

*Unión de corazones:*  
**Las comunidades afectivas de Ana de San Bartolomé y Ana de Jesús  
 a través de las cartas<sup>1</sup>**

Julia Lewandowska  
 (Uniwersytet Warszawski)  
 ORCID 0000-0002-7230-2089

## Introducción

El presente artículo propone una lectura de la correspondencia selecta de las carmelitas descalzas post-Teresianas desde una óptica que se inspira en la aproximación microhistórica (Amelang 2022, 89-106), los estudios sobre las materialidades, la agencia y las emociones (Labanyi 2010, 223-233; Latour 2008; Malafouris 2008) y las recientes contribuciones de los *community studies* (Segarra 2021; Esposito 2003). En mi acercamiento a esta temática parto desde la relación que se puede trazar entre las nociones de comunidad, memoria y textualidad que he trabajado intensamente en mis últimos estudios (Lewandowska 2022, 15-34; 2025, 241-264). Siguiendo a Jean-Luc Nancy (2003, 9-19), entiendo que la posibilidad de “estar en común” se proyecta siempre en mutua relación con la necesidad de nombrarse —que nos lleva al plano del lenguaje— y hacerse recordar —que nos lleva al plano de la historia—. Esta perspectiva me guiará en el análisis de dos corpus epistolares de la primera generación de carmelitas descalzas que parten desde España con una misión apostólico-política a Francia y Flandes: el de Ana de San Bartolomé (1550-1626) y de Ana de Jesús (Lobera) (1545-1621); y que se complementará con ejemplos puntuales a las cartas de Isabel de los Ángeles (1565-1644) quien, junto a Beatriz de la Concepción (Zúñiga, 1569-1643), Leonor de San Bernardo (1577-1639) e Isabel de San Pablo (de Chavairo, m. 1641), acompañó a las dos Anas en la fundación de París (1604) para luego tomar rumbos propios.

En mi reflexión parto de la premisa de que, en los procesos dinámicos y no exentos de tensiones de la recatolización de las tierras protestantes, que llevaron a cabo las monjas de una espiritualidad del rigor primitivo y de clausura estricta, la carta, en el sentido dado por Patricia Violi, no funciona solo como “una forma textual que permite intercambiar información” sino, “además de su contenido, además de lo que efectivamente dice, la carta siempre dice, contemporáneamente, algo más: habla por sí misma, revela el acto de haber sido escrita” (Violi 1987, 91)<sup>2</sup>. En este orden de cosas, más allá de la dimensión pragmática de esta correspondencia de tipo espiritual, político, económico o social, que hasta ahora ha suscitado más interés entre la crítica del campo (entre otros, Manero Sorolla 1991, 125-140; 2000, 145-153; Moriones, 2009; Mujica 2020; Pérez González 2020, 503-524; Torres Sánchez 1995; 2000; Wilson 2006, 72-106; Urkiza 2020, 379-404; Yuste y Rivas-Caballero 2004, 301-346), me interesa observar: cómo, a pesar de su carácter de escritura efímera, la carta se sustenta en lo afectivo y lo cotidiano a fin de, a través de lo “trivial”, crear andamiajes durables y tenaces para las comunidades en construcción y las religiosas en viaje. Entonces, en lo que sigue quiero indagar en estos aspectos de la correspondencia escrita entre las carmelitas descalzas que nos pueda decir algo sobre las autoras de las cartas como “cuerpos vinculantes” de las nuevas comunidades, para utilizar el término de *binding-body* que he trabajado a partir de la

<sup>1</sup> Este trabajo se ha realizado en el marco de dos proyectos de investigación: BIESES 7 “Prácticas culturales y discurso epistolar de las mujeres españolas de la primera Edad Moderna” PID2022-140064NB-I00 (Ministerio de Ciencia e Innovación, IP Nieves Baranda Leturio) y *The Mother Tongue: Textuality, Authority and Community in the post-Theresian Female Monasticism (ca.1560-1700)* UMO-2020/39/D/HS2/00902 (National Science Centre, IP Julia Lewandowska).

<sup>2</sup> Estoy aquí en deuda con el estudio de María José Pérez González quien retomó la reflexión de Patricia Violi actualizando su aplicación crítica en “*Yo me espanto de lo que la quiero: Cartas a María de S. José, Epistolario y escritos breves de Santa Teresa de Jesús*”. Actas del V Congreso Internacional Teresiano (Burgos 2015, 3-5).

reflexión crítica sobre la comunidad y la corporalidad de Joana Sabadell-Nieto y Marta Segarra (2014, 7-17), tanto las factuales —a la vez efectos y herramientas de la expansión de esta orden religiosa en la reconquista católica de Europa— como las espirituales —estratégicas y afectivas, tejidas y sostenidas mediante la circulación de las misivas en los diferentes territorios geopolíticos.

