be in this parts and yf it so be that you have no cause to ad hether schortly. Thou I pray you send me word by this berar what tyme I may have you at a convenient lesur at yo[ur] owne house, or all that it will please you to cum to my logyng, so that I may com on the oon day [and] home agayn on the next day. For I wold very fayn speeke w[ith] you for dyn[er] matters whuhis[?] needfull to have good wyse counsell. And good myn owne dere beloved master, they be not in this parts that I will schew any parcell of my mynd. Wherfor, I hertely beseche you to tendyr this matter, for I am owght of quiet and schal be tyll such tyme as I have spokyn w[ith] you, as ower Lord knowith, whom I besech to p[re]serve you ev[er] in much worschip.

Be yo[ur] owne assured beedwoman,

Margret Vernon.

Folio 1v.:

Sobrescrito:

To the ryght worschipfull [and] synguler good master M. Cromwell, be this delyv[er]yd.

CARTA 3

- National Archives: SP 1/65 f.35
- Fecha: Entre el 22 de agosto y principios de diciembre 1528 (Erlor, 2016: 161) / LP fecha: 1531, aunque detallando que seguramente es anterior a ese año.

Folio 1 r.:

Ryght worschipfull Sir, in my most hartly man[er] recommend me unto you, thankyng you for the great paynys that it hath plesyd you to take for me dyv[ers] tymys, desyryng yo[ur] goodnes to contynewe the same, and ferder to shew you the commce[?] 4 of Agast. Doctor Smyth, this berar, schall enfourme you, to whom I pray you geve redance, for I have no lesur to wright so mucche as I wold. And yf it take you to hare of yo[ur] son [and] his master, they byn boothe in good helth, thankyd be God; [and] doth prospere in lernyng more now in oon day than before in a weeke, be reson of Nycholas Saddelar, who is of very good condicions [and] diligent. [Sir] M. Coplond every mornynge gevith to any of then a laten⁶⁵⁵, the which Nycholas dooth bere away as well Gregori's lesson as his owne, [and] makyth the same Gregory persit ayenst [sic]⁶⁵⁶ his tyme of rendryng, in the which their master takyth such comfors that thryse on the day he spendith w[ith] them a tyme.

And ferder this berar schall schow you the sayyngs of the Chamcelar of London, who is my great enemy. Good master Cromwell, I most enterly besech you to put to you[r] helping hand to fynysch this mater, yf my Lord's grace entend to performe his promys, for in the delay ys great unquietnes, booth unto ther [and] to me; for the subp[er]iores [and] Lark hath byn at the court to make all the frynds thay can, to the great wastynge of the goods of that house as o[ur] Lord knowith, whom I beseche to p[er]serve you and in moche worschip.

Be yo[ur] owne assured Margret Vernon.

Folio 1 v.:

Sobrescrito:

To the Ryght Worschipfull Master Cromwell.

⁶⁵⁵ [Latin lesson?] (Erlor, 2016: 162).

⁶⁵⁶ "Against"

CARTA 4

- National Archives: SP 1/65 f.42.
- Fecha: Entre el 22 de agosto y principios de diciembre 1528 (Erler, 2016: 162) / LP fecha 1531

Folio 1 r.:

Ryght worschippfull Sir, I, as your owne most boundden bedwoman, humley commend me unto youre mastershippe. Fyrthermor pleseth yt youre goodness to understand that of late yt ys commene in to my knoulege that dyvers of my frendes hathe made labour for me unto maylord Harper, unto whom hys answere ys that he hathe bene offred II C marks for the house of Saynte Helynes⁶⁵⁷. Yet not w[ith]stondyng for the good reports that he herythe of me, he wylle better contentyd w[ith] me for nev[er] a grote, then the otther p[er]teys w[ith] the somm abonesewyd⁶⁵⁸. Wherefore, seyng me plesythe som to bere unto me hys good and benevolent mynd in this case, I most humbley beseche youre mastershepe to puto youre helppynge hande to the same. And for so muche as yt hathe plesede you to take suche paynes for me afore thes tyme as ye have done, that now this matter maye take affects at youre hands, and that yt maye be manefest to all men that I ame youre pryores, and that I maye comen onley be you; whyche so doynge shalle more comfote to me then to be made abbes of Shaftesbure by at the sure and request of any other greate mane. And where yt hath afore tyme bene so that by dyvers of my adversares evell reports and slaundrus tales hathe bene raysed, one in whiche p[er]adventure wolde somewhat descorage youre maystershype to speake in thys case, Syr, as in thys case that I fere not to stonde boldeley to the tryall [and] prove of all thes sayenges. For I am seure that he lyveth not thes daye that can saye unto my fase that thes or thes thove hast done whythe. I well prove wherefore, yet once agayne, I humbley beseche you maystorshepe to be my good mayster as my whole confydence, [and] trust ys in you. And yet yf I myght be so boulde to dessyre you[r] good mynde to be renewed, not onley for myne owne sake, butt also for the love that you bore unto youre good sone myster Gregore, to whom I trust to dessarve some parte of youre goodnes, where I ame not able to geve yore mastershype suffycente thankes. And for somunche as the redyng of my letters, yo[ur] somewhat tedeus unto you[r] maystershepe, I therfor beseche youre goodnes

⁶⁵⁷ "Saint Helen's"

⁶⁵⁸ "Aforeseyd" (según LP)

to geve credence unto thes pore man, my frende, unto whom I have shewed all my whole mynde as knoweth oure Lorde God, whom I beseche to preserve you ever in muche worshep, and sende you so to rewle[sic]⁶⁵⁹ [and] govern in thes realme, that ye maye be partaker of the selestyall glore in Heven whyche ys my dayle prayer, and shalbe dewrenge my lyfe.

By youre owne pore bedewhoman,

Margaret Vernon

Folio 1 v.:

Sobrescrito:

to the right worshipful M. Thomas Cromwell, of the kynge most honorable Counsell.

⁶⁵⁹ “Rule”

CARTA 5

- National Archives: SP 1/65 f.43.
- Fecha: 1531-32 (Erlor, 2016: 164)/ LP fecha 1531
- La tinta está muy desgastada y el texto casi no se puede leer.

Resumen LP: *“I thank you for your gentleness to the bearer. He cannot as yet pay you easily such duties as he should have done before this. I beg you to spare him till St. Andrew’s Eve. Send me word how Gregory your son doth.”* (LP, V, nº 21).

CARTA 6

- National Archives: SP 1/65 f.44
- Fecha: 1531? (Erlor, 2016: 164) / LP fecha 1531

Folio 1 r.:

Ryght worschipfull Sir, in my most humble wyse I command me unto yo[ur] masterschip, beyng very desyores to here of yo[ur] good prosperite, which I pray o[ur] Lord maynter to his plesur. Ferdermore, plesyth it yo[ur] goodnes to understand that oon M. Grantham hath a lees of my house for terme of yeris ~~wher~~ off certen ground, wherin is ferer yong wodds, which ar reservid to my hous by special worde, except certen underwod for cart boote [and] heg boote for the same ground, oonly as by the indentur doth appere. Notw[ith]standyng he, of his extort mynd, sellyth [and] cuttyth downe gret nomb[er]s of yong ooke to make hegges, [and] spareth all underwod to his owne use, co[n]trary to his covenants, contayned in the ferd indenturs. [And] it hath plesyd my lord of Lyncolne both speke [and] writ to hym to cees his wrong doyng, nevertheles, he hath now of late [^][feld][^] young ooke above the nomb[er] of thre, store [and] leyd them hoole a long in the hegge, wastfully to the great distruccion of the woodde. [And] for as moche that [^][as][^] my house is pore, [and] I unable to follow the law w[ith] hym, I most humbly bese yo[ur] mastership, of yo[ur] goodnes [and] charite, to helpe me in this case as yo[ur] goodnes can best devise, as I and all my pore systems schall daily pray for yo[ur] prosperryos helth [and] welfare accordyng to o[ur] bounden dowty.

Be yo[ur] owne assured beedwoman,

Margret Vernon

Folio 1 v.:

Sobrescrito:

To the ryght worschipfull [and] synguler good mast[er], M. Cromwell

CARTA 7

- National Archives: SP 1/142 f.146
- Fecha: 24 de enero (1535?) (Erler, 2016: 164)/ LP fecha 24 de enero de 1539

Folio 1 r.:

After all due com[m]endations had unto yo[ur] good lordhsipe, plesythe yt the same to be advertesynd that as I ame ensuryd ther yt a little Ientylwoma[n]⁶⁶⁰ wythe Master Saddlere, whithe I wold vere fayne have the gov[er]nance and bringing up, yf yt myste stand w[ith] yo[ur] plesu[re], yt were muche to my confort nowe yo myn aige. And, allso, I have lyttle ells to do another petition, I have unto yo[ur] good lordshipe. I here say that the howsse whithe my lady off Salusbury had at Busham ys nowe yn the king's grate hande, and yf yt may please you of yo[ur] goodness to helpe me to that howsse or su[m] p[er]te theroff for my money, I were muche bonde un to yo[ur] lordshipe. And I trust to have sum pasture therby to mayntay[n] my poure howsse, and yf that be passed by promysse, tha[n] yf yt may please you to helpe, ime to su[m] other howsse where yo[ur] lordshipe serve best. And this I pray our Lord God p[re][ser]ve yo[ur] good lordshipe ev[er] yu muche honore.

