

## La educación de María de la Cruz: memoria, auto-censura e inspiración en la *Vida* de María de la Cruz

María Celeste Martínez Calvo<sup>1</sup>

Recibido: 22 de mayo de 2019 / Aceptado: 16 de julio de 2019

**Resumen:** María de la Cruz (Machuca) (1563-1638) es una escritora prácticamente desconocida en el mundo hispánico; como religiosa carmelita descalza, tuvo que afrontar la quema de sus libros y continuar con su vocación literaria tras este duro episodio. En este artículo, analizaremos en la *Vida* de María de la Cruz, su obra autorreferencial, la importancia de la inusual educación de María de la Cruz, que le servirá para, mediante la aparentemente paradójica combinación de los mecanismos de memoria, auto-censura e inspiración, lograr que su segunda etapa literaria sobreviva a la censura de sus superiores.

**Palabras clave:** análisis literario; memorización; censura; misticismo.

[en] María de la Cruz's education: memory, self-censorship and inspiration in the *Vida* by María de la Cruz

**Abstract:** María de la Cruz (Machuca) (1563-1638) is a virtually unknown writer in the Hispanic world; as a Discalced Carmelite nun, she had to face the burning of her books and continue with her literary vocation after this hard episode. In this article, we will analyze the importance of the unusual education of María de la Cruz in *Vida*, her self-referential work; on the basis of this education, and through the seemingly paradoxical combination of memory mechanisms, self-censorship and inspiration, she managed to make her second literary stage survive censure by her superiors.

**Keywords:** literary analysis; memorization; censorship; mysticism.

**Cómo citar:** Martínez Calvo, M. C. (2020). La educación de María de la Cruz: memoria, auto-censura e inspiración en la *Vida* de María de la Cruz, en *Dicenda. Estudios de Lengua y Literatura Españolas*, 38, pp. 109-117

En este artículo, nos centraremos en la educación inusual de María de la Cruz, y en analizar cómo funcionan los mecanismos de memoria, auto-censura e inspiración en la principal obra autorreferencial de la autora *La Vida de la misma venerable Madre. Escrita toda de su mano*<sup>2</sup>. María de la Cruz (Machuca) es una escritora prácticamente desconocida, como muchísimas otras; Graña Cid (2001) resume con mucho acierto el problema al que se ven sometidas las mujeres escritoras por parte de la historiografía literaria actual:

Los escritos femeninos son escasos debido a las limitaciones impuestas a las mujeres. Sin embargo, más que hablar de escasez, habría que hacerlo de silenciamiento, de ignorancia, de subvaloración. Apenas conocemos esos escritos. Y, cuando los conocemos, no les otorgamos importancia. Bajo estos hechos aparentemente inocuos se esconde un entramado de intereses y de estrategias que durante siglos han estado orientados precisamente a eso, a ocultar y silenciar. Desvalorizados y desautorizados, los escritos femeninos casi no han pasado a formar parte del canon literario o historiográfico —ese que considera qué es un verdadero documento histórico—, constituyendo ejemplos marginales o de segunda fila (429).

Por eso, antes de centrarnos en su obra y en aspectos claves de sus circunstancias vitales, se hace necesario un mínimo apunte biográfico. María de la Cruz (Machuca) (1563-1638) nació en una familia de Granada de clase media-baja, de escasos medios económicos, y con un alto nivel de alfabetización (María de la Cruz, 1995: 26-29; Manuel de San Jerónimo, 1703: 572, 612). Vive una vida más o menos cómoda, primero en casa de su padre y luego con su tío (26-32), hasta que, debido a una epidemia, por el llamado “trigo de la mar” (38), casi toda su familia perece (38). Ya se había planteado antes ser religiosa (María de la Cruz, 1995: 33-34), pero es ahora cuando toma la decisión firme

<sup>1</sup> Universidad de Granada  
celestemc86@yahoo.es

<sup>2</sup> Para hacer más cómoda la lectura, abreviaremos de ahora en adelante el título bajo el rótulo de *Vida*.

de ingresar en el convento de Carmelitas Descalzas de Granada, aunque tiene muchas dificultades debido a la falta de dote (38-39). Juan de la Cruz intercederá por ella, motivo por el que la autora toma el nombre en religión de María de la Cruz, en 1585 (39-43). Después de un tiempo en el convento de Carmelitas Descalzas de Granada, es trasladada a Úbeda, en 1595 (Manuel de San Jerónimo, 1706: 590; María de la Cruz, 1995: 73-75). Allí es priora en un total de cuatro ocasiones (María de la Cruz, 1995: 58) y fallecerá, aquejada de numerosas enfermedades, en 1638 (Manuel de San Jerónimo, 1706: 606-612).

Su obra puede dividirse en dos etapas: la primera etapa, desaparecida y, muy posiblemente, quemada, gracias a uno de sus superiores religiosos, episodio del que hablaremos más adelante; y la segunda etapa literaria, que se conserva principalmente en el monasterio de las Carmelitas Descalzas de Úbeda y que abarca cinco volúmenes, todos bajo el título *Obras de la Venerable Madre María de la Cruz, Carmelita Descalza, hija del convento de Granada y una de las fundadoras de Úbeda*. Los cinco volúmenes llevan los siguientes subtítulos: el primer volumen, *Del amor y riquezas de Dios*; el segundo, *De la sabiduría y ciencia de Dios*; el tercero, *De las Aguas que están sobre los Cielos*; el cuarto, *De los siete tabernáculos o Moradas donde habita Nuestro Señor*, y el quinto, *La Vida de la misma Venerable Madre. Escrita toda de su mano*. Asimismo, se conserva, en ese mismo convento, otra copia de la *Vida*, titulada *Traslado de los papeles que escribió de su vida de la Madre María de la Cruz natural de Granada y Priora de del Convento de Úbeda Carmelitas Descalzas*, y en el Archivo Histórico Nacional de Madrid la *Vida y virtudes de Catalina María de Jesús (Mendoza)*. De la totalidad de las obras de María de la Cruz, Manuel Morales Borrero, el —hasta el momento— principal estudioso y editor de la obra de la escritora, ha editado tres de estas obras manuscritas, mediante transcripción paleográfica: en 1995, bajo el título *El convento de Carmelitas Descalzas de Úbeda y el Carmelo femenino en Jaén. María de la Cruz, O.C.D. Su vida y su obra*, en dos volúmenes, donde se incluye la *Vida* y *De las aguas que están sobre los Cielos*; y en 2001, *Vida y virtudes de Catalina María de Jesús (Mendoza)* (Morales Borrero, 1993: 22-24; Bueno Valdivia, 2015: 214; Martínez Calvo, 2017: 431-432).