## I. Epistolarios (en territorios) inestables

Como han destacado los estudios de Concha Torres Sánchez (1995, 13) y Ángela Atienza López (2018, 105-130), entre otros, la expansión de la reforma descalza fuera de la Península Ibérica, como recatolización de tierras afectadas por la Reforma de Lutero, ejemplifica el papel estratégico del conventualismo femenino en la reconfiguración político-religiosa de la Europa contrarreformista. Como tal debe valorarse como un único ejemplo español de la misión evangelizadora protagonizada por mujeres, frente a la acción misional de los Jesuitas en América o de los Franciscanos en Oriente. La acción fundadora francesa y flamenca de las descalzas fue posible gracias a una extraordinaria conjunción de voluntades. De la corona española y el poder eclesiástico: de reconquistar los territorios inestables pero clave para las políticas imperiales y confesionales de la monarquía hispánica en crisis; de ciertos sectores de la aristocracia hispano-flamenca y francesa, involucrados en los procesos de renovación espiritual y, antes que nada, de las propias monjas descalzas, de orden mendicante y de clausura, dispuestas a dar un ímpetu apostólico a la herencia teresiana desde sus posiciones particulares. De acuerdo con Torres Sánchez (2000, 34), “el inicio del siglo XVII supone, después de las guerras de religión francesas y de las revueltas de los protestantes holandeses un cierto equilibrio inestable que las monarquías católicas querían mantener”. Asimismo, desde el punto de vista sociocultural, los territorios de reciente pacificación religiosa, fomentada a partir de la Tregua de Doce Años (1609-21) acordada entre los Archiducos Regentes y la aristocracia gobernante en Flandes, atestiguaron un ímpetu de expansión de los regulares y una necesidad social de mantenerse cerca de los focos “nuevos” del catolicismo triunfante. Estas circunstancias fueron especialmente ventajosas para las religiosas descalzas y no pasaron desapercibidas para ellas, como dejan ver las cartas particulares de ambas fundadoras con afirmaciones que corroboran su conciencia de desempeñar un papel estratégico en la política contrarreformista de la Corona: “todos dicen es milagro y que con nosotras vino la paz. Dios por su misericordia la perpetúe, que así fue en Francia; desde que entran los la hubo. Y es más de lo que allá se piensa, porque con esto crecen los católicos y se disminuyen los herejes”(carta de Ana de Jesús al Padre Diego de Guevara, 7 de abril de 1607, Fortes y Palmero 1996, 192).

Es en este contexto de equilibrio inestable —que atañe al nivel político-religioso y sociocultural, pero también simbólico-discursivo que deriva de y co-constituye los anteriores,— donde situamos los corpus epistolares de las dos figuras que canalizaron de manera especialmente llamativa la expansión del Carmelo Descalzo por la Norte y Centroeuropa: el de Ana de Jesús (editado por Torres Sánchez 1995; Fortes y Palmero 1996), unas ochenta y nueve cartas<sup>3</sup> y el de Ana de San Bartolomé (editadas por Urkiza 1998 y revisadas en 2014) un exhaustivo conjunto de seiscientos sesenta y siete cartas. Estos epistolarios se complementan con las misivas de tres religiosas, que partieron junto con ellas a

---

<sup>3</sup> La edición de Torres Sánchez recoge cincuenta y tres cartas señalando que el corpus puede ser mucho más amplio. Esta suposición fue confirmada por la edición de Fortes y Palmero quienes editaron ochenta y nueve misivas de la monja. Asimismo, María José Pérez González (2023, 597-613) editó en español dos cartas de Ana de Jesús— a María de San Ángel (Granada, finales de 1582 o primera mitad de 1583) y a María de la Encarnación (Bruselas, 6 de junio de 1620), según su datación—, conocidas hasta ahora solo en versión francesa. Otra carta inédita, a Beatriz de la Concepción (Mons, 10 enero 1608), publicó recientemente Ildelfonso Moriones (2019, 344).

la misión fundacional a París, para después convertirse asimismo en fundadoras y prioras, que serán objeto de análisis en el siguiente etapa de mi investigación: Beatriz de la Concepción, presente en las fundaciones de Pontoise, Dijon y Bruselas y dos veces priora en esta última casa con una colección de trescientas cartas; Leonor de San Bernardo, una de las cofundadoras en Amberes y luego fundadora en Malinas y Gante con ciento cinco cartas; e Isabel de los Ángeles, priora en París, quien atestigua la fundación de Dijon y luego establece las casas en Amiens, Rouen, Burdeos, Toulouse y Limoges, con un corpus de ciento diecisiete misivas. De la última hermana, natural de Amberes, que viajó junto con las primeras descalzas desde Salamanca, Isabel de San Pablo, después fundadora en Tournai y Courtai, no se han conservado escritos (*Chroniques de l'Ordre des Carmelites...*, t.3, 503-514).