At Haknay, the XXIIII of January.

By yo[ur] most bounden bedwoma[n],

Margret Verno[n]

Folio 1 v.:

Sobrescrito:

To the ryght hon[er]able and syngular good lord, Lord P[re]vy Sele⁶⁶¹

⁶⁶⁰ “gentlewoman”

⁶⁶¹ Lord Privy Seal (lord del Sello Privado)

CARTA 8

- National Archives: SP 1/118 f.244
- Fecha: Víspera de San Jorge (22 de abril 1537) (Erlor, 2016: 166).

Folio 1 r.:

After all dwe come[n]dations had unto you[r] good lordshipe according to my most bownden[e] duty, plesythe yt yo[ur] goodnes to understonde that Master Chutte, understewarde off this howsse, hathe desired me instantly to wrytt unto yo[ur] good lordshipe for the baylywycke off Rey, the whiche office hathe M[aster] Thynne clerke cowntroller. And yf yt mygt please yo[ur] good lordshipe to helpe hyme to the sayd rowme, he were moche bownden unto you as he saythe he hathe ev[er] bene, and duringe his lyfe ye shall have his true hart and [ser]vis. And further he hathe promysed unto me that I shall do my plesur wythe his office here. And so yo[ur] lordshipe shall bynde me to be yo[ur] contenuall bedwoma[n] during my lyfe as knoethe ou[r] Lord, whom I besiche to p[re][ser]ve yo[ur] good lordshipe ev[er] yn muche honor. At Malling, on sent George his eve.

By yo[ur] most bownden bedwoma[n], Margret Verno[n]

Folio 1 v.:

Sobrescrito:

To the right hon[er]able and my singular good lord, Lord P[re]vy Sele.

[*Margen derecho vertical*]: Margaret Vernon

CARTA 9

- National Archives: SP 1/131 f.27
- Fecha: 6 de abril de 1538

Folio 1 r.:

My duty remebyrd wythe my most humble recom[m]endations hadd unto yo[ur] good lordshipe, plesythe yt the same to be advertesyd, that I p[er]sevyd by master Doctor Lee that M. Dorm[er] hathe not fullfyllid his promysse w[ith] yo[ur] lordshipe for the whiche I ame not a lyttle sory. My trust wose yf yt hade bene for towysse so muche he wold not thus have delte w[ith] me. He sende me worde the last terme that he wold not fayle to see yo[ur] lordshipe plesyd, or he went out off the towne. But nowe I see no remedy but I most trust to mysellffe, wherfor I most humbly besiche yo[ur] good lordshipe to bere w[ith] me a lyttle whyle, for I have payd so grett payments syns my cominge hyeer and yett have no thinge recevyd of this hallfe yer's rent, so that, at this tyme, I ame not able to p[er]forme my promysse made by Master Dorm[er]. But as spedely as I can, I shall not fayle to see yo[ur] lordshipe plesyd according to my bownden duty, as knoethe God, whome I beseche to p[re]vey o[ur] good lordshipe ev[er] yn muche honore. At Malling, the VI of Ap[re]lilis.

By yo[ur] most bownden bedwoma[n], Margret Vernon

Folio 1 v.:

Sobrescrito:

To the right honorable and my syngular good lord, Lord P[re]vy Sele.

CARTA 10

- National Archives: SP 1/131 f. 127
- Fecha: Viernes Santo, 19 de abril de 1538 (Erler, 2016. 167).

Folio 1 r.:

After most humble recom[m]endations, yt may please yo[ur] good lordshipe to be advertesyd, that I have knoledge off late that M. Stathu[m] made laboure for my howsse, wherffor I have marvayle, considering my often desirig the contrary, synce I spake w[ith] yo[ur] lordshipe. And wherupon he makethe this suytt, I wyll sher yo[ur] good lordshipe, so yt wose that, at suche tyme as I harde that [Sir] Thoms Nevell made laboure to attayn[n] the same, I sayd unto Stathu[n] that yf he were so stronge off frends, and allso off purse to purchace the king's favoure and yours, I wold rather that he had ytt to mayntayn ther a good howsse to the relese and co[n]fort of the poure, tha[n] another that wold not inhabit ther. But afterwards where I had spokyn w[ith] yo[ur] lordship and had suche co[n]fortable words and assured promysse as I had, I tha[n] desired hyme to make no suytt theri[n] for my trust, wosse that I shuld enjoy ytt during my lyffe. And so dep[er]ted here hathe bene all the coun[n]uatitio[?] between us. Wherffor, my lord, I most humbly besiche yo[ur] good lordshipe to be good unto me, for unles that the king's grace plesu[r] and you[r]s be that all shallbe dyssolved, alle I wold w[ith] all my hart kepe this howsse according to yo[ur] lordships promysse.

And ferther my good lord, where I have su[re] what brokyn my day off payme[n]t w[ith] you. I besiche yo[ur] good lordshipe take patience w[ith] me a lytle lenger and w[ith]in this XIIIth nygts I shall be yo[ur] lordship plesyd. W[ith] my most humble thanks and prayr according to my bonden duty, as knoethe Ou[r] Lord, who p[re][ser]ve yu[r] lordshipe w[ith] contenwall encrese off honor. On Good Fryday, at Malling.

By yo[ur] most bownde[n] bedwoma[n],

Margret Verno[n].

Folio 1 v.:

Sobrescrito:

To the right honorable and syngular good lord, Lord P[re]vy Sele.

CARTA 11

- National Archives: SP 1/131 f.191
- Fecha: Después del 19 de abril de 1538/ LP fecha abril de 1538 (Erlor, 2016: 167).

Folio 1 r.:

Plesythe yt yo[ur] good lordshipe to be advertesyd that I have sent by this berer, according to my duty, XVI^{li} and a marcce⁶⁶², whiche makethe uppe the su[m] off a C marccs⁶⁶³. Yett I knolege mesellfe right far yn you[r] lordships dett. But as ou[r] Lord maketh me able, so shall I come out theroff w[ith] my poure hart and contenwall prayer duringe my lyfe. And ferther, my good lord, so yt wosse that on Estyr Eve last passye, I sent yo[ur] lordshipe a lettyr wheroffe I had no[n] unsware[sic]⁶⁶⁴, and yff yt may plesse yo[ur] good lordshipe sumwhat to quyete me w[ith] yo[ur] letters, I were moche bownd to yo[ur] good lordshipe, as knowthe ou[r] Lord God, whom I besiche to p[re][ser]ve you ev[er] w[ith] encrease of honore.

By yor most bownden bedwoma[n],

Margret Verno[n].

Folio 1 v.:

Sobrescrito:

To the right hon[er]able and my singular good lord, lord p[ri]by sele

⁶⁶² “Mark”

⁶⁶³ “a 100 marks”

⁶⁶⁴ Answer

CARTA 12

- National Archives: SP 1/133 f.186
- Fecha: Día de San Juan (Midsummer Day) 24 de junio de 1538.

Folio 1 r.:

My most bonde[n] duty rem[m]ebyrd unto yo[ur] good lordship. Plesyth yt the same to be advertesyd that, of late, Mastres Stathu[n] wosse wythe me, who saythe that your com[m]adme[n]t wosse that she shuld come to me, to wynnee my good wyll for the resignation[n] off my howsse. And that yo[ur] lordshipe had made her assured grannt of yo[ur] good wyll and ffavoure yn the same. And nowe off late, ther come to me a [ser]vant of M. Wyett desiring my good wyll and favoure towards hyme, saing ple[*roto*] that he had attained yo[ur] favoure and full promysse lykwys of the same. And ferther he had thruly compounded w[ith] the king's grace, who had grannted hyme his favorable letters, whiche tydings my lord dothe not a lyttle masse me. But I most humbly besiche yo[ur] good lordshipe to acertay[n] the trueth off this matter, and what unsware I may be bowld to make to all me[n], as my syngular trust ys yn yo[ur] good lordshipe above all creatures next unto God, whome I besiche to p[re][ser]ve yo[ur] good lordshipe ev[er] w[ith] longe lyffe and encrease of honor. At Malling, [this] Mydsummer Day.