La *Vida* de María de la Cruz, la obra objeto de nuestro estudio, forma parte de la literatura autorreferencial (Martínez Calvo, 2017: 80-81), en el marco de las “Vidas espirituales” (496), o de las “autobiografías por mandato”<sup>3</sup> (Poutrin, 1995; Herpoel, 1999). Las dos características principales de estas obras son, primero, la narración de la propia vida espiritual, es decir, la vida del alma, frente a la vida terrenal, la vida corporal (Martínez Calvo, 2017: 25-30, 496), y, segundo, la circunstancia extratextual de que estaban escritas por orden de un superior religioso (Poutrin, 1995: 14-15; Herpoel, 1999: 15). Por tanto, siempre debemos tener en cuenta que eran obras vigiladas, sometidas frecuentemente a censura y con el peligro de ser rechazadas o directamente destruidas, hecho que tiene como consecuencia que las escritoras utilicen estrategias auto-defensivas (Herpoel, 1999: 7; Durán López, 2007: 66-68). Por ese motivo, todas las obras tienen un modelo común al que seguir (Durán López, 2007: 189). Ello no impide que, al ser personales, estén marcadas por la propia experiencia de la escritora (Herpoel, 1999: 7).

En el caso de la *Vida*, podemos señalar con casi total seguridad que, como tantas obras autorreferenciales de la época, la obra pretendiera ser utilizada como material para posteriores biografías o crónicas de la Orden. Se escribió entre el 26 de julio de 1634 y el 18 de septiembre de ese mismo año (María de la Cruz, 1995: 130).

Lo primero que nos llama la atención de la *Vida* de María de la Cruz es el tema de la educación. Unas circunstancias especiales, es decir, la pérdida de nueve hermanos antes de su nacimiento (26-27), hacen que María de la Cruz sea bien recibida dentro de la casa: “Sólo sé que cuando naçí, como faltavan<sup>4</sup> tantos, no f[u]i yo tan mal reçibida como ordinaria mente lo son las hijas” (27). Acude a la escuela de niñas, la amiga (27), según la denominación de la época. Con respecto a la amiga, hay que señalar, por un lado, que ni mucho menos se les permitía a todas las niñas por parte de su familia acudir a esta escuela de niñas; y, por otro, que en dicha escuela no se les enseñaba a leer y a escribir, sino los principios básicos que se asociaban con la mujer en la época: el aprendizaje de algunas oraciones básicas cristianas y de algunas labores del hogar, como la costura (Baranda, 2003: 23). La cultura de una mujer quedaba, básicamente, en manos de su familia, que era la que decidía si debía aprender a leer y a escribir (Graña Cid, 2001: 403; Baranda, 2003: 65), y de su propia curiosidad. Los porcentajes de alfabetización en el siglo XVI muestran una desalentadora diferencia entre hombres y mujeres (Graña Cid, 2001: 410-411); hasta el siglo XIX, no se convierte en obligatorio el aprendizaje de las primeras letras para las mujeres (402).

Desde su niñez, María de la Cruz demuestra una especial capacidad de memorización: “Las oraciones y doctrina christiana la deprendí muy tenprano, tanto que no me acuerdo quando no las supe, porque siempre me parece las tuve en la memoria” (María de la Cruz, 1995: 27). Reforzaré este aprendizaje inicial con el gusto por la lectura, que, tal como recomendaban los tratados de la época, había sido limitada, como en el caso de muchas mujeres, a los libros devotos, como libros de oración, de meditación o vidas de santos (Baranda, 2003: 63)<sup>5</sup>. A los diez años, María de la

<sup>3</sup> Aunque la fecha de publicación del libro de Herpoel (1999) es posterior, lo cierto es que el término de “autobiografía por mandato” fue acuñado por primera vez por la estudiosa en su tesis doctoral de 1987 (5). Nosotros, sin embargo, preferimos el término de “Vida espiritual”, más acorde con el contenido de los textos y con el nacimiento del género autobiográfico, marcado por la aparición del sujeto laico moderno en el siglo XVIII (Puertas Moya, 2004: 26-27, 175; Martínez Calvo, 2017: 220-221).

<sup>4</sup> A la hora de citar pasajes de la *Vida*, he transcrito, literalmente, la edición paleográfica de Manuel Morales Borrero, por lo que pueden encontrarse aparentes faltas de ortografía donde no las hay.

<sup>5</sup> Contrasta su sujeción a esta norma con la mayor rebeldía de otras lectoras que también se convirtieron en carmelitas descalzas, como la propia fundadora de la orden, Teresa de Jesús, que declara su gusto por las novelas de caballerías (Teresa de Jesús, 2006: 2, 1), o como María de San José (Salazar), que demuestra su amplio conocimiento de otras obras más profanas (Martínez Calvo, 2017: 270-271).

Cruz declara su afición “a la lección sancta” (María de la Cruz, 1995: 29); a los once años, nos dice que “Leya buenos libros” (31) y, más adelante, “otras cosas que leya y reçava”. Entre los buenos libros estaban siempre “los libros de santos”, tal como aparece en una anotación al margen de la *Vida* de María de la Cruz (Bueno Valdivia, 2015: 85), o *Flos Sanctorum*, recopilaciones de biografías de santos, que abarcaban sobre todo las primeras etapas del cristianismo (Poutrin, 2003: 81, 82, 85). En cuanto a lecturas específicas, en el texto de la *Vida* sólo menciona cuatro antes de su entrada al convento: la Biblia (María de la Cruz, 1995: 28); *el Espejo de Consolación* (28), cuyo título completo sería *Espejo de consolación de tristes, en el cual se muestran ser mejores los males de desta vida que los bienes della por muy claros ejemplos de la Escritura*, publicado por Juan Dueñas en Burgos, en 1540 (Morales Borrero, 1993: 26); la lectura de un pasaje “en Sant Juan Clímaco” (María de la Cruz, 1995: 33); y un misterioso tratado escrito en Granada por un letrado y que no llegó a publicarse, tratado por el que, por la extensión que dedica a hablar de él (111-112), puede aventurarse que estuviese escrito por algún familiar, aunque no lo diga de manera explícita. Bueno Valdivia (2015) señala las lecturas que pueden rastrearse en otras obras de María de la Cruz, como *De gratia et libero arbitrio*, *Sobre el Evangelio de San Juan (Tratado 124 y 34)*, *De verbis Domini*, *Soliloquios*, y *Meditaciones*, de San Agustín; las *Homilias* de Gregorio Magno; *El Sermón I De Nativitate Domini* de León Magno; y el *Símbolo* de San Anastasio (88-91).