Las respectivas correspondencias de las primeras fundadoras del Carmelo europeo<sup>4</sup> nos ofrecen un conjunto epistolar diverso y complementario que responde a la dimensión humana, religiosa, social y política de cada situación comunicativa y la pragmática elocutiva en función de la heterogeneidad de sus destinatarios. En conjunto abarcan una cronología común (en el 1581 fechamos la primera carta conservada de Ana de San Bartolomé y en el 1644 la última de Isabel de los Ángeles), durante la cual las monjas cruzan caminos en sus viajes, primero por España y luego Francia y Flandes, se encuentran de paso en las mismas comunidades, fundan hombro con hombro los nuevos conventos, como en el caso de París en 1604, Pontoise y Dijon, ambos de 1605, y comparten algunos destinatarios de sus misivas, como los archiduques Alberto e Isabel Clara Eugenia (1598-1621), siendo los años de su regencia el periodo de correspondencia más intensa, o Juan de Quintanadueñas, primer promotor de las fundaciones francesas y flamencas junto con Madame Acarie (Atienza López 2019, 275-313). También, por estos años, construyen unos lazos duraderos por medio de las cartas entre ellas, con el caso ejemplar de Beatriz de la Concepción, quien se convierte en una de las destinatarias predilectas de Ana de Jesús, Ana de San Bartolomé e Isabel de los Ángeles (cf. Pérez González 2020, 503-524; Átienza López 2017, 65-96). De este vasto conjunto epistolar me interesan aquí solamente las misivas intercambiadas dentro del círculo de la orden carmelitana y de ellas solo las escritas a otras monjas descalzas durante la expansión europea de la orden, o sea, las que de manera más llamativa concentran la tensión de la emergente noción de privacidad (Vaucanson y Green 2025, 11-25), la (auto)figuración (*self fashioning*) en relación con la santidad y ejemplaridad (Colombi 2022, 84-85, cf Greenblatt 1980) y la memoria afectiva que se construye, perpetúa y negocia “a través de relectura de fragmentos y escenas inestables, de narrativas inconclusas que interpelan nuestro presente intelectual, emocional y corporalmente” (Lewandowska 2022, 21). En el caso de Ana de San Bartolomé hablamos de unos noventa y seis destinatarios, de los cuales cuarenta y ocho son monjas carmelitas (justo un 50%), con la predilección dada a Ana de la Ascensión, priora de las Carmelitas inglesas de Amberes con ciento noventa misivas (Urkiza 1998, 792). Sor Ana escribe a las prioras, suprioras y novicias, dirigiendo también cartas a las hermanas legas, como ella misma en su momento (entre 1572-1604), aunque estas no supieran escribir. En el corpus de Ana de Jesús identificado hasta ahora, de las ochenta y nueve cartas, unas doce van dirigidas a Beatriz de la Concepción, su compañera desde Salamanca en todo el

<sup>4</sup> Un caso que demanda un estudio aparte, y que desde la perspectiva de la historia cultural ha sido realizado por Mujica (2020, 25-136) y Pérez González (2015, 139-163), constituye la correspondencia de la tercera, y cronológicamente primera, fundadora del carmelito teresiano fuera de España, María de San José (Salazar, 1548-1603). Su fundación de San Alberto en Lisboa (19.1.1585), por entonces dentro del dominio de los Habsburgos españoles, inicia la misión fundacional de las y los descalzos y se interrumpe prematuramente por los conflictos político-institucionales dentro de la orden. Para este tema particular cf. Pablo Maroto (2004, 213-250 y 2020); Moriones (2021); Ros (2016); Sánchez Sánchez (2019, 50-61) y Jáuregui Cruz (2025, 174-178). También en preparación Lewandowska y Rosillo-Luque, “María de San José y las Carmelitas Descalzas de la Encarnación en Cuerva”.

itinerario francés y flamenco y promotora de su proceso de beatificación.<sup>5</sup> Otras destinatarias destacables son Juana del Espíritu Santo, hermana biológica de Beatriz, presente en Bruselas hacia 1608, quien regresa a Salamanca en 1612 y, con corpus puntual pero pertinente desde el punto de vista de la construcción y negociación de la memoria colectiva; María de San Ángel (o San Ángelo) (Lobera), su prima profesa en Salamanca desde 1575; y María de la Encarnación, dama de la emperatriz María de Austria y posteriormente priora en Consuegra (Toledo) (Pérez González 2023, 613).