By yo[ur] most bownden bedwoma[n], Margret Verno[n].

Folio 1 v.:

M[ar]grat Verno[n] l[et]tre to know my lord's plasir for a house [that] M^{rs} Stadon [and] Mr. Wyet labore for.

My lady of Mallinge l[et]tre.

Mydsomar day.

Sobrescrito:

To the right hon[er]able and my singular good lord, Lord P[ri]by Sele.

CARTA 13

- National Archives: SP 1/138 f.43
- Fecha: 28 de octubre de 1538 (Erlor, 2016: 168).

Folio 1 r.:

These be the requests of me, Margert Verno[n], abbes of Malling, to the ryght hon[or]able lord, my Lord of the Prevy Seal.

First, that yt may please yo[ur] lodshipe to optayn lycence off the king's synes for me that I may sell the man[or] off Cornarde, yn the comte off Suffolk, of the yerly rent of XL^{li} to thentent that, wythe money that shall come of the sale theroff, I may afword geve my sysfers suche resonable somes of money as thay shall be contented to accepte ynstede, and recompence of thayr pentio[n], as allso to pay therwythe my [ser]vants wags and lyneres due at this tyme. And the residue theroff to be to myn owen use to p[er]chasse therwythe a lyving, to fynd me, my man [ser]vant, and woma[n] [ser]vant w[ith] suche of my frends as shallbe contented to take me.

It yf that yor lordshipe wyll not agre to this request, tha[n] I humbly besiche yo[ur] lordshipe to be so good lord to me and my poure systers, as to grannt to ev[er]ly off thay[n] out off certayn lands and manours yerly ffowre pownds sterlings duringe thayr lyves for thayr pensiones, and to me out of su[m] man[er] yerly fyftie pownds duringe my lyffe, w[ith] a clawse of dystres w[ith] out eny replevy of the some for no[n] payment of ou[r] sayd pensiones at the day and [*mancha*] festes.

Folio 1 v.:

The abbes of Mallyng.

CARTA 14

- National Archives: SP 1/138 f.44
- Fecha: 1 de noviembre de 1538 (Erlor, 2016: 168).

Folio 1 r.:

Pleaseth yt you[r] good lordshipe to be advertesyd that I have recevyd yo[ur] lordshipe letter, whereby I perceiue the king's grace his plessu[re] and yours ys that I shuld come to you wythe spede, wherunto I shall dilige[n]tly applye meself. Yett I trust yo[ur] lordshipe wyll consider myn[e] age and unablins to jorney so fer yn on day. But on Fryday I shall not fayle to be w[ith] you by Good's grace, whome I besiche to pre[ser]vey o[ur] good lordship ev[er], wythe the encrease of honore.

By yor bou[n]de bedwoma[n],

Margret Verno[n].

Folio 1 v.:

Sobrescrito:

To the ryght hon[er]able and my syngulare good lord, Lord Pry Sele.

CARTA 15

- National Archives: SP 1/240 f.277
- Fecha: 1536

Folio 1 r.:

My duty rememberd w[ith] most humble commendations, pleaseth it yo[ur] good mastership to consede my gret cost and charge [that] I lye at here. And where it ys so that yo[ur] entende toward the howse of S. Hellens can[n] take no place at this tyme, I most humblye beseche yo[ur] good m[aster]ship to helpe me otherwyse, and to have me in yo[ur] remembrance, so that I maye lyve at some qwyetnese and sove[?] God, and p[re]ye ulwayes for the preservation of yo[ur] m[aster]ship. And fether if it might please yo[ur] goodnes to appoynte me some convenyent tyme at yo[ur] laysure where I maye spyke w[ith] yo[ur] m[aster]ship myselfe, I were moch bounde unto yo[ur], for I am at this daye in grate trouble and unquietnesse by the reason that I have lost the fine which I shuld have [*tachón*] of the fermer of Marlow. The kyng his grace hath scaled to Mr. Coferer for his kynswoman, as I am informed. And I have none other refuge for [?] in this world but only yo[ur] m[aster]ship. Wherefore I most humblye besiche yo[ur] goodnes to have compassion on me, as I maye be yo[ur] contynuall beydwoman duringe my lyfe. Written from Stepney, this presente Satturdaye.

Yo[ur] dayly oratrice,

Margret Vernon.

Folio 1 v.:

Sobrescrito:

To the ryght worshipful Mr. Cromwell, Chief Secretorye to the kinge his hyghnes.

CARTA 16

- National Archives: SP 1/129 f.183
- Fecha: 9 marzo 1538

Folio 1 r.:

All due come[n]dations had according to my most bounden duty unto yo[ur] good lordshipe. Plesythe yt the same to understande that Mr. Dorm[er] sent me worde at the last terme that he wolde wayte opon you[r] lordshipe, and see all suche promysse p[er]formed as he affor tyme had made unto yo[ur] lordshipe. Nev[er]thelesse, he ys dep[er]ted unto his cuntye and, as I amme ynformed, hathe not fullffylled no p[er]cell off his promysse, for the whiche I am not a lyttle sory. Notw[ith]standing I understand that you have of M. Mychell Dorm[er] a hundrethe marccs, and when so ev[er] he shall demande of you [the] sayd su[m], I most humbly besuche you to stay yt yn yo[ur] hands, and sheo hyme this byll for the dystharge whiche ys of his own hande bownd unto master Trasy and me. Yt shuld have bene payd at mydsumer. But I lett yt remayn all waes yn his hande to the yntende he shulde have gevyn yt to yo[ur] lordshipe or this tyme, and wher yt ys wrytty[n] on the baksyde that I have recevyd therof XX^{li} nobles, I shall see hyme repayd and co[n]tented, and yo[ur] lordshipe to have the hole sum of the hundrethe marccs. And yf yo[ur] lordshipe be not thus satysffied, that I most humbly besuche you to send me yo[ur] plesu[re] other yn wrytting or ellis by this poure beiere[sic]⁶⁶⁵ hathe to say to yo[ur] lordshipe, yf yt may plese yo[ur] goodnes to here hyme. This I pray to ou[r] Lord God, p[re][ser]vid yo[ur] lordshipe ev[er] yn muche honore. At Malling, the IXth day of Marcii.

Yo[ur] humble [and] most bounden bedwoma[n], Margret Vernon.

Folio 1 v.:

To the ryght hon[er]able and my syngular good lord, Lord P[re]vy Sele.

Margaret Vernon

⁶⁶⁵ “Bearer”

61.

Done

In due consideration had according to my most bounden
 duty be to yo^r good lordshipps / p^rsenting y^e the same
 to understande that in forme sent me words at
 the last tyme that y^e woulde wryte open yo^r
 lordshipps / and soe all such promysse p^rformed ab
 of after tyme had made be to yo^r lordshipps / notwithstanding
 lesse y^e y^e deposed be to yo^r comyt and ab
 and performed hath not fulfilled in w^rth of
 yo^r promysse / for the w^rth / and not a litle
 p^r / not w^rstanding / understande that you have
 of my righte forme a hundredth mark / and
 w^rth soe and y^e shall demaunde of you y^e sayd
 soe / most humbly beseeche you to stay y^e yo^r
 hande and p^ro^r tyme t^rill yo^r the sayd
 w^rth y^e of yo^r sh^r hande becom be to master
 trasy and me / y^e shall have becom payd at
 my sh^r / but / I lett y^e remayn all w^rth
 yo^r yo^r hande to the p^rsent y^e shall have
 yo^r yo^r to yo^r lordshipps or t^rill tyme / and w^rth
 y^e yo^r w^rth on the sayde that / have receyved
 t^rill yo^r nobles / shall soe yo^r payd and
 w^rth / and yo^r lordshipps to have the sayd
 of the hundredth mark and y^e yo^r lordshipps be
 not t^rill satisfied / t^rill / most humbly beseeche you
 to send me yo^r p^rsent yo^r w^rthing or othe
 by t^rill p^rsent w^rth after / shall send me
 w^rth to accompyt yo^r comadmit according to my
 duty and for t^rill t^rill p^rsent hath to say
 to yo^r lordshipps y^e y^e may p^rsent yo^r goodnes to
 yo^r yo^r t^rill / pray to our lord god p^rsent
 yo^r lordshipps and yo^r moste honore at making
 the xth day of may

yo^r humble & most bounden
 Edwina Margaret Vernon

237

Figura 11. Carta de Margaret Vernon a Thomas Cromwell. National Archives: SP 1/129 f.183

CARTA 17

- National Archives: SP 1/129 f.184
- Fecha: 1538

Folio 1 r.:

My most bownden duty considered wythe my most humble com[m]endations had unto you[r] good lordshipe, plesythe yt the same to understand that I perceve by Constantyn that you[r] lordshipe hath not harde frome Master Dorm[er], wheroffe I have grette marvayle. Nevertheles, Master Mychell Dorm[er] sendethe me worde that at the begeninge off this terme he wyll not fayle to waytte upon you, at whiche tyme I dout not but he shall see you[r] lordshipe plesyd, according to his promys, with his most hartly thanks, and my contenwall prays. And the meantyme I besiche yo[ur] good lordshipe of patience doutinge no thinge hereyn, for I shall not be at quyett tyll yo[ur] lordshipe be satysfied, as knoethe ou[r] Lord, whome I besiche to p[re][ser]ve yo[ur] lordshipe ev[er] yn moche honore, w[ith] suche safty bothe soule and body as I wold myn own.