Por tanto, como podemos comprobar, las lecturas que hizo en su adolescencia son más abundantes que las nombradas, lecturas que son complementadas con la memorización de numerosas oraciones vocales (María de la Cruz, 1995: 31), como los salmos (31, 39), e incluso las completas (39), del rezo de las horas. Un papel fundamental en su educación lo tuvieron sus primos y sus tíos, donde podemos ver una mezcla de lecturas y de aprendizaje oral, tanto del latín como de técnicas mnemotécnicas, que le permitió aprenderse de memoria numerosas partes de la Biblia:

Pues como mi tío era letrado y sus hijos estudiantes y mis dos hermanos también, de ay [ahí] vine yo a tomar gran amor a las letras. Yo sabía leer desde muy niña y como hablaban muchas veces mus hermanos y primos en latín, yo tenía gran memoria y quedávanseme algunas cosas en ella; y de ay y de leer los libros de Espejo de Consolación que entonces corrían, vine a tener parte de la Sagrada Escritura en la memoria, y leya muchas veces en la Blibia [sic] el Evangelio y otras cosas, de suerte que aunque entendía poco, era aquello con todo mi entretenimiento y consuelo, porque tomé gran amor al reçado y a los psalmos buscando modo y manera como pudiera yo tener conmigo todo el reçado y lo que en la yglesia se canta, de suerte que vine a tener mucha parte de memoria de los psalmos y de todo el reçado, porque lo amava en gran manera (28).

Según Baranda (2017), para las mujeres del Siglo de Oro el acceso al latín estaba normalmente asociado a la élite aristocrática (19). Por tanto, estamos ante un caso bastante excepcional, de una precocidad inusitada para una mujer de la época (Poutrin, 2003: 82). Después de esta infancia y adolescencia pacíficas, como ya hemos mencionado anteriormente, la escritora tuvo que enfrentarse a una terrible epidemia que la reafirma en su decisión de ser religiosa. La influencia materna marcará el transcurso de su vida: “Mi madre, como se le morían tantos niños y niñas, a mí antes de naçer me ofreció a Dios, y así me lo decía haciéndome cargo de ello para que fuese buena y no apeteçiese estado contrario al que era” (María de la Cruz, 1995: 27); “y mi madre tenía particular cuidado de acordarme que mirase avía naçido en día de su sacratísimo naçimiento” (29). Básicamente, podemos intuir que su madre estaría continuamente recordándole la promesa por la que había sido destinada, hecho que, sin duda, tuvo que influir en su decisión de ser religiosa. De todos modos, es necesario aclarar que el destino de religiosa nunca le fue impuesto por su familia. Lo cierto es que, tras el fallecimiento de varios de sus familiares, incluida su propia madre, el destino que querían imponerle sus tías era el de buscarle rápidamente un buen casamiento; en principio se opusieron a sus deseos de ser religiosa, aunque finalmente aceptaron la situación (María de la Cruz, 1995: 41-42; Manuel de San Jerónimo, 1706: 577).

Además de la influencia materna, otro de los motivos que influyeron en su vocación religiosa, era el gusto por el canto, el oficio divino y los salmos. La escritora nos confiesa su gusto por cantar en misa: “no era amiga de ver ni de que me viesen, más de cantar y ser oyda, sí, que harto e tenido que pagar en esto. Lo que cantava era lo más ordinario psalmos y cosas del ofiçio divino o la pasión” (María de la Cruz, 1995: 31). Siendo de natural “encogida” (33), es decir, tímida, debía ser un gran desahogo para la escritora poder cantar con cierta libertad en un entorno en el que se sentía plenamente segura, la iglesia. La propia escritora, incluso, recuerda con cierto embarazo como, al principio, su única preocupación era convertirse en monja del coro: “Eran tantos y tan continos mis deseos de ser monja, que todo mi cuidado era cuándo estaría yo en el coro con las monjas diçiendo el ofiçio divino que amava en extremo” (37). De ahí su desesperación cuando sus futuras hermanas en religión le plantean que “no era pusible ser yo monja del coro, sino fuera de él” (40), es decir, convertirse en hermana lega (40). Lo cierto es que no le permitían ser monja sin la llamada dote (35), y la cantidad exigida era bastante estimable: mil ducados (38).

El Carmelo Descalzo comienza como una nueva rama del Carmelo sin tantas diferencias sociales como en otras órdenes. Teresa de Jesús, en los comienzos de la fundación de la nueva rama del Carmelo, “imagina una sociedad en la que la «santa libertad» impera sobre las demandas de la familia, del mecenazgo, del dinero y de la segregación de los sexos” (Weber, 2016: 246), pero, gradualmente, se va imponiendo un Carmelo Descalzo cada vez más cerrado y con mayor estratificación social (244-245). En las *Constituciones* de Teresa de Jesús, mientras que no impone el

estatuto de limpieza de sangre, sí exige dos condiciones: el saber leer y la aportación de dote; asimismo, se preocupa porque en todos sus conventos haya bibliotecas (Graña Cid, 2001: 417). Por lo que puede deducirse, Teresa de Jesús no quería admitir a hermanas legas en la Orden Carmelita Descalza para que hubiese igualdad entre todas las hermanas, pero tuvo que hacer concesiones, como en el caso de Ana de San Bartolomé, que, todavía en vida de Teresa de Jesús, entra en el convento sin saber leer ni escribir (Martínez Calvo, 2017: 263).

María de la Cruz logra ingresar en el convento a pesar de su pobreza mediante la intervención de Juan de la Cruz, que convence a Ana de Jesús de que debe admitirla en el convento a pesar de sus dificultades económicas (María de la Cruz, 1995: 42). Entregó al final quinientos ducados de dote (40), una cantidad que no es, desde mi punto de vista, ni mucho menos, desdeñable. Todo se resolvió favorablemente para la escritora, que pudo disfrutar durante casi toda su vida del oficio divino, gusto que no se apagó con el paso del tiempo, como declara en el texto: “Yo era en extremo amiga del coro y de todas las cosas de comunidad” (43); “el amor a los oficios divinos y a los psalmos creo que me durará hasta la postrera boqueada” (52). El convento, por tanto, se convirtió en un refugio donde pudo desarrollar sus inquietudes espirituales, estéticas y literarias, aunque su vida no estuvo, desde luego, exenta de problemas. Tal como dice Baranda (2011), con respecto a la cultura vivida en las comunidades religiosas, “los conventos se podían vanagloriar de tener la mayor concentración de mujeres alfabetizadas” (569). Los conventos se convierten, durante siglos, en los principales centros de conocimiento femeninos (Graña Cid, 2001: 403-404). Las monjas de velo negro requerían de la lectura y de la escritura para, entre otras tareas devotas, la administración y mantenimiento de la institución, además de para la comunicación con el mundo exterior mediante las cartas (Baranda, 2011: 570).