Las relaciones epistolares de las fundadoras carmelitas descalzas y sus hermanas monjas se desplegaron en cartas formales, de organización y economía, obligadas y oficiales, pero también en cartas de intimidad, consuelo, amistad y afecto. Entre ambos niveles no siempre existe una frontera definida y son bastantes las cartas donde los espacios discursivos de *intus* y *foris* son mutuamente permeables creando una forma de registro semioficial. Para atender al sentido sociocultural y simbólico-discursivo de la comunidad epistolar de las monjas carmelitas posteresianas se debe recordar también que en la sociedad áurea la misiva operó como un sostén primario de la red social. Los manuales de moda, como los de Antonio de Torquemada (*Manual de escribientes*, ca. 1552), Jerónimo Paulo de Manzanares (*Estilo y formulario de cartas familiares*, 1600) o Gaspar de Texeda (*Cosa nueva. Estilo de escribir cartas mensajeras*, 1547), determinaban los patrones de escritura epistolar según su modalidad y objetivo ajustándose siempre a la regla de *decorum*. Asimismo, a medida que las mujeres se convierten cada vez más en activas participantes de la comunidad letrada, aparecen los modelos orientados explícitamente al público femenino como el de Gabriel Pérez del Barrio *Dirección de secretarios de señores, y las materias, cuydados, y obligaciones que les tocan* (1613). Como señala Antonio Castillo Gómez (2026 [en prensa], 10) este

incluyó en su manual para secretarios de señores un «formulario de algunas cartas familiares de señoras a su reina y a las infantas y a señoras sus amigas» compuesto por una treintena de propuestas: felicitación por nacimiento, petición de favores y mercedes, solicitud de negocios y recomendación de personas, solicitud de amistad, quejas por no recibir cartas de las amigas, avisos de muerte y nacimiento, cartas de pésame, conciertos de matrimonio o envío de presentes.

Al mismo tiempo, aunque permeables hacia estos modelos seculares y susceptibles a sus normas, las cartas de las religiosas respondían por lo general a la dimensión pragmática, relacionada con la necesidad de mantener las amplias y diversas redes de tipo espiritual, familiar, clientelar, cultural y político que ubicaban y sostenían la comunidad religiosa como un agente vital de la sociedad áurea. Esta dimensión utilitaria no excluía, sin embargo, la posibilidad de cierto sincretismo o hibridación formal de las misivas llevando a que, como anotaron ya Nieves Baranda Leturio y M<sup>a</sup> Carmen Marín Pina (2014, 12, el énfasis original) “en el espacio autobiográfico [las cartas de monjas] se deslizan hacia las cuentas de conciencia o la narrativa del yo; desde la noticia llegan a contenidos *parahistóricos*, como el relato de fundación, el menologio, la hagiografía, se emplean como medio de transmisión poética o hacen las veces de paratextos”. De acuerdo con Victoria Cohen Imach (2004, 39), quien estudió los epistolarios de los conventos de monjas del siglo XIX de Córdoba, Potosí y Buenos Aires, y cuyo trabajo nos permite confirmar el carácter de *long durée* del fenómeno estudiado, “la carta [de la monja], en particular la personal o familiar, se muestra capaz de suavizar y al mismo tiempo preservar los rigores de la vida conventual: el relativo aislamiento respecto de la ciudad circundante, el encierro, la soledad. Al escribir, la monja simultáneamente niega y afirma la clausura, vive y muere ‘al mundo’, se ofrece y se repliega.” En este sentido, la correspondencia de las primeras descalzas misioneras y fundadoras escrita para las madres y hermanas que comparten la misma “ontología” de espacio, en tanto monjas de clausura vivida en comunidad pero siempre susceptible al orden

<sup>5</sup> Cumplido con éxito el 29 de septiembre de 2024.

de movilidad fundacional, puede entenderse como una vía eficaz para superar las barreras de acceso al ámbito público en lo institucional —como herramienta de negociación e influencia— y en lo privado —superando el encerramiento simbólico y físico. Igualmente, es un medio para atestiguar y fortalecer la continuidad entre las casas extranjeras y las de origen, cohesionando un sentido de comunidad espiritual en términos de continuidad del modo de vida teresiano en los años de la más abrupta negociación de su significado, que llegaron después de la anhelada separación de la provincia de los descalzos (*Pia Consideratione* 1581), la muerte de Teresa de Jesús (1582) y la expansión europea de la reforma descalza con la primera fundación portuguesa en 1585. Como tal el corpus de cartas aquí seleccionado ofrece una ventana de tipo microhistórico hacia el emergente sentido de la privacidad que, como recuerdan Bastian Felter Vaucanson y Michaël Green (2025, 12, el énfasis es mío) “in the early modern world is a multifaceted and contextual phenomenon that emerges in spatial zones such as *the soul* or the self, *the body*, the chamber or the studio, the home or the household, *the community*, and the state or society. In a twofold sense, *‘the private letter’* therefore designates an object in permanent flux, a ‘squid-like thing’ of ‘infinite variety’”.