By yo[ur] most bownden bedwoma[n], Margeret Vernon.

CARTA 18

- National Archives: SP 1/130 f.1
- Fecha: 1538

Folio 1 r.:

After most humble recomendations hadd unto yo[ur] good lordshipe, pleasythe yt yo[ur] goodnes to be advertesyde that ye shall receve by this bere XX^{li}, most humbly besiching yo[ur] good lordshipe to take patience for the rest, tyll my next day of receytte whiche ys after Ou[r] Lady day yn Lent; and tha[n], God wylling, I shall not fayle to see yo[ur] lordshipe satysfied my full promyse. And yf yt may plese yo[ur] goodnes to send me M. Dorm[er] hys hys byll, I wyll attempte the lawe therin for and[?] yo[ur] lordshipe dyd kno howe uniently [sic]⁶⁶⁶ he handlethe me, I ame suer yo[ur] lordshipe wolle not be plesyd. The matter ys to tedious to wrytte, but and yff yt myght plese yo[ur] goodnes to here this symple berer, she wyll adverteyse you[r] lordshipe of all the hole matter. And ferther I geve you[r] lordshipe my most hartly thanks for yo[ur] grete goodnes sheod unto this poure woma[n], besichinge yo[ur] lordshipe to co[n]tenwe the same. And that ther may be an ende made between Wyllm Pratte, Rychard Grove and here howsband for the [^][tyme][^] drawethe ney for the payments to his creditores, and allso he shuld have gone be honde the say⁶⁶⁷ at all Halontyde⁶⁶⁸ last, whiche ys to moche to his hyndrance as knoethe God, who p[re][ser]ve you[r] lordshipe w[ith] co[n]tenwall encrease of honore.

By you[r] owey bounden bedwoma[n], Margeret Vernon.

Folio 1 v.:

To the ryght honorable and my syngular good lord, Lord P[re]vy Sele.

[*margen derecho, letra distinta*] Dame Margarett Vernon.

⁶⁶⁶ “Urgently”

⁶⁶⁷ “beyond the sea” según el resumen de LP.

⁶⁶⁸ “Hallowtide”: tiempo de Todos los Santos.

CARTA 19

- National Archives: SP 1/242 f.64
- Fecha. 1538

Folio 1 r.:

For as moch as I perceved by yo[ur] lordshipe yestyrday that ye were su[m]what yn a love toward my howsse, yf the king's plesu[r] mygt have bene the same, I therfor mynding according to my bonden duty to do you[r] lordships plesu[r]. And yn lykwyse for my most dere belovyd master, you[r] sonne, I entende by yo[ur] bettyr advyse to stay yn beinge ou[r] swyfte yn restinge uppe my howse, and ame determyned to make a subplicatio[n] to the king's grace for the stay theroff. And I have no dout to have suche frends as my lord Chansolore on wythe other that yt shall p[re]vayle yf yo[ur] plesur be the same. And here after you shall more yeasly come to yo[ur] purpose. And yf yo[ur] plesu[r] thus be, that I beshiche yo[ur] lordshipe lett me kno by su[m] of yo[ur] assured [ser]vants, and contrary wyse, yf ye wyll not take thys way, but that the king's grace shall have his plesur, that I most humbly besiche you[r] good lordshipe to appoynt me Mr. Peter Petyr to this makinge of the byll of demands, to whom I shall declare my request as towching my pentio[n] and my systers', and what myn offers has bene, bothe of the lord Warde[n], S[ir] Thomas Nevell, and nowe off late of Mr. Wyett. My trust ys that the king's grace wyll be as good both to me and myn as any of thes abovesaye, as we may ev[er] pray for the p[re][ser]vatio[n] of his seynes.

Folio 1 v.:

[*al margen*] The father of Syone.

Anexo 5. Las cartas de Meryell Littleton

British Library. Egerton MS 2714 fol.194-195, 300. Meryell Littleton, widow of John Littleton, of Frankley, county Worcestershire: Letters to her aunt, Lady Knyvett: 1602-1608.

CARTA 1

- BL. Egerton MS 2714 fol. 194
- Descripción: Bifolio
- Fecha: 3 de mayo de 1602

Folio 1 r.:

How much it wold have joyed me to have mett with yourself, believe it my deare aunte. I wante powre to enpres [the] parte of yours which hapilie I see hapie is greate comforte unto me when I remembar how owr Lord God hath blessed my good and lovinge aunte

in all hirs, I even therin reckon myself bownde to prays his Holie Name, who hath in dwe time remembred his that ever trusted in him. And I hartilie wish we may vetirn[?] them all again unto yow without seeinge of France, for thear is smaull likelihod of good to be veped by [the] jorny, you will hapilie say knoledge will be gayned, but dearlie gayned. I feare and I thinke [the] know already avof [that] ar religiouslie vertious and morrally honnest. I am so unhappie in loosinge of my frends [that] it greeveth me to thinke of [the] ventaringe of them, spesiaully in to so hott a contry at this seson of [the] year. But he is in Heven [that] derecteth all.

My kinde good sistear Bromley I have lately lost, in which, beleve me, I am much unhappie. Hir love was greate and his neborhod neere unto me. She hath left my poore brother 3 sones. She was delivered of a son, but it was dedborn. Sum 6 owres befoar she departed this life.

I can not be scilent unto my good aunte of my on troubles. I am put in hope my tearm bwsines shaull shortly com to an end, and then farwell London, for it hath Welnear[?] begared me. Muchadoe I have had with your old frend Mr. Attorney and as hard mesure offered me, as evar was to any is my unfortwnate estate, comissions upon comissions, sefors and sirveys upon [the] lands [the] rentes comanded in [the] 2 weenes unme[?]. Yet I prays God for it

nethar jury hath passed against me, nor tenante returned from me, [the] hueens Resener[?] got not 20 of rent. Now, I understand, hir Magestie will be most grasios unto me, and I shaull have all [the] lands if all be forfeited at 10 years purchas, if ovr convenyanses be good, which I trous in [the] Lord God [the] ar, then I shaull without jwthar[?] shwte or charges in law posses then. And what is forfeited I shaull for reasonable mony have from hir Ma[jesty]. The Lord Tresurar hath said this, Mr. Atorny likewise.

Folio 1 v.: *en blanco*

Folio 2 r.:

And this parformed, your poore neece will hope bie [the] favor of [the] Aullmighty God to repare hir rwened estate and poore childarens, and safe harmles hir good frends engaged deepely. [The] Lord of his mearcies compas this, for me he ouse can die it. I protest to my good aunte I wish not any thinge ambishonsly, but even Christianlie, and [that] I may perform this dwety to my deare husbnde [that] recommended all he had unto me when he was m[aster] of all and in his best fortwne. [The] moar I say, [the] moar I may instlie sorrow. My good and deare aunte, farwell, and [the] Lord Jesus give us grace truly to honor his Holie Name. Bles yow and all yowrs, which I truly pray for, and most hartilie love. Adwe once againe my best aunte.

Westminstear the 3th of May, anno 1602.

Your faithfull poore nees,

Meryell Littleton

Folio 2 v.:

Sobrescrito:

To my lovinge Aunte, [the] Lady Meryell Knyvett, at his hows Ashwellthoope, geve thes.