Pero eso, sin embargo, no nos debe hacer pensar que podían acudir a un gran número de libros. Ya en el convento, la autora sólo puede acudir al clásico breviario (María de la Cruz, 1995: 51), que era entregado a las monjas del coro, y a “un misalico pequeño para quando cantan misa” (119), en posesión de otra religiosa, pero que recibía en préstamo. La orden Carmelita contaba con su misal propio, que incluía varios pasajes de las Sagradas Escrituras, y que debía ser recitado durante las horas canónicas, además de *El Pequeño oficio de la Virgen*, incluido también en castellano en *El libro de las horas*, que, excepto en los días de fiesta, era también recitado por las religiosas (Manero Sorolla, 1998: 53). Gran parte de lo aprendido, por tanto, es a través de la memoria, cualidad que, sin duda, María de la Cruz desarrolla ampliamente durante su vida religiosa, mediante las lecturas en el refectorio que se hacen para toda la comunidad de las vidas de santos (María de la Cruz, 1995: 67), las oraciones vocales (77, 97, 107), los himnos cantados en el oficio divino, que, por supuesto, eran en latín (44, 57, 79, 85, 95), y, por supuesto, con el recuerdo de todo lo aprendido antes de entrar en el convento. También nos habla del recuerdo de “unas coplillas mundas que una persona sacta avía buuelto a lo divino” (110), bien de Sebastián de Córdoba, según Morales Borrero (1993: 30), o bien de San Juan de la Cruz. En el Renacimiento, existía el género literario de la “contrafacción”, que consistía en transformar los poemas amorosos dirigidos a un objeto humano en poemas religiosos; su máximo representante fue Sebastián de Córdoba, con su libro *Obras de Boscán y Garcilaso trasladadas en materias cristianas y religiosas*, publicado en 1575, pero era una práctica habitual en la época (Martínez Calvo, 2010: 128-131). No tiene por qué tratarse, ni mucho menos, de un texto escrito; era muy común la recitación de versos por parte de las monjas, cosa que es muy probable ya que, como sabemos, María de la Cruz había conocido personalmente a San Juan de la Cruz durante su estancia en Granada. El santo, además de gran místico y poeta, tenía la capacidad de saber transmitir sus conocimientos a las personas de su entorno (Rodríguez, 1989: 398); entre sus discípulas, que fueron muchas dentro del Carmelo Descalzo, se encuentra nuestra escritora (402).

María de la Cruz, en los momentos de descanso de la vida conventual, se entrega a la escritura de forma intermitente durante veinte años (María de la Cruz, 1995: 111), pero, como sabemos, gran parte de sus obras fueron quemadas. La quema de los libros, que ya nos anticipará en capítulos anteriores (84), es, tal vez, el episodio más conocido de la vida de esta escritora. La autora había escrito un libro de poemas (110) y “tres quadernicos” (111) que eran unas glosas sobre el verso “Eruclavit cor meum”, de ese mismo salmo (111), remarcando muy bien en su obra autorreferencial el fin devoto de su texto y su ausencia de vocación literaria:

Y yo de mi natural no sabía haçer aun un solo pie que llevase consonaçia, ni coplas de ninguna manera, como para holgarse. No sabía haçer cosa de provecho, y mucho menos sabía antes notar una carta, que quando me mandaron la pimera vez tener cargo de la casa, no sabía notar un villete, que me acuerdo pedí a una persona diese a deçir una misa a nuestra Señora para que Dios me diese graçia de poder escribir lo que fuese menester para lo que me mandava. Y su Magestad me faboreçiò y dio gracia para escribir lo que se ofreçia (111).

Después de las obras autorreferenciales (Baranda, 2011: 573), el género literario más cultivado es el de la poesía religiosa, que suele tener dos vertientes: bien la de aquellas obras hechas exclusivamente para momentos muy específicos, como justas o certámenes (571), que podríamos llamar circunstancial; o bien como fórmula de oración o de carácter devoto (571). Las composiciones poéticas del segundo grupo suelen corresponder a autoras con una clara vocación literaria (571), como es el caso de María de la Cruz. La escritora, obligada a pasar de verso a prosa los escritos, después de hacerlo y entregarlos (María de la Cruz, 1995: 111), recibe, en principio, la aprobación de su superior (111). A los libros ya mencionados, se añadía un volumen con tres tratados: *Cofre de Dones*, *Espejo del alma esposa*, *Jardín o ramillete de varias y diversas flores*; y los volúmenes *Manogico de mirra*; *Estanpa biba y muestra clara de*

*los amores de Jesu Christo Dios y Hombre verdadero para con las almas; y Suspiros del corazón enamorado de la celestial Ierusalén* (Morales Borrero, 1993: 29-30; María de la Cruz, 1995: 110-113; Martínez Calvo, 2017: 430). Sin embargo, poco tiempo después, viene el brutal golpe a su afición literaria:

Bolbiendo a nuestro padre, me mandó no escribiese nada ni en metro ni en prosa, y fue por unas octavas y liras que yo le enbié que eran, a mi parecer corto, muy subidas, espirituales y que tocaban en el alto misterio de la Santísima Trinidad. Y enbióme por todo quanto tuviese escrito. Yo lo di, aunque ya no tenía nada sino estas octavas y liras, que me avía quedado con ellas, y los borradores de los títulos y los capítulos de los cuerpos que se avía llevado. Yo lo di, hasta el mínimo papel que me acordase, y a él mismo le pregunté yo: padre nuestro, ¿si erré yo en aquello y si fue tiempo mal gastado? Dijo: no, pos si uviera cosa mala no se lo digera yo a ella, no. Y otra vez me dijo: humíllese, que todos quantos pecados ay y a avido en el mundo los a cometido ella. Y era mucha verdad, porque no ay pecado que uno comenta que no lo pueda cometer otro, que así me lo dijo. Y más que yo que soy la misma flaqueça y maldad. Al fin concluyó con que los avía quemado. Él me hizo gran charidad y yo le estoy agradeçida porque era grandísimo sancto, muy spiritual y un apóstol (María de la Cruz, 1995: 114).

Según Morales Borrero, el padre provincial responsable de la quema sería fray Bernardo de la Concepción (115, n. 34). No se sabe si los escritos fueron quemados o no; podría plantearse la posibilidad de que el Provincial los guardase para utilizarlos en su propio provecho. No deja de ser extraño que le pida el traslado del texto de verso a prosa para luego, sencillamente, quemarlo. O es un acto de extrema rigurosidad y, si se me permite la expresión, crueldad, o pensaba atribuírselos a él mismo de alguna forma. Es imposible que sepamos sus motivaciones exactas, pero sí sabemos con certeza que una de las acusaciones que sobrevuelan sobre la autora es la posesión de una Biblia, tal vez porque no se explicaban la propia cultura de la autora. A las religiosas se les permite ser sabias, mientras que esa sabiduría no se escape de la celda y se convierta en algo peligroso (Graña Cid, 2001: 406). Ateniéndonos al texto, María de la Cruz es interrogada dos veces —y es posible que más, aunque no haya querido reflejarlo la escritora— sobre su cultura bíblica. Debían llenar de extrañeza los conocimientos de los que hace gala la escritora. La primera vez, declara que nunca había poseído una Biblia, sino que se basa únicamente en sus recuerdos y en el oficio divino para su escritura:

Y a mí, que si tenía Biblia, que no la tuviese, la qual yo nunca avía tenido, y así se lo escriví; ni me atreviera, porque no es cosa conveni[en]te que una muger tan vil como yo en comunidad tuviera tan rico tesoro. Mas como yo sabía algo de ella y de la Sagrada Escripura, y luego el reçado, aprovechávame de lo que me hacía al caso (María de la Cruz, 1995: 114).