En términos generales, las cartas de estas carmelitas a sus hermanas monjas destacan por su tono familiar, de conversación, repleto de expresiones coloquiales y populares, uso de símiles y expresiones de sentimientos con espontaneidad. Como en el caso de Teresa de Jesús, frecuentemente ignoran la división clásica de *salutatio*, *exordium*, *narratio* y *conclusio*, afinando sus propios códigos de *decorum* de acuerdo con propósitos inmediatos de la carta y más generales de la correspondencia de las descalzas como herramienta de la reforma (cf. Mujica 2020, 17). De acuerdo con Elena Giménez Alvira (2014, 262), quien estudió los epistolarios carmelitanos de San José en Zaragoza, escritos por mujeres y para mujeres, son un diálogo abierto entre personas que comparten la misma condición vital y simbólica. Como tales, en términos de la teoría del lenguaje de Mijaíl Bajtín, pueden verse como una amalgama de lazos, relaciones e interacciones producidos por distintas voces que se nutren de la misma “visión del mundo”. En este caso el eje y modelo a imitar era obvio: las cartas de Teresa de Jesús y sus copias, que circulaban por los conventos de la orden y a las que se podría asignar nos solamente una influencia espiritual sino también afectiva y retórica indiscutibles (Torres 1995, 26). Al mismo tiempo, en la praxis lectora de la cultura conventual las cartas a menudo eran leídas por toda la comunidad como testigos de hechos y personas ausentes. Igualmente circulaban como una materialidad suplente de voces, abrazos y convivencia con las hermanas monjas de las casas madres otra vez complejizando la dinámica de lo privado y lo público. Como nos recuerda Barbara Mujica (2020, 18) “the letters of women religious were routinely passed around among family members, read aloud in the convent refectory, or shared with male associates. [...] they were essential to sustain what the early Jesuits called the ‘union of hearts’ when members had to travel.”

## II. Materialidades suplentes

Dicha “unión de corazones” se establece y materializa en numerosas misivas de Ana de San Bartolomé y las de Ana de Jesús, que abundan en detalles “triviales” desde el punto de vista histórico, pero que nos interpelan como actos de comunicación a través del afecto y la materialidad. Siguiendo la propuesta de Jo Labanyi se puede observar la mediación cultural de emociones y su relación con las materialidades para conectarlas con los procesos de la construcción y negociación de una comunidad. En este sentido, resulta clave ver “not what emotions *are* but what they *do* [...] viewing feelings, not as properties of the self, but as produced through the interaction between self and world.” —o sea, entender su sentido relacional y agencial. Igualmente, “the aim would be to get beyond thinking about our relationship to things in terms of a subject/object divide [...] to study what things themselves

do —what we might call ‘doing things-that-do things’ (Labanyi 2010, 223-224, el énfasis original).

Miremos ejemplos concretos. En la primera etapa epistolar entre 1581 y 1595, durante la rápida expansión de las descalzas por el territorio español y portugués, Ana de San Bartolomé—siendo la primera hermana lega aceptada en el Carmelo reformado, después secretaria íntima y enfermera de la propia Teresa de Jesús— pasó a ser la hermana de confianza de la priora María de San Jerónimo (Dávila) en Ávila y Madrid y su asistente en la fundación en Ocaña. Este afianzamiento de su posición dentro de la orden se desarrolló a la par de la intensificación de su vida espiritual repleta por entonces de experiencias místicas, visiones y milagros. Las frecuentes intercesiones post mortem de Teresa de Jesús que experimenta, la predicación de la destrucción de la Armada española, las oraciones ante la sequía que termina con las esperadas lluvias quedan narradas con plasticidad y detalle en sus dos versiones de la autobiografía espiritual, pero se callan por completo en la correspondencia del periodo (Lewandowska 2019, 264-270). En las cartas lo milagroso y lo taumatúrgico queda reemplazado por lo afectuoso y lo cotidiano, transformando el personaje de Ana-la santa, cuidadosamente autofigurada (*self-fashioned*) en sus testimonios autobiográficos, en una Ana-hermana y madre que se presenta como el sostén más mundano de la comunidad en sus desafíos del día a día. En este sentido es bien ilustrativa una larga epístola que la monja escribe desde Ocaña a Ana de los Ángeles, priora por entonces en su casa de origen en Ávila, entre diciembre de 1595 y febrero del 1596. La futura Beata, inmersa en infinitas obligaciones de gestión cotidiana y ayuda administrativa a la priora en la casa de Ocaña, fundada unos meses antes, deja un testimonio de atenta amistad que con paciencia atiende los problemas de cuerpo y de ánimo de su hermana monja. En esta misiva el componente informativo resulta limitado a una sola frase de consejo respecto al conflicto de Ana de los Ángeles con su confesor: “En lo que toca al confesor, trate claro como solía y descanse sin tener respeto a nada”, mientras que el resto de la extensa carta está tejido por referencias a los sentimientos que expresa la remitente pero que igualmente intuye que son correspondidos por su destinataria: la añoranza por la cercanía y el contacto directo; el anhelo de ayudar a pesar de la distancia; el deseo de mantener el lazo de sororidad: “Dios la perdone, que me había hecho desear su carta, que, aunque yo no me hallaba ausente en mi memoria, y aún más a ratos, de V.D.[usted], con todo, deseaba ver su letra”; “Y de veras no tiene que pensar la olvido, que es imaginación, que tan presente la traigo como si tuviese conmigo, y no me pesa sino de no poder hacer algo para su necesidad presente” (Urkiza 1998, 802-803). Cuando responde a las noticias sobre los problemas de salud de Ana de los Ángeles, la carta se transforma en un gesto de atenta escucha, cuya materialidad se convierte en el único cuidado posible de compartir en la distancia: “A mí me pesa en el alma ande tan falta de ella [la salud] y en tal mal tiempo, que no ayudará nada las frialdades del invierno. Hermana mía, paciencia, que tanto la he yo menester, sabiendo sus necesidades y poca salud y estar ausente, como V.D. [usted], que cuando a quien se quiere bien se les puede servir de algo o siquiera consolar y emplearse en su servicio, no se siente tanto”. Y añade con un tono más ligero: “Tenga buen ánimo, no la acobarden musarañas, que todas las cosas que se atraviesan delante del sol de verdad lo son.” Después de despedirse de su “carísima hermana” en el *post scriptum* la autora de la misiva amplía este puente emotivo “a todas y cada una de por sí” de las madres y hermanas “desde la madre Supriora y las ancianas, sin dejar ninguna”, como dice, y cierra con un acento humorístico siempre bueno para aliviar dolores y estrechar relaciones: “yo quisiera poderlas enviar algo de enfermas, mas no es tierra de esos tratos sino de ajos y cebollas” (Urkiza 1998, 802-803).