CARTA 2

- BL. Egerton MS 2714 fol.300
- Descripción: Bifolio
- Fecha: 16 de junio de 1603

Folio 1 r.:

My dear good Aunte,

Tho I know yow have hard of owr good kinge's graciousnes unto me, yet in dwety and good maner I thinke myself bownd to impart it unto yow, [that] you may [the] oftenn reioyce and prays Aullmighty God for my better fortunes, as I know yow did trwly sorrow, and pray unto Him for me in former times, I thanke God for it. My l[ettre]s patens ar now w[ith] in sum 3 or 4 dayes to pas the great seele; and altho Mr. Attorney did and still doth afearm [that] [the] conveyance w[ith] my dear husband made unto his children and brothers, w[ith] divears remaynders ovar, wear not good, yet have I taken [the] hands to them w[ith] the same estates as was before limited by my husband, Eienge[?] a little more then he did, w[hich] lay convenyent to the rest, and was by ovarsight omitted, what othar lands wen in my husband fee simple lan. And by me acknoledged forfeit is convayed unto myself Mr. Ed. Newport, whos mother was [the] dafter of Sir Jo. Littleton, and my Cosin Edw. Bromley, a benchar of [the] Innar Temple, [the] second sonn of my unkle. Thoes two I chos to be joyned w[ith] me as fefees in [that] lands, w[hich] I am by the favor of Aullmighty God to sell for the paieng of [the] debts of my husband and his father, w[hich] he did stand bownd for. [The] gretest part of thoes lands ar claymed by Cornwall, w[hich] married, my husband's sister, who pretendeth a sartin[?] tittle by a convayance, w[hich] he sayth was made by my father in law, and tho I nothings was of the tittle, yet will he hinder me in [the] sake if [the] lands and time will ences [the] debts. This now is [the] gretest burden

Folio 1 v.:

and troble [that] I hope can light upon me in my poor estate. And tho thro [the] mallice of Cornwall it may hindar me, yet I troust in [the] marcies of Aullmighty God, in time, I shall ovarcom it as by His Goodnes. I have [the] rest this hap. I had [that] nethar Lees was made

of any lands was my husband's, nor any given, nor sold, nor stike of wood cott, tho sum monny might have bin made yt way. But it plesed God to divarte ther eyes, the wear so greedy after my utter rwen and ovarthro [that] the ovar looked that I troust, my dear auntt, after few dayes to goo downe in to [the] contry w[ith] a hope to line ther a monge, my poore Children to see then trayned up in [the] Trwe feere of God, and desent qualaties not to curious, my good auntt, but even playn like ther poor mother.

To atayn to this, and to see my poor husband debts paied is [the] only wooly marke I aym at, and of Aullmighty God I Trwly Crafe it, and for no othar respecte wish I to live, for I give God prays He hath so umbled me [that] if all [the] would might be mine. Yet cold I not thinke myself happie for [that] is gon, wher in I plased my trwest contenment but welcom be His will, I troust it will make me the filler for him. My one unrecoverable los putteth me in mind what lately hath befallu my sistear grivill[?], who havinge nevar but on sonn w[hich] now was 10 years old, hath lately bwried him. 6 daftars⁶⁶⁹ she hath still, [the] eldest she likewies bwried 2 years ago beinge 14 years old. My poore sistear Corbett, I prays God for it, doth wed and liveth as well content w[ith] [that] little she hath as if it wear thousands.

Folio 2 r.

Yow hear how Sir Jon Fori cooseath his offises for want of have to kepe them a barron, it is thought he shall be and sum hot land in fee farm he shall have of lloch lands. Mary it is but for 50 year. My poore brother is yet as a man forgotton, but I troust in God it will not always be soo. An yll begar he is my good auntt, as my father was before him. I dare not wandar any farthar. Lest I know not how to end beinge unwilling to bid my good auntt adwe and even so desiringe yowr blessinge, and [that] you will pray to owr good God to bestowe his blessinges upon me and all mine. I leve yow to His mercifull protection, who send unto you and all yours happines in this world, and in [the] end joyes evar lasting. Once again, adwe my dear good aunt, from [the] Rownd we[*borrón*] in Westminster this 16 Jun 1603.

Your lovinge Neece,

Meryell Littleton.

⁶⁶⁹ "Daughters".

Forget not my dwety to my good unkle Sir Tho. Knyvett and my lovingest commandations to all my cosins. I troust once in a year to hear how yow and all [the] doo I dare not hope of such a hapines as meetinge w[ith] so dear freends.

Folio 2 v.:

Sobrescrito:

To my lovinge Auntt, tha Lady Meryell Knyvett at hir hows,
Ashwellthorpe in Norfolke, geve thes.

BL. Egerton MS 2715, fol. 93, 96, 101, 114, 129, 204. Meryell Littleton, widow of John Littleton, of Frankley, county Worcestershire: Letters to her aunt, Lady Knyvett: 1602-1608

CARTA 3

- BL. Egerton MS 2715, fol. 93
- Descripción: Solo un folio, escrito por delante y por detrás, pero le faltan la esquina (y margen) superior derecha y la inferior izquierda, afectando todas las frases de la carta que, por tanto, no se puede leer correctamente. Se ha representado con “\” o “/” las partes rotas de la carta.
- Fecha: 12 de mayo de 1608

Folio 1 r.:

My deare good auntt, thes will not \
the boldehr to send them tho I ma\
scilence but pardon it out of your won\
believe hit yf I had had any comforta\
auntt bold soone have hard from me, on\
and mine [wchich] I must acknowledge a great\
\t for this lawe and debt yet I can\
\e ar triaulls in a most trobllesum kinde\
\ave paid I prays that mercifull providence of Thallmyng\
\hos powre and goodness I have had means to doe it and
\and jugaged for many great sumes and finde more
\becaus I pay not all then thanks for [that] I have
\any one, tho it hath proseeded meerely out of my
\d care of the repwtation of them [that] ar son
\shwtes in law the yelld me this benifitt [that]
\o or three yeares the drave me to this towne

\ee and heere of sum good frindes but most
\Happie should I thinke myself yf I might
\my dearest good auntt, Sir Tho. Knyvett will
\shall not be soo but rather ys willinge yow
\the next tearm to see your frindes in
\d auntt travill wold doe your
\then yow ar parhapes consayted
\ll wold both comferte and
\hos flourishinge and good estate
\est mellwre and yt may be
\and great callinge ys sildon
\can los whear I mean

Folio 1 v.:

/only knowen and genirally s poken
/ auntt I am sorry in harte for it
/we ar quickear sited in others erores
/ge of owr one – I must not wade to
/is pair of seeinge my beloved auntt to
/time I com[m]ende ^[my] dwety and faithful/
/Thallmighty to bless hir w[ith] hir mos/
/rthy dear husband and all hirs to Hon/
/ne my love com[m]ended farwell, farwell/
/e auntt, God give us happie meetinge /

Westminster, this 12 of May 1608

Your ever Lovinge /

to hir powre to be /

Meryell Littlet /

Yf my good auntt cold helpe me to a girell [that]

stokinges well or a mayde of sum yeares wh /

thinke fittinge I shold be exseedinglye bownd /

for my little brates wear out stokinges fa /

have them made for them nethar /

any that ar fit or good I wold e /

yor well and give such wag /

as you shold thinke convenye /

in this and ever com[m]and /

CARTA 4

- BL. Egerton MS 2715, fol. 96
- Descripción: Solo un folio escrito por la primera cara. Sobrescrito en la parte trasera.
- Fecha: 22 de julio de 1608

Folio 1 r.:

May it plece yow, my good auntt, to be advertised that the maid [which] yow sentt unto me cam to Franckly⁶⁷⁰ upon the 3th of July. She had had a longe jorny, yet she did well endwere it, for she did not shew any dislyke of it nor I yet of hir. I thanke my good auntt for hir. I hope she will very well searve my torn in knitting I or my poor brattes. And I pray yow that hir parents may know she is well, and I hope wold not yet be in Norfolke again for hir wages. I will give hir that w[hich] you thinke she will desearve, tho it be more then any of my maydes hath, but only she [that] that doth govern my Children. Yet this poor wench beinge far from hir frinds desearveth a farther consitherati[*roto*: on], and especially cominge from my dearest good and lovinge auntt.

I Can wright yow noe nwes but [that] w[hich] I prosume you may have had before thes will be w[ith] yow, w[hich] is of the solemn Fwnirall w[hich] my La. Forteskwre made for hir good old husba[n]d. Your brother and mine wear ther. And as my brother reporteth it, was most honorably performed. 300 Moornews wear in place, and I prosume, sum that wear not ther, wear not forgotton. A most sumtious hows my unkell hath left behinde him, w[ith] great riches, both in land and howss, for natwre. But [that] w[hich] may most joy his frinds is [the] good fame and reporte of Jush desinge in [the] coores of his life⁶⁷¹, w[hich] God give unto us and then w[hich] suceeseede him.

And soe w[ith] my holle harte I pray Thallmighty bless my good auntt, Sir Tho. Knyvett and all thers.

⁶⁷⁰ Frankley, county Worcestershire

⁶⁷¹ Según la transcripción de Chloe Guy (2012): “A most sumtious Hows my Unkell hath left behind Him with great Riches both in land and in Howss fomature but yt wh may most joy his friends in ye god name and reporse [?] of jush [?] deslinge [?] in yr Coores of his life”. Tras un intento de interpretación, corrige la última frase de la siguiente manera: “reports of just dealings in the course of his life” (p. 39).