Y la segunda vez se defiende aludiendo a su educación, que debía ser extraordinaria para una mujer de la época:

Yo lo hiçe lo mejor que supe y lo mostré a mi confesor, el qual le pareçió que estava para poder pasar, y me preguntó algunas cosas, aunque lo que yo respondí no le pareçió llevar camino porque como tocase algunos lugares de la Sagrada Escripura en la vida del ángel, yo le dige que avía leydo mucho y a mis hermanos y primos estudiantes avía oydo algunas cosas y se me avían quedado en la memoria que ésa me la avía dado nuestro Señor buena. Y como hablaban muy de ordinario latín y yo era aficionada a él, quedóme algo (116).

Bueno Valdivia (2015), sin embargo, cuestiona que su única apoyatura fuera la memoria, e insinúa que podía tener acceso al texto completo de las Sagradas Escrituras:

¿Es posible que María de la Cruz pueda escribir sus obras con tan sólo el recurso de la memoria? Posiblemente no, en sus libros se apoya constantemente en citas bíblicas, citas que reproduce literalmente en latín, insertando al margen el lugar exacto de donde toma la cita. ¿Se refiere sólo a la posesión personal de una Biblia o podemos entenderlo como que en el claustro tampoco la había? (99).

En este aspecto, no puedo coincidir con Bueno Valdivia (2015: 99) en que la escritora hubiese acudido a una Biblia. Primero, porque la propia escritora así lo afirma (María de la Cruz, 1995: 114, 116) y no creo que tuviese, en ningún momento, la intención de mentir en su texto; y segundo, porque el Carmelo Descalzo, tal como se puede deducir de los interrogatorios a los que fue sometida la escritora, era muy estricto en cuanto a la posesión de Biblias por parte de los conventos religiosos femeninos. La misma Teresa de Jesús se opuso completamente a la entrada de las Biblias en lengua vulgar dentro del Carmelo Descalzo; ahora bien, eso no significa que no se pudiesen obtener citas de las Sagradas Escrituras a través de otros medios, como los misales y los oficios de las horas (Manero Sorolla, 1998: 52-53), tal como declara la propia María de la Cruz, que afirma que extrae sus citas bíblicas de “lo que yo pude del reçado, y propheçias del misal” (María de la Cruz, 1995: 119). Por tanto, las anotaciones del margen provienen, sin ninguna duda, de la fuente citada por la propia escritora. También es posible que, en algunas ocasiones, exista la

posibilidad de que recordase más adelante algo que, en el momento de la escritura no recordase bien, y que decidiese anotar al margen para completar un pasaje determinado.

No podemos valorar la capacidad de la memoria según estándares actuales, muy influenciados por la presencia de la tecnología (Cuesta Fernández, 2014: 15). El arte de la memoria se desarrolló sobre todo a partir de la Edad Media, donde se diferenciaba entre memoria natural, es decir, la que se conserva sin ningún esfuerzo, y memoria artificial, aquella que memoriza a través de artificios, como, por ejemplo, la retención exacta de cada palabra mediante imágenes (Yates, 2005: 72-78). En el Renacimiento, surge, además, el concepto del teatro de la memoria, anfiteatro cuyo proyecto, reflejado en el libro *L'idea del Teatro* de Giulio Camillo Delminio, su creador, sirve a muchos escritores para ejercitar la memoria mediante la ubicación en símbolos de todos los saberes conocidos hasta la época (168). Por tanto, tenemos una serie de herramientas que, debido a la educación de la escritora, podía perfectamente conocer, y usar en la etapa posterior de su vida, donde ya no podía acudir a los libros de su adolescencia.

Los conceptos de verdad y memoria tienen un papel fundamental en María de la Cruz, como puede comprobarse en la propia autobiografía. En el principio del texto, se invoca, como es habitual, la obediencia como motivo de la escritura del texto:

Ame mandado mi confesor no trate de mis grandes pecados, sino de las innumerables grandeças y misericordias de nuestro Dios obradas con esta indigna criatura suya. Y así diré de mi ruin y pecadora vida lo que me acordare, que creo será poco su no es que mi Señor haçe lo que en otras cosas (María de la Cruz, 1995: 24).

La escritora siente, según ella misma nos confiesa, “gran repugnancia en escribir lo que se me manda” (21). Sin embargo, no debemos pensar que siente, ni mucho menos, disgusto por la escritura; es más, su principal deseo es hacerse “lenguas para darle graçias sin cuento ni fin, por su inmensa bondad, misericordia y amor” (90), como nos declara más adelante. Más bien, lo que disgusta es este proyecto en sí mismo, por su “falta de salud tan continua” (21), “los dolores y achaques continos, las fuerças acabadas” (21) y porque no se siente merecedora de las gracias místicas recibidas.

La senectud de la escritora, motivo que la apena y del que, de manera indirecta, se queja al comienzo del libro, es, tal como señala Poutrin (1995: 126), una clara señal de que el texto no había sido ordenado con el objetivo del discernimiento espiritual, sino para servir de material útil para la Orden (126). Estas “Vidas espirituales” eran utilizadas para, por un lado, los procesos de beatificación y canonización de religiosas en órdenes religiosos nuevas, que necesitaban un apoyo estructural, y, por otro lado, en crónicas de esas mismas órdenes, donde se incluyen, frecuentemente, fragmentos de estos textos, que quedan inéditos fuera del ámbito conventual (Durán López, 2007: 81-82; Poutrin, 1995: 87, 133-134).