Efectivamente, sabemos que muy a menudo las cartas iban acompañadas de todo tipo de bienes en forma de encargos, peticiones y recados. La mercancía monjil de las primeras carmelitas entre España y las casas francesas y flamencas es en este sentido sintomática en

dejarnos huellas de objetos muchas veces efímeros, pero característicos para esta etapa de la adaptación y transferencia cultural a escala cada vez más global. De entre la variedad de materialidades posibles de desgranar en esta correspondencia, como reliquias, cuadros, estampas y libros de santa Teresa y san Juan de la Cruz, poesías de Luis de León, tocas de carmelitas “típicas de España”, de tela más ligera que en el norte de Europa, papeles de colores para hacer flores artificiales, o recetas para hacer pastillas aromáticas, es también la misma materialidad de la carta que debe de tenerse en cuenta en el análisis de esta “circulación emotiva de bienes”.

En las cartas de Ana de Jesús a Beatriz de la Concepción este aspecto resulta destacable.<sup>6</sup> Así, por ejemplo, en las misivas del 14 y 16 de enero de 1608, enviadas desde la fundación de Mons a la casa de Bruselas, encontramos toda una letanía de petición de bienes mayores y menores, necesarios para la subsistencia material y espiritual diaria, que ilustran las condiciones sociopolíticas de los recién fundados núcleos de la reforma, como mantas, cintas o un misal “nuevo pequeño para diáconos, que lo han de tener en las manos y no quieren el nuestro viejo, porque no es reformado” (Torres 1995, 66). También, se piden numerosos objetos de lujo, igualmente indispensables en los procesos de construir y sustentar las alianzas estratégicas con la red social de la aristocracia flamenca: “Envíeme vuestra reverencia, que su hermana se los dará, cuatro o seis pares de guantes para amas y criadas, que son primas de Madama de Leyva y de grande prudencia y virtud. Y para Madama de Resin<sup>7</sup> hágame vuestra reverencia un relicario como el suyo, con nuestra Señora y nuestra Santa Madre [Teresa], que es mucho lo que la debo.”<sup>8</sup> (Fortes y Palmero 1996, 209); o “Envíeme con el ama algún regalo muy bueno de cosas de azúcar para Madama y de la caja de mi arquilla dos vidrios de polvo para doña Claudia<sup>9</sup>, que es mucho lo que les debo.” (Torres 1995, 64). Sin embargo, detrás de nombrar las necesidades materiales de todo tipo, que avalan el grado de confianza que sor Ana tenía con su destinataria, subyace una “dependencia afectiva”, como la llaman Fortes y Palmero (1996, 53), de este vínculo particular que se ha creado entre las dos hermanas y que, frente a su separación física, encuentra en la misiva una única “materialidad suplente”: “No sé acavar con mi madre. Mire que la encargo aga su capítulo y no consienta se falte lo que es orden ni deje ablar. Los días de fiesta será para mi verme con Vuestra Reverencia.<sup>10</sup> Conmigo traygo sus cartas. Si pudiese, cada la escribiera [falta una línea, ilegible]” (Torres 1995, 63, nota de la editora).