Your lovinge neece, Meryell Littleton.

Franckly, this 22 of July 1608.

Folio 1 v.:

To my beloved good auntt, the Lady Meryell Knyvett, at Ashwell Thorpe.

CARTA 5

- BL. Egerton MS 2715, fol. 101
- Descripción: 1 folio escrito por ambas caras. El sobrescrito estaría escrito en otro folio que contendría la carta. Hoy solo se conserva el recuadro (cortado) con el sobrescrito.
- Fecha: 20 de septiembre de 1601 o anterior⁶⁷².

Folio 1 r.:

Tho I should have bin glad to have receved l[ett]res from my good auntt much soonear, yett coold I not misdoubt your forgetting of me, but prosumed howsoevar upon ocasion you forbore to wright, yett y[ou] continnued to love w[hich] I finde aproved by your l[ett]res. The coold not have com unto anye [that] w[ith] more gladues[sic] should have receved them, or hiliear[sic] rejoyeced at this happi conclusion of yor som[m]ear bisnes, which I thanke you, my good auntt, for soo frankely eimparting unto me, ashuring y[ou] [that] what you wright unto me, is as spoken unto your one hart, and shaull die w[ith] me ashuredly. The same did I evar presume of in y[ou] and thear upon will I delinar this. Y[ou] wear blessed in eskaping [that] mach w[ith] y[o]u good frind soo vementh pott on. Oh my good auntt! I wish w[ith] ad my hart [that] he had not delt in it as he did for his one credid sake. Y[ou] must not seeme to einquir fardar of this mattear by l[ett]res. It is not to be eimparted to Bapar, but if you had harken[n]ed unto it, I had vowed to have delivared my opinion unto y[ou] whatsoever had com thearof. I am sorry hee was not graced w[ith] a Knightwhod as well as his neighbor, tho I kno himslfe regarded it littell yett [*al margen*: sir Umpary Fostear⁶⁷³] for [that] both, coortt and contry, expected it. I wish it had lited upon him. I dare scay my auntte's hart was redie for it, but tho she lost [that], yett she hath gott good clothens to hir buke w[hich] is sum contentment unto hir. My mothear furnished hir w[ith] a cheene, my sistear Cromwell w[ith] a payr of bordares and a carcanett w[ith] stone, tho she had no thankes for them. Well it is time to leve them to themselfes [that] love nobodie but themselves. And lett me tell, my good auntt, how many times in hart I wished it had stod as well, w[ith] y[ou]r

⁶⁷² Esta carta es anterior a la primera transcrita (BL. Egerton MS 2714 fol. 194) fechada el 3 de mayo de 1602, en la que Meryell, ya viuda, comenta sobre los asuntos y problemas que ha tenido tras la muerte de su marido. Por tanto, estando esta carta fechada en septiembre, donde comenta que su marido está en casa de su tío, podemos deducir que, como mínimo, data de septiembre de 1601, o anterior a ese año.

⁶⁷³ Probablemente Sir Humphrey Forster.

ocasions to have spent this som[m]ear in London as [*borrón*] y[ou] did [the] last, sines myselfe was prisnor heere. Nothing could have happened happillear unto me than to have einioyed you company. But tho I had not it, I kno I had y[ou]r good prayears and wishes and thinke I did speede the qyo[?] bettear for them too. I prayes God for it. I did much bettear in my extrematy, than I was constayted I could have [*borrón: don*].

Folio 1 v.:

You wish me as neere the end of my cares, as y[o]rslfe hath atained unto I wold. I could hope of them soo far. Yett ar wee from com[m]ing out of them, it must be death w[h]ich must make an end, both of ous[sic]⁶⁷⁴ and ovar cares. This dett this dett[sic] it is, good auntt, [that] I cownt cares, and soo the ar [*tachón: unto*] iendeede. Othear particwlear, I prayes God for it, I have noone.

I am, God willing, very shortly to goo downe unto my brothear Cromwell's, who is lately becom a howskeepar. Wee meene to lay our littells togethar. And soo live for sum time, I troust to ovar contentment. My littell cosines at Westminstear moren and thinke the ar forgotton of all the would. Beleve me auntt I doust not send for them soo often as in hart I wold have bin gta[*palabra cortada por encuadernación*] to have seene them. Sickenes hath bin soo rife and the mesells⁶⁷⁵ was in this hows by a mishap. My sistear Cromwell's son was sicke of[?] [*palabra cortada por encuadernación*] them whan I lay in, soo [that] I could not have my littell gossipes.

I troust the next l[ett]re I have from y[ou], I shaull heere of my cosin Abes⁶⁷⁶ good fortwne. Mr. Littellon is not in towne, w[h]ich myslfe hath bin partly caves of. I tell y[ou] [that] lest y[ou] should condem him as for a bad hosband. Hee is at my unckells and y[o]ur com[m]andement, I dare promis in any frinds ofis, [that] hee may doo for [that] leese. I can not heere [that] it will be parted w[ith]. I thinke the will weare it out thear neibores do soo eimagen for thear is of thear one land out in leece, w[h]ich will be expire when the othear com[m]eth out. The yonge gentleman doth not marry sir Thomas Shirlye's daftear [*borrón*] ^[as]^ when I last wright unto y[ou] it was seartinly spoken in the contry. If y[o]r good frind

⁶⁷⁴ "ours".

⁶⁷⁵ "Measles" (sarampión).

⁶⁷⁶ Probablemente Lady Abigail Knyvett.

would make a mach thear for one of my cosins and part w[ith] sum att of his one [*final cortado por encuadernación*] bring it abowt as he promised in the othear place⁶⁷⁷, it wear worth thanks. But I feere I shaull not live to see it. Thens resting y[o]rs in all faithfull affection I recom[m]end myslfe to my good unckell and y[ou], and leve [that] to the good protector of ous all.

London, this 20 Septembar.

Yor poore neece in all ashurednes,

Meryell Littleton.

Folio 2r: *recuadro con el sobrescrito:*

To my loving Good Auntt, the Lady Meryell Knyvett at hir hows att Aspill thorp dre[?]

⁶⁷⁷ “if yor good frind would make a mach thear for one of my cosins and part wt sumatt of his and bring it about as he promised in the othear place” (Guy, 2012: 90).

CARTA 6

- BL. Egerton MS 2715, fol. 114
- Descripción: 1 folio escrito por delante y por detrás. De nuevo el sobrescrito estaría escrito en otro folio que contendría la carta. Hoy solo se conserva el recuadro (cortado) con el sobrescrito. En el folio 1 r. hay unas líneas escritas aprovechando todo el margen izquierdo, de manera que la autora aprovecha todo el hueco del papel y no deja ningún margen libre.
- Fecha: 21 de junio de 1610

Folio 1 r.:

My onely good and lovinge auntt, how much rather I wold have wayted upon you in parson then to present my love by thes lines paper can nor demonstrate. I doe protest to my deare good awnt, I shold have taken much hartly joy yf, by any conveniency, I might have accomplished what, by the love of God, I intended to London. I made full accownt to have gon against a Ester Tearn last, expecting the heeringe and ending of a caus in Channcery betwne a bad unckell in law of mine and me. Of much importance the matter ys. And hasty he was in molestinge, hopinge of composissyon from me. But I offeringe to stand to such an end as upon heeringe shall happen, he maketh slo pas to that, that was not [that] he looked for. What hart he may take hereafter I know not. This not goinge forward, I had no business to London, howbeit so many implyments other ways for mon[n]y, that this yeare a London jorny wold have you hard w[ith] me.

I have this springe sent my eldest sonn to Oxenford. My other two sonns to a free skooll, God Almighty, send yt may be for ther good and my comfort. More charge I have found yt then happily others will believe, or truly I did my self expectt. Yt is a deare time, good auntt, to trayn uppe youth in. Techars aske much, and thes times in aparill requir to, to much. Yet this bearer can tell you, mine exseede not.

Know, my good awnt, that I pertake w[ith] you in the joy for the great belly my cosin Paston⁶⁷⁸ hath, and doe hartilye desire owr Lord God she may be a joyfull mother of, it and

⁶⁷⁸ Katherine (Knyvett) Paston, casada con Edmund Paston.

many good children. And you, w[ith] your faithfull good yokefellowe⁶⁷⁹, may live to see them.

[Margen izquierdo]:

W[ith] the rest of your harts desire, oh my good aunt!, [that] I wear so happie as to tell yow of any good mach for my cosin Edmund. Truly I thinke noe contry more barren of good maches then this I live in, ethar witt wan[roto]⁶⁸⁰, or conveyency of years, or good R[roto]gion⁶⁸¹, w[hich] is the gretest want of all.