Pero, como hemos dicho, no son sólo sus circunstancias físicas las que hacen que la autora cumpla este mandato de manera reticente, sino también su propio pensamiento de nulidad e iniquidad. Hace aparición, aquí por primera vez, la contraposición entre memoria y olvido, que aparecerá en puntos claves del texto y de la que trataremos más adelante: “sin acordarme de otra cosa sino de mi gran vileça, desagradecimiento a mi Dios y muchos pecados” (María de la Cruz, 1995: 21); “ni sé por donde començar, que acordándome de mis grandes culpas no hallo otra cosa que deçir ni que escribir açerca de mí” (23). Sin embargo, no es este el único motivo que la lleva a ser reticente a escribir sobre las mercedes recibidas. También lo está la infabilidad de la propia experiencia mística, y el deseo de preservar su intimidad sobre lo experimentado con Dios:

No quisiera deçir más merçedes de las que se an dicho. Mas como me lo mandan, no me atrevo a haçer otra cosa, sino obedecer, pues se ve quanto ama Dios un alma, y lo que haçe con ella. Nadie lo puede entender ni pensar, sino a quien su Magestad es servido de darle un poquito de conoçimiento deste mar grande y sin suelo de su amor (81)

Por ese motivo, declara como concepto principal de guía de su texto el deseo de verdad: “Mas con el favor de mi Dios digo que cosa que no me acordare con toda y entera verdad, que no la diré, y así suplico a mi Señor Jesu Christo ponga en mi memoria lo que quiere y gusta que diga para su mayor gloria, sugetándome en todo a la corrección de la yglesia y a mis confesores” (24).

La escritora insiste en la necesidad de la verdad: “lo que e dicho y diré es sólo por contar con verdad lo que por mí a pasado como me lo mandan” (59); “Mas ase de advertir que lo que queda dicho es verdad” (65); “que esto es verdad” (66). Pero, para poder hablar en la verdad de sus experiencias místicas la autora ha de recurrir a la fuente principal de ella misma, su memoria. En el caso de la autora, el uso de la memoria no es la simple demostración de una habilidad, como para la mayoría de los autores del Siglo de Oro. En el caso de María de la Cruz, la memoria es su principal sostén, es lo que le permite escribir, convirtiéndose, prácticamente, en su puerta al conocimiento debido a las restricciones lectoras de las monjas que entraban en el convento. Tampoco le habían quedado grandes pertenencias personales a las que pudiera acudir. Sólo su mente podía salvarla y servirle de apoyo para su escritura. El episodio de la educación, que en un primer momento podemos pensar que tiene un papel secundario, cobra nuevo

valor y fuerza desde esta perspectiva: aunque de pasada, no está escrito en el libro por una mera cuestión de azar. No es una simple demostración de su propia cultura, sino una aclaración de cómo podía citar tantos lugares de la Sagrada Escritura sin poseer una Biblia. Pide Dios que ponga “boca y memoria” (63) las gracias místicas que ha recibido y que quiere que se comuniquen a un cierto número de lectores (63). Intenta ser lo más exacta posible; de ahí que matice hasta el borde de la obsesión los fenómenos místicos que ha tenido: “Y cierto que se me sucedió una vez y aun muchas otras, sino que desta me acuerdo” (57); “Mas esta fue primero, y la una y otra creo abrá poco más de un año” (79); “Otra casi de la misma manera, aunque por diferente modo, no sé si antes de la que agora e dicho; creo que fue antes, sino que la memoria me falta” (79); “Diré de ellas las que me acordare o mi Señor fuere servido que diga para gloria suya” (81).

Aparecen en el texto acompañando los fenómenos místicos frecuentemente formas verbales del vocablo “acordarse” — “acuérdome” (46), “me acuerdo” (57, 98) — expresiones como “tener” o “venir” a la memoria — “mas el deseo sienpre se me quedó fijo en el coraçon y la memoria” (37); “se me vino a la memoria” (47), “las tengo en la memoria” (47) —, o la contraposición entre olvido y memoria, bien para remarcar la negación del olvido — “jamás se me ha olvidado” (69, 93), “nunca a faltado a mi memoria” (64) — bien para hablar de los períodos de sequedad espiritual — “No se acuerda de misericordia sino de justiça” (57).

Además de la exactitud, la escritora muestra su preocupación estética por el orden y la estructura de la obra: “Mucho me e alargado en esto; creo que es más de lo justo” (71); “Desto del escribir no trato agora más, hasta que con el favor de mi Dios lo diga en su lugar” (84); “Y por aver dicho ya algo desto no trato agora más de ello” (95); “Mas de todo esto no trato, que ya creo se a dicho açerca de ello harto” (101); “Quiero decir otra cosa aunque no es açerca de los escriptos” (123). Parece deducirse que, desde un principio, había pensado dedicar los últimos capítulos de su biografía a su propia literatura, centrándose primero en los fenómenos místicos, con los que no quiere repetirse.

Podemos pensar, visto lo anterior, que nos encontramos ante una religiosa plenamente conforme con la quema de sus libros. Pero no es así. Sin olvidar a Dios como destinatario, también la autora es plenamente consciente del destinatario humano al que va dirigido el escrito, que, por el tono utilizado, debía ser más un superior o director espiritual que un amigo en el que confiarse. No faltan, a lo largo del texto, las alusiones a “vuestra reverençia” (71, 117, 119, 121, 129), que es la persona a la que va dirigido el texto. En ellas, le dice que, “lo verá, a quien suplico lo queme si le parece convenir y a mí me perdone” (71-72); “lo vea con ojos de padre y lo queme, que yo no quiero otra cosa” (117); “verá el que conviene y si no se quemare” (117); “si estoy engañada me lo diga y lo queme todo” (121), terminando con la siguiente petición: “Padre mío, yo e hecho lo que vuestra reverençia me mandó lo menos mal que e podido, y çierto no pensé poderlo haçer. Vuestra reverençia, padre mío, lo mire y, si le pareçe, lo queme luego, que no es raçón vida tan mal gastada como la mía se vea” (129-130). ¿Por qué esa insistencia en que se quemem sus propios escritos? En este ejercicio de auto-censura hay un componente muy importante de temor. Al manifestar su deseo de que se quemem sus escritos, en cierta manera, la religiosa está también afirmando lo contrario: que desea que no se quemem, pero se somete a la obediencia. A veces, pedir algo a una persona es, irónicamente, la mejor forma de que esa misma petición no se lleve a cabo. No olvidemos, como señala Durán López (2007), que el poder del mandatario o confesor sobre el texto era ilimitado; el confesor podía destruirlo, quemarlo, reordenarlo, eliminar pasajes, pedir una ampliación, compartirlo con otras personas sin permiso de su escritora, y un largo etcétera (66-68). Por ese motivo, no ha de extrañarnos que, junto con estas peticiones, nos encontremos con la autorización de lo escrito por parte de Dios mismo (119, 121, 129-130). Así ella misma lo afirma: “si algo le pareçiere que lleva color de bien, echará claro de ver no es mío, sino de aquel sumo y eterno bien Dios verdadero que, sin mereçerlo yo, abrió los tesoros de su amor, sabiduría y graçia y la comunicó a esta gran pecadora ygnorante y desagradeçida” (119).