De hecho, que la carta no fuese solamente un vehículo de amistad, sino un artefacto de afectividad en sí misma fue deseo de la misma Teresa de Jesús, según lo presenta Ana de San Bartolomé en otra misiva escrita desde su última fundación en Amberes (f. 1612). Allí, dirigiéndose a Catalina Bautista, priora en Medina del Campo, la Beata se sirve de la figura discursiva de la Santa Fundadora para explicar la necesidad de mantener la densa red epistolográfica en tanto un sostén afectivo-espiritual de las comunidades descalzas nuevas,

<sup>6</sup> Pérez González (2020, 503-524) ha analizado detalladamente las funciones discursivas de la vinculación afectiva presente en la correspondencia entre Ana de Jesús y Beatriz de la Concepción. Por su parte, Atienza (2017, 65-96), destacó el carácter afectivo a la vez que estratégico del primer relato hagiográfico de sor Ana trabado por sor Beatriz que se nutrió también de las experiencias compartidas por las cartas durante los periodos de su separación francesa y flamenca. Cito por las dos ediciones: Torres (1995), quien no moderniza la grafía, y Fortes y Palmero (1996) y destaco las variantes cuando cambian significativamente el sentido de la frase.

<sup>7</sup> La baronesa Baudry de Roisin, promotora de las fundaciones descalzas en Bélgica.

<sup>8</sup> Torres transcribe (1995, 66): “Envíeme Vuestra Reverencia, que su hermana se los dará, quatro o seis pares de guantes para amas y criadas, que son primas de madama de Resin . Agame Vuestra Reverencia un relicario como el suyo con nuestra Santa y nuestra Santa Madre, que es mucho lo que le devo.” que, en este contexto, parece erróneo.

<sup>9</sup> Doña Isabel de Luna y Cárcamo, hermana de sor Luisa de San Juan Bautista, carmelita de Bruselas.

<sup>10</sup> Fortes y Palmero transcriben este fragmento diferentemente: “Mire que la encargo haga su capítulo y no consienta se falte de lo que es Orden, ni deje hablar los días de fiesta. Grande será para mi verme con vuestra reverencia. Conmigo traigo sus cartas, si pudiera cada hora la escribiera.” (1996, 206).

cada vez más numerosas pero también más dispersas: “[...] esto dijo una vez nuestra Santa diciéndola una madre Priora para qué escribía tanto a las monjas, que se cansaba, dijo: ‘Porque deseo que vosotras lo hagáis y os comunicuéis las unas con las otras para que *no se enfríe la caridad*’. Así, mi Madre, que, aunque yo no lo merezca por mí, por amor de Dios lo hacen cuando me escriben, que se compadecen de mi soledad [...] cuando sé de la tierra y me escriben y no me escriben, bien me hallo con *amor de carne...*” (Urkiza 1998, 1586-87, el énfasis es mío). Aquí vemos cómo la carta es a la vez un medio emotivo y una materialidad afectiva, que no solo transmite las emociones y sentimientos del remitente, sino que suscita una respuesta corporal concreta en su destinataria convirtiéndose en un objeto actante (“doing things-that-do things” según ya citada Labanyi 2010, 224). Escrita en noviembre de 1625 y apenas unos meses antes de su muerte, atestigua los años de “bonanza” que sor Ana vivió en Flandes después de la “noche oscura” de la experiencia francesa, agitada por el largo conflicto con Pedro de Bérulle y la comunidad parisina (Ana de San Bartolomé 1969, 137-163). Es allí, en las tierras flamencas de incesantes conflictos católico-protestantes agravados después del cese de la Tregua de los Doce Años y el estallido de la guerra en Bohemia (1618), donde sor Ana ejerce una importante influencia sobre la aristocracia hispano-flamenca, incluyendo la misma infanta Isabel Clara Eugenia y numerosos generales de los Tercios de Flandes hasta llegar a ser nombrada “Libertadora de Amberes” tras haber presagiado, en 1622 y 1624, los asedios a la ciudad que salvaron a tiempo a los ciudadanos. Así, la carta no solamente reitera tópicos clave de su correspondencia, como lo fueron la salud de sus destinatarias y las agrídulces bromas sobre los largos inviernos de los países del norte, sino que entre renglones de añoranzas y consuelos cristaliza y mediatiza el sentido de una comunidad epistolar que, según la anciana priora, atañe tanto a lo terrenal como a lo eterno: “que me consuelo saber si viven o mueren, y que cuando yo me muera se acuerden de mí, que lo habré menester. Y así se lo pido a V.R. [Vuestra Reverencia] y a todas mis Madres que fueren en esa santa casa, que me saquen del purgatorio, que yo lo hago por las que me escriben de allá [...]” (Urkiza 1998, 1586-87).