Folio 1 v.:

I have sent bake yo[wr] poor neighbor's daughter. I thanke yo[w], good awnt, for hir, a good hon[n]est gentle gyerll[sic]⁶⁸². And I hope she was not so weery of my poor servis but [that] she cold have bin contented to have stayed two years more. I thought not good to make the mossyon to hir understanding of hir parence great desire to have hir hom. And now, my deare awnt, tho I can not com at this time to yo, yet will I live in hope of that comfort as once again to meet in this world. God grant it to me, for His Holy mercy sake. And to us and all owrs grace truly to searve and hon[n]or His Holy

name, amen, amen. A thousand farwells to my good aunt, and my true and harty love comended to all hers, adwe.

Hagley, this 21 of Jun 1610.

Your poor neece evar to command,

Meryell Littleton

Folio 2r: *recuadro con el sobrescrito:*

To my beloved good awnt, the Lady Meryell Knyvett, at Ashwelthorp in Norfolke, geve thes.

⁶⁷⁹ "yokefellow": marido.

⁶⁸⁰ Tal vez: "welth" [?]

⁶⁸¹ Tal vez: "Religion" [?]

⁶⁸² "girl"

CARTA 7

- BL. Egerton MS 2715, fol. 129
- Descripción: 1 folio escrito por delante solo. De nuevo el sobrescrito estaría escrito en otro folio que contendría la carta. Hoy solo se conserva el recuadro (cortado) con el sobrescrito. En el papel con el sobrescrito se conservan restos del sello de lacre y 2 sobrescritos con letras distintas. Ninguna de las dos caligrafías es igual que la del texto de la carta.

En el folio 1 r. hay unas líneas escritas aprovechando todo el margen izquierdo de la carta, de manera que la autora aprovecha todo el hueco del papel y no deja ningún margen libre, a pesar de tener el reverso de la carta en blanco.

- Fecha: 12 of February 1611.

Folio 1.r.:

My evar hon[n]ored and most worthyie beloved dear auntt,

I receved by my brother Gerrard your lovinge l[ette]rs w[hich] gave me more content then all the ovieckts w[hich] I have met w[ith] in this sittye, for that the ar the pledges of your lastinge affection, w[hich] hath evar bin to me a dear juill. Hethat to this towne I am draun by a shwte [sic]⁶⁸³ in Chavncery brought by the unckell of my deare desesed husband, his wife and children, who demand great matters of me. The caus had a heeringe. Very just and honorable, my Lord Chaunceler, shewed himself at the heeringe in well consevinge how uninstley the sum of 2000 +⁶⁸⁴ was by then demanded from me. But the clamor of them was such in [the] Coorte, as noe decree is sett down this tearm, so that I must be inforced to another tearm's attendance, and another heeringe opoynted. This is charge, w[hich] I have smaull neede of, besids the travill of many a longe and fowll mile, w[hich] my body now growes unfott for wanting upon any little cold heeringe health, w[hich] is a great troble unto me, but welcom [*borrón*] the infirmatyes of age, and all eles that the Lord seath fitt to lay upon me. I beseech Him the may make me fitt and ready for him. The ar my porssyon in this

⁶⁸³ "suit".

⁶⁸⁴ Pounds

world. I see sorrowes, debtt, shwtes in the lawe in sum mesiore still attend me. I trust it is to kepe me in obedience, for to soone, o Lord Jesus!, shold this sinfull flesh of owres

[Margen izquierdo]:

forget thee, if in this world we enjoyed but in sum measure the delightes of it. Well, my good aunts, I trust owre comforts ar to com and reserued for us in the Kingdom of Heaven and *[borrón]* I will pray that we and owrs may so live and finish this life, that ther may be owre rest. And so comend my love to yo[w] and all yours. Your faithfull poor neece, M. Littleton.
12 of February 1611.

Folio 2: recuadro con el sobrescrito:

[caligrafía diferente al texto de la carta]

“Muriell Lutelton, neice to Lady Muriel Bell⁶⁸⁵”

[en otra caligrafía diferente]

To my deare beeloved good aunt, the lady Meriell Knyvett, give thees.

⁶⁸⁵ En el mismo legajo de la British Library hay otras cartas dirigidas a “Dame Meryell Bell, wife of Sir Edmund Bell, of Beaupré Hall, county Norfolk”. El nombre de soltera de Muriel Bell era Muriel Knyvett, hija de Thomas Knyvett y Muriel (Parry) Knyvett, es decir, prima de Meryell Littleton.

CARTA 8

- BL. Egerton MS 2715, fol. 204
- f. 204 “Meryell Littleton, widow of John Littleton, of Frankley, county Worcestershire: Letter to her cousin, Miss Knyvett⁶⁸⁶: 1617”
- Descripción: 1 folio. No tiene sobrescrito.
- Fecha: 3 de enero de 1616

Folio 1 r.:

My beloved good cosin,

Let thes intreat p[ar]don of you for my absence and slackeness in ansoringe your kind l[ette]r. Believe me, good Madam, soe sore a cold surprised me that I have not stirred out of my lodging since [the] day my sonn was marryed, to which the Lord Jesus in mearcy give this blesinge. Truly, my good cosin, it doth much grive me [that] I can not often[n]ar vissett you and enjoy your company, havinge evar of all my bloud best loved the children of my dear auntt, your vertuous desesed mother. But this loff an old woman’s deseas maketh me ashamed to com in any company. I hope it is weringe and then, if pleas God, I will wayt upon you and my good unckell, hom I much honor and respekt. In the meantime, if anythinge I have maybe sarvissablle unto yow, com[m]and it. I pray ever soe doe com[m]end yow to the Divyne Provydence. Restinge your faithfull lovinge cosin,

Meryell Littleton.

January the 3th 1616.

⁶⁸⁶ Probablemente se trate de Muriel (Knyvett) Bell o de Katherine (Knyvett) Paston, ambas primas suyas, hijas de Thomas Knyvett y Muriel (Parry) Knyvett.

Anexo 6. Mujeres escritoras: cartas y autobiografías

ESPAÑA

ESCRITORAS DE CARTAS

Mujeres religiosas (ordenadas):

1. María de San Alberto (1568-1640)
2. Catalina de Cristo (1544-1594)
3. Violant de Camós (1º ½ XVI)
4. Ana de Jesús (1545-1621)
5. Cecilia del Nacimiento (1570-1646)
6. Mariana de Jesús (1555-1635)
7. Tresa Rajadell (¿? -1553)
8. Mariana de San José (1568-1638)
9. Leonor Corts (¿? -1563)
10. Mariana de San Simeón (1569-1631)
11. Hipólita de Rocabertí (1551-1624)
12. María Juana Guillén (1575-1607)
13. Ana María de San José (1581-1632)
14. Isabel de los Ángeles (1565-1644)
15. Francisca de Jesús (1498-1557)
16. María de Jesús (1560-1640)
17. Ambrosia de la Concepción (¿?)
18. Ana (de Austria) (1568-1629)
19. Juana de Jesús María (1564-1650)
20. Francisca de San Ambrosio (¿? -1628)
21. Teresa Valle de la Zerda
22. Ángela de Sandoval (s. XVI-XVII)
23. María Vela (1561-1617)
24. Luisa de la Ascensión (1565-1636)
25. Ana de San Bartolomé (1549-1626)
26. Isabel de Santo Domingo (1537-1623)
27. Beatriz de la Concepción (1569-1646)

28. Leonor de San Bernardo (1579- ¿?)
29. La abadesa de la Concepción⁶⁸⁷ (1º ½ XVI)
30. Juana de Cardona (1º ½ XVI)
31. Beatriu Margarit de Requesens (¿? – 1551/1560)
32. Abadesa de Sta. Clara de Gerona⁶⁸⁸ (s. XVI)
33. Ángela Ricarda Sorribes (s. XVI)
34. Ángela Margarit de Requesens (1º ½ XVI)
35. Montserrat de Camós (1º ½ XVI)
36. Beatriz de Jesús (1560-1639)
37. Caterina Tomàs i Gallart (1531-1574)
38. Leonor de la Cruz (c.1525-1595)
39. Margarita de la Cruz (1567-1633)
40. Juana Bautista (Isabel de Borja y Aragón) (1515-1568)
41. María de la Cruz (María de Borja) (1513-1569)
42. Isabel Durall (s. XVI)
43. María de San José (Salazar) (1548-1603)
44. Úrsula Torrella (s. XVI-XVII)
45. María Gabriela de Borja (¿? -1590/93)
46. Jerónima de la Asunción (1555-1630)
47. Catalina de la Concepción de la Cerda y Sandoval (1580-1648)
48. Francisca López/Llopis (1570-1650)

Mujeres seglares o no ordenadas:

1. Luisa de Carvajal y Mendoza (1566/68-1614)
2. Francisca de los Apóstoles (1541-final s. XVI)
3. Margarita Agulló (1536-1600)
4. Joana Gassol (Bardaixí) (¿? -1602?)
5. Bernardina de Benavides (s. XVI)
6. Isabel Roser (¿? -1554)
7. Isabel Clara Eugenia (1566-1633)
8. Luisa de Borja y Aragón (¿? -1560)

⁶⁸⁷ Aparece con esta firma, aunque desconocemos el nombre. Se pueden encontrar en el Archivo Nacional de Cataluña, en el Fondo Requesens.