Lo cierto es que María de la Cruz, aunque parece haberse sometido al mandato de la quema completamente, sin embargo, muestra cierta resistencia; primero, al contarnos que un “grande sancto” (114) le dio, al principio, permiso para escribir (114-115) y, más adelante, le dice que lo que había escrito “no está quemado sino guardado” (115); segundo, al narrarnos una visión donde están sus “escriptos y papeles en las manos de nuestro Señor junto al sanctísimo Sacramento” (116); y, tercero, al mencionar la inspiración como la principal fuente en la que se basa para su propia escritura. Sin seguir el —en mi opinión— excesivo optimismo de Herpoel (1997), que dice de María de la Cruz que “continúa la madre en el camino emprendido, sin que opiniones contrarias puedan desanimarla en ningún momento” (223), sí creo que la escritora lucha, a pesar de las contradicciones tanto interiores como exteriores, por seguir adelante con su escritura, pero esta vez mucho más cautelosa y recelosa de sus confesores.

La inspiración, como en muchos libros autorreferenciales de religiosas, tiene un papel fundamental. Pero, en este caso, además, cumple una especial función de la legitimación de María de la Cruz como escritora, estrategia frecuentemente utilizada por otras escritoras, ya que, en ciertos ámbitos de la época, sólo se explica la capacidad de escritura de la mujer, considerada infinitamente inferior al hombre, mediante la intervención de Dios (Baranda, 1998: 450; Graña Cid, 2001: 425). Pero esta estrategia no es adoptada fríamente; no es que María de la Cruz no sienta la inspiración divina y la finja por pura conveniencia, sino que, para superar mentalmente la dicotomía existente en su sociedad entre, por un lado, la visión “naturalista” o “biologicista” de que la mujer no estaba capacitada para llegar al conocimiento, y, por otro, la visión, expuesta por Christine de Pisan en el siglo XV, de que la mujer era inferior intelectualmente no por culpa de la biología, sino de la educación (Graña Cid, 2001: 407), escoge un camino alternativo, una mezcla que explica su propia rareza: por un lado, admite que su propia educación le ha brindado una

serie de herramientas básicas para escribir; por otro, señala a Dios como fuente principal de su escritura. Lo cierto es que la memoria, por sí sola, no le da autoridad a su escritura; para validarse a sí misma como creadora, y sentirse plenamente a salvo para continuar con su obra, debe apoyarse en Dios. Dios es el que le da valor a lo que escribe, a lo que hace, y es el que protege lo que ha escrito. Como afirma Sanmartín Bastida (2012), al tener a Dios como apoyo, “la responsabilidad de lo escrito y hablado no es entonces del todo suya, es del Otro” (111). Es decir, al dar autoridad Dios a su escritura, le sirve de salvoconducto y de sostén frente a la intolerancia de algunas autoridades eclesiásticas a la escritura femenina (256).

Remitiéndonos de nuevo al texto, vemos cómo, primero, la autora señala que, tanto antes de la quema de los libros, como después, siempre deja su escritura en manos de la voluntad divina: “Yo, quando escrivía, encomendava a Dios esto, y sienpre lo pongo en sus manos hecho y por haçer, deseando sarle —en ello y en todo— gusto; y particular mente al Spíritu Sancto. Antes de que comiençe a escrivir se lo ofrezco y suplico sea para su gloria” (María de laCruz, 1995: 114). Y, segundo, deja claro que, aunque la memoria cumple su función, es principalmente Dios quien la guía en la escritura:

Y leyendo yo algo, y la memoria que a sido también buena a hecho algo. Mas los conceptos y declaraciones de algunos y aun de todos los más lugares de la Sagrada Escripura son dados de Dios. Y es como un papagayo que le enseñan a hablar y habla lo que le an enseñado y no otra cosa ni la sabe (64).

Son frecuentes las peticiones a Jesucristo, a Dios, y como intercesora a la Virgen María (22, 23, 63, 91), a lo largo del texto, para pedirle ayuda en su escritura. Tal vez la más significativa sea la del comienzo, dirigida directamente a Jesús: “enbiad a mi alma vuestra luz para que clara, verdadera y rectamente diga de lo mucho que vuestra infinita bonda[d] y misericordia sin medida a obrado en esta vil criatura” (23). En varias ocasiones señala que su fuente de escritura, a través de locuciones intelectuales, es Jesús (120) y el Espíritu Santo (120). De hecho, son frecuentes los pasajes en los que el Espíritu Santo vence las propias dificultades de la escritora para escribir (111, 120, 121, 122), como en este pasaje: “Mas mi Señor el Spíritu Sancto me animava, fortaleçia y dava luz, graçia y aliento con su continua presençia, y tal que me hiço perseverar y acabarlo como lo está” (120-121). La escritora debía padecer terribles jaquecas o migrañas, que describe simplemente como “dolor y mal de cabeça” (122) o “gran dolor de cabeça” (122), y que se alivian en el momento de la escritura, gracias a la intervención divina (122). También recibe la inspiración directa del Verbo Divino:

Mas téngola de una señaladísima merçed que haé a Dios a el alma, que es enbriarle el Verbo divino unas influençias de su divinidad, o como digamos ahora unos rayos ençendidísimos de luz que la ilustran, inflaman y alunbran con una claridad tan inmensa y inflamada que no se puede dubdar. Y lo mismo obra el Spíritu Sancto, aunque me pareçe ser diferente lo uno de lo otro (129).

Aunque no es necesaria, teniendo la legitimación de Dios, tampoco falta en el texto un principio de autoridad humano: “tanbién pedí a una persona sancta lo encomendase a Dios. A cabo de días me dijo: ello bueno es; nuestro Señor quiere que toméis una ora del día y otra de la noche y lo hagáis” (115). Para ella, la voluntad de Dios es que se dedique a la escritura: “Por todas estas cosas pienso algunas veçes fue voluntad de Dios el escrivir yo, vilísima ygnorante y atrevida” (123).

Pero no debemos dudar de que, aunque lo sintiera como una misión, la escritora sentía verdadera pasión hacia la escritura. Aunque siempre remarcando su inspiración divina, María de la Cruz describe un estado febril de escritura que no dista tanto del de cualquier escritor:

Y era, y aun és, todavía quando escrivo, un mar de misterios que me çerca de todas partes, el qual me trae olvidada de todas las cosas de las tierras y a mí misma con un deseo contino de Dios, de suerte que quando escrivo de los prophetas o psalmos o dichos de sanctos, no pareçe sino que aquéllos son con los que bibo, conmunico y trato porque los quiero mucho por los que amaron a mi Dios. Y así bibía con ellos más clara y verdadera mente que con los de acá (119-120).

El enfrentamiento entre el mandato de obediencia, que cumple humildemente, a pesar de que sea, en ocasiones, difícil de afrontar (114), y el duelo por la pérdida de sus libros (116), junto con su pasión y vocación literaria (119-120, 123), la dejan en una dualidad de sentimientos que provocan en ella la necesidad de sentirse legitimada en su escritura. Por tanto, en su lucha interna por evitar, de nuevo, la quema, utiliza, irónicamente, la estrategia de la auto-censura, que combina, de forma aparentemente opuesta, con la legitimación de los textos mediante los conceptos de verdad, memoria e inspiración divina, que se unen para darle autoridad a lo que ha escrito. Esa conexión supuestamente caótica entre auto-censura, verdad, memoria e inspiración es, precisamente, la que da sentido a su texto autorreferencial, además de a los textos nuevamente escritos y mencionados en el texto— *De las aguas que están sobre los cielos* (120) y la *Vida de Catalina de María de Jesús* (116)—, para evitar así una nueva quema de libros. Como el ave fénix (Chevalier, 1986: 495-496), la escritura de María de la Cruz renace de sus cenizas para llegar, así, hasta nuestros días.

**Obras citadas**

- Baranda, Nieves, ““Por ser de mano femenil la rima”: de la mujer escritora a sus lectores”, *Bulletin Hispanique*, 100 (1998), pp. 449-473.
- Baranda, Nieves, “Mujeres y escritura en el Siglo de Oro: una relación inestable”, *Litterae: Cuadernos de cultura escrita*, III-IV (2003), pp. 61-83.
- Baranda, Nieves, “Plumas en el claustro. Formas de escritura conventual femenina en el Siglo de Oro”, en Antonio Azaustre Galiana, Santiago Fernández Mosquera (coords.), *Compostella aurea: actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional del Siglo de Oro (AISO), Santiago de Compostela, 7-11 de julio de 2008*, Santiago de Compostela, Universidad, 2011, pp. 569-576. Disponible en [https://minerva.usc.es/xmlui/bitstream/handle/10347/10751/pg\\_570-577\\_cc197c.pdf?sequence=1&isAllowed=y](https://minerva.usc.es/xmlui/bitstream/handle/10347/10751/pg_570-577_cc197c.pdf?sequence=1&isAllowed=y) [Fecha de consulta: 15/05/2019].
- Baranda, Nieves, *Mujeres bibliófilas en España*, Madrid, Turpin, 2017.
- Bueno Valdivia, María del Rosario, *María de la Cruz O.C.D.: (1563-1638): mujer, escritora y mística*, Sevilla, Universidad, 2015. Disponible en <https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/38437> [Fecha de consulta: 12/03/2019].
- Chevalier, Jean, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1986.
- Cuesta Fernández, Raimundo, “Genealogía y cambio conceptual. Educación, historia y memoria”. *Archivos Analíticos de Políticas Educativas*, 22 (2014), pp. 1-30. En línea [DOI]: <http://dx.doi.org/10.14507/epaa.v22n23.2014> [Fecha de consulta: 23/04/2019].
- Durán López, Fernando, *Un cielo abreviado. Introducción crítica a una historia de la autobiografía religiosa en España*. Madrid, Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia de Salamanca, 2007.
- Graña Cid, María del Mar, “¿Leer con el alma y escribir con el cuerpo? Reflexiones sobre mujeres y cultura escrita”, en Antonio Castillo Gómez (coord.), *Historia de la cultura escrita. Del Próximo Oriente Antiguo a la sociedad informatizada*, Gijón, Trea, 2001, pp. 385-452.
- Herpoel, Sonja, ““Un mar de misterios”: la religiosa española ante la escritura”, en Iris M. Zavala (Coord.), *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana). IV. La literatura escrita por mujer (De la Edad Media al S. XVIII)*, Anthropos, Barcelona, 1997, pp. 205-224.
- Herpoel, Sonja, *A la zaga de Santa Teresa: autobiografías por mandato*, Amsterdam-Atlanta, Rodopi, 1999.
- Manero Sorolla, María del Pilar, “La Biblia en el Carmelo femenino: la obra de María de San José (Salazar)”, en J. Whicker (Coord.), *Actas del XII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas 21-26 de agosto de 1995, Birmingham, Vol. 3, Estudios Áureos II*. Birmingham, University, 1998, pp. 52-58.
- María de la Cruz, “Libro I: Vida de la Venerable Madre María de la Cruz, O.C.D. Escrita toda de su mano”, en Manuel Morales Borrero (ed.), *El convento de Carmelitas Descalzas de Úbeda y el Carmelo femenino en Jaén. María de la Cruz, O.C.D. Su vida y su obra*. Volumen II, Jaén, Diputación provincial de Jaén, 1995, pp. 19-134.
- Manuel de San Jerónimo, *Reforma de los Descalzos de Nuestra Señora del Carmen de la Primitiva Observancia...* Tomo quinto, Madrid, Jerónimo de Estrada, 1706.
- Martínez Calvo, María Celeste, “Sebastián de Córdoba: Un puente entre Garcilaso y Juan de la Cruz”, *San Juan de la Cruz*, 45 (2010), pp. 127-151.
- Martínez Calvo, María Celeste, *La escritura de Santa Teresa. El libro de la Vida como género literario*, Granada, Universidad, 2017. Disponible en <http://digibug.ugr.es/handle/10481/48267> [Fecha de consulta: 12/03/2019].
- Morales Borrero, Manuel, “El convento de Carmelitas Descalzas de Úbeda y noticia de sus manuscritos”, *Boletín del Instituto de Estudios Giennenses*, 147 (1993), pp. 7-60.
- Poutrin, Isabelle, *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.
- Poutrin, Isabelle, “La lecture hagiographique comme pratique religieuse féminine (Espagne, XVIe-XVIIe siècles)”, *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 33 (2003), pp. 79-96. En línea [DOI]: 10.4000/mcv.262 [Fecha de consulta: 21/05/2019].
- Puertas Moya, Francisco Ernesto, *Los orígenes de la escritura autobiográfica. Género y modernidad*, Logroño, Universidad de la Rioja, 2004.
- Rodríguez, José Vicente, “San Juan de la Cruz. Magisterio oral y escritos breves”, *Teresianum: Rivista della Pontificia Facoltà Teologica e del Pontificio Istituto di Spiritualità “Teresianum”*, 40 (1989), pp. 397-433.
- Sanmartín Bastida, Rebeca, *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*, Santander, Real Sociedad Menéndez Pelayo, 2012.
- Teresa de Jesús, *Libro de la vida*, Madrid, Cátedra, 2006.
- Weber, Alison, “Autoridad carismática, rutinización y las fronteras de género en el Carmelo Descalzo”, en José Luis Bertrán Moya, Bernat Hernández, Doris Moreno, *Identidades y fronteras culturales en el mundo ibérico en la Edad Moderna*, Barcelona, Universidad, 2016, pp. 243-254.
- Yates, Frances A., *El arte de la memoria*, Madrid, Siruela, 2005.