⁶⁸⁸ Desconocemos su nombre. Se encuentra en el Archivo Nacional de Cataluña, en el Fondo Requesens.

ESCRITORAS DE RELATOS AUTOBIOGRÁFICOS

Mujeres religiosas (ordenadas):

1. Mariana de Jesús (1577-1620)
2. Inés de la Encarnación (1564 -1634)
3. Ana de San Bartolomé (1549 - 1626)
4. María de la Antigua (1566-1617)
5. Ana de San Agustín (1555-1624)
6. María Bautista (1543 - 1603)
7. Serafina Andrea Bonastre (1567-1649)
8. María de San José (Salazar) (1548-1603)
9. María de la Cruz (1563 - 1638)
10. Catalina de Cristo (1544 -1594)
11. Inés de la Cruz (1588-1652)
12. Cecilia del Nacimiento (1570-1646)
13. Anna Domenge (1570-1619)
14. Marina de Escobar (1554 - 1633)
15. María Vela y Cueto (1561-1617)
16. Ana de Jesús (c.1560-1617)
17. Estefania de la Encarnación (1597-1665)
18. Francisca del Santísimo Sacramento (1561-1629)
19. Mariana de San José (1568 - 1638)
20. Ana María de San José (1581-1632)
21. Antonia de la Cruz de Cristo (¿? -1631?)
22. Estefanía Gaurre de la Canal (1597-1665)
23. Mariana de Jesús (Navarro) (1565-1624)
24. Gabriela de la Presentación (s.XVI-XVII)
25. María Magdalena de la Santísima Trinidad (c.1589-1677)
26. Hipólita de Rocabertí (1551-1624)
27. Bernardina de Jesús (1561- 1626)
28. Catalina de Jesús (1540-1586)
29. Ana de San José (1567-1644)
30. Juliana Morell (1594 - 1653)

31. Francisca Dorotea (1558-1623)
32. Caterina de Cardona (1519-1577)
33. Ana de la Cruz Ponce de León (1527-1601)
34. Anastasia de la Encarnación (1574-1654)
35. Beatriz de la Concepción (1594-1646)
36. Magdalena de la Cruz (1575-1653)

Mujeres seglares o no ordenadas:

1. Clara de la Cerda (? -1648)
2. Mariana de Jesús (1565 - 1624) (Beata-terciaria)
3. Luisa de Carvajal y Mendoza (1566/68-1614)

INGLATERRA

ESCRITORAS DE CARTAS

Mujeres religiosas (ordenadas):

1. Margaret Vernon (1509-1546)
2. Katherine Bulkeley (c.1500-1560?)
3. Elizabeth Cressener (1488-1537)
4. Mary Percy (1570-1642)
5. Mary Ward (1585-1645)
6. Elizabeth Shelley (¿? -1547)
7. Marie Vavasour (1599-1676)
8. Dorothy (Alexia) Blanchard (¿? -1652)
9. Mary (Marie) Persons (1590-1642)
10. Anna (Agnes) Lenthall (c.1582-1651)
11. Joan Berkeley (1555/6–1616)
12. Mary Lovel (1564 – 1628)
13. Anne Worsley (1588 – 1644)
14. Morpheta Kingsmill (1° ½ XVI)
15. Joan Fane (1° ½ XVI)
16. Elizabeth Sanders (¿? -1607)
17. Ursula Hewicke (¿? -1638)
18. Isabel Jordayne (¿? – c.1534)
19. Margery Calthorpe (1° ½ XVI)
20. Eleanora Storkey⁶⁸⁹ (1° ½ XVI)
21. Elizabeth Rede, abadesa de West Malling (1° ½ XVI)
22. Cicecly Bodenham abadesa de Wilton (1° ½ XVI)
23. Joyce, priora de Catesby (1° ½ XVI)
24. Agness Jordan, abadesa de Syon (1° ½ XVI)
25. Florence Bonnewe, priora de Ambresbury (1° ½ XVI)
26. Anna (Margaret) Curson (1586-1659)

⁶⁸⁹ Una carta dirigida a Cromwell desde el convento de Stratford transcrita en Everett Green, M.A. (1846) *Letters of royal and illustrious ladies of Great Britain: from the commencement of twelfth century to the close of the Reign of Queen Mary*. Volumen 2, p. 68.

27. Anna (Aurea) James (c.1597-1669)
28. Anne Healey (¿? – 1648)
29. Anne More (1600-1662)
30. Anne Worsley (Anne of the Ascension) (1558-1644)
31. Benedict Hawkins (Barbara Benoit) (c.1588-1661)
32. Catharine (Katherin) Paston (c.1593-1640)
33. Dorothea (Dorothy) Arundell (1560-1613)
34. Elizabeth (Helena) Dolman (c.1586-1648)
35. Elizabeth (Clare) Curson (1579-1626)
36. Elizabeth (Potentiana) Deacon (1581-1645)
37. Elizabeth (Magdalen) Digby (1583-1659)
38. Elizabeth (Columba) Gage (1565-1641)
39. Elizabeth (Lucy) Knatchbull (1584-1629)
40. Elizabeth (Dorothea) Manock (c.1590-1635)
41. Elizabeth Sander (¿? -1607)
42. Elizabeth Southcote (c.1580-1631)
43. Frances (Mari Francis) Gawine (1576-1640)
44. Frances (Christina) Lovell (c.1597-1639)
45. Gertrude Arundell (1571-1636)
46. Jane (Eugenia) Pulton (1580-1646)
47. Jane (Barbara) Leeke (1575-1647)
48. Joan (Joanna) More (¿? - 1634)
49. Joyce (Flavia) Langdale (c.1596-1672)
50. Mary Gough (Mary Stephen) (c.1578-1613)
51. Jane (Mary) (Roper) Lovel (c.1564-1628)
52. Mary Watson (c.1583-1630)
53. Sylvia (Anastasia) Morgan (c.1577-1646)
54. Ursula Hewicke (c.1570-1638)

Mujeres seculares o no ordenadas:

1. Katherine Paston (1578-1629)
2. Brilliana Harley (1598 – 1643)
3. Anne Cooke Bacon (1528-1610)
4. Arbella Stuart (1575-1615)

5. Meryell Littleton (s. XVI- s. XVII)
6. Honor Grenville, Viscountess Lisle (c. 1493/5 – 1566)
7. Catherine Parr (1512-1548)
8. Anne Percy (1536-1591)
9. Muriel Tresham (¿? -1615)
10. Anne Throckmorton (1520 o 37? -1587)
11. Elizabeth Raleigh (1565-1647)
12. Elizabeth Talbot "Bess of Hardwick" (c.1527-1608)
13. Anne Newdigate (1574 – 1618)
14. Margaret Clifford Countess of Cumberland (1560–1616)
15. Anne Dudley, Countess of Warwick (1548/9–1604)
16. Elizabeth Cary (Lady Falkland) (1585–1639)
17. Mary Baskerville (¿? -1632)
18. Dorothy Bacon (1570-1629)
19. Alice Lady More (1474-1546)
20. Katherine Howard (1521-1542)
21. Jane Seymour (c.1509-1537)
22. Jane Grey (1537-1554)
23. Anne Hooper (¿? – 1555)
24. Jane Lady Cornwallis Bacon (c.1581-1659)
25. Mary (Hayman) Ponet (s. XVI)
26. Elizabeth Berkeley⁶⁹⁰ (s. XVI-XVII)

⁶⁹⁰ Mujer de Sir Thomas Berkeley, sus cartas se encuentran en la British Library Add MS 33588.

ESCRITORAS DE RELATOS AUTOBIOGRÁFICOS

Mujeres religiosas (ordenadas):

1. Mary Ward (1585-1645)
2. Lucy Knatchbull (1584-1629)
3. Mary Champney (¿? -1580)
4. Anne Worsley (1588-1644)
5. Lady Grace Bapthorpe (c.1571-1635)

Mujeres seglares o no ordenadas:

1. Grace Mildmay (1552-1620)
2. Anne Clifford (1590-1676)
3. Dionys Fitzherbert (c.1580-1641)
4. Anne Askew (1521-46)
5. Margaret Hoby (1571–1633)
6. Martha Moulsworth (1577–1646)