Este sentido escatológico de la unión de corazones que se ejerce y perpetúa por la correspondencia es posible discernirlo también en algunas cartas de Isabel de los Ángeles. Esta monja pasó los primeros quince años de su vida en religión junto a su hermana biológica, Beatriz de la Encarnación, en la casa de Salamanca, hasta ser nombrada en 1604 para acompañar a las dos Anas a París. Desde su primera fundación en Amiens en 1606 se convierte en la fundadora del carmelito flamenco más prolífica con cinco casas establecidas en doce años. En una de las dos cartas conservadas dirigidas a su hermana Beatriz, enviada desde su última fundación en Limoges, a 3 de julio de 1620 dice: “Mas Dios quiere que estemos bien distantes de querpos, mas bien juntas en espíritu, y lo estaremos asta que Dios nos junte por su ynfinita misericordia, donde por una eternidad nos gocemos” (Serouet 1963, 38). En este sentido la carta no solamente intermedia en el intercambio de bienes espirituales, con las promesas de rezos y plegarias por los vivos y difuntos, que eran los encargos más comunes y que las fronteras no podían controlar, sino que se transforma en una materialidad con poder afectivo y espiritual y agencia propia, según la idea latouriana (Latour 2008), como en el caso de la carta citada, que —si pudo haber llegado a la hermana de Isabel a tiempo— actuó como un puente espiritual a esta eternidad compartida.

### III. Privacidad, (auto)figuración y memoria afectiva

De acuerdo con Michel Foucault (1990, 48-50), la escritura epistolar, siempre destinada al otro, desvela y construye al mismo tiempo una “escritura de sí”. Por ello, escribir la carta es a la vez mostrarse y autofigurarse, nombrarse a sí mismo frente al otro y bajo su código de expectativas. En este sentido, el género epistolar es un género dialógico—dice Violi (1987, 90)—, que se vuelve un simulacro mediante la textualización de marcas de

enunciación y recepción constituyendo un marco discursivo. En la correspondencia aquí seleccionada de Ana de San Bartolomé y la de Ana de Jesús este marco discursivo opera sobre la función doble de lo íntimo, “punto ciego y lugar de paso, espacio para transgredir la oposición entre público y privado, [que] se impone en los abordajes de una fenomenología de la interioridad” (Folquer 2017, 142; cf. Catelli 2007, 10).

La carta porta consigo a la vez que suscita una (auto)figuración afectiva, como en el caso destacado de la correspondencia entre Ana de Jesús y Beatriz de la Concepción: “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”, y hasta permite desafiar los códigos formales del arte epistolar, convirtiendo una modalidad comunicativa externa en materialidad consuetudinaria e íntima: “Y ansí busco que la escribir, y comienço sin cortesía, por no tener más papel” (Torres 1995, 65). Igualmente, necesita ser respondida — “Compadézcase de mí, ágalo por eso y escrivame, que no puedo sufrir por tanto silencio. Yo e escrito cada día” (Torres 1995, 80) — para mantener el carácter dialógico de este intercambio de sentimientos inscritos en la materialidad relacional y actante de *cada una* de las misivas: “Por qué me envía cerradas mis cartas? Ya la he suplicado las vea todas.” (Fortes y Palmero 1996, 200).<sup>11</sup>

Así también debemos tener en cuenta que la emotividad expresada en las cartas, de acuerdo con el modelo regulado de la escritura epistolar de la época antes mencionado, era también formal y teñida de una carga retórica que permea la carta privada igual que la oficial. En este sentido, la apelación a las emociones del receptor mediante *animos imperelle* funcionaba además como una estrategia para interpelar, conmover, seducir o volver dócil al lector inmediato del escrito en función de la situación comunicativa concreta y respondía al proceso de *self-fashioning* dentro de una situación interlocutiva particular. Así deben de entenderse las expresiones de alegría y alivio de Ana de San Bartolomé por la carta recibida de Ana de Jesús desde Bruselas en primavera de 1619 (12 de abril), si recordamos los numerosos y enardecidos conflictos que malquistaron a las dos “herederas de Teresa” desde la centralización del gobierno de la orden surgida a partir del 1588 y la “controversia de la Consulta”: “Harto me ha consolado ver la firma de mi buena Madre. Dios se lo pague mil veces el contento que recibió mi alma con su carta” (Urkiza 1998, 1167-68). Esta misiva resulta especialmente interesante al ser la única conservada de toda la correspondencia entre las dos fundadoras, que no obstante debió de ser copiosa, pero que pudo haberse destruido por prudencia, dado su contenido comprometido y recordando la orden de quemar las misivas que sor Ana de Jesús recibió de santa Teresa, precisamente por el peso e implicaciones político-religiosas de estos escritos: “Y por haberme tratado de muchas cosas en las cartas que me había escrito, viendo una vez algo revuelta la Religión y con contienda de prelados, porque aún no los teníamos de nuestros Descalzos como ahora, me envió mandar la Madre quemase todas sus cartas. Yo lo hice; y sin echarlo de ver, entre otros papeles se me quedó una de su letra” (Fortes y Palmero 1996, 128). Asimismo, como señaló Julián Urkiza, la misiva de 1619 puede ser leída como la prueba de un intento de reconciliación entre las dos religiosas unos dos años antes de la muerte de Ana de Jesús. En este escrito Ana de San Bartolomé reconoce el profundo sufrimiento de su hermana por la intensificación de las enfermedades y padecimientos que la tuvieron postrada en cama, atónita y con parálisis. Al mismo tiempo, recurriendo al modelo de la santa doliente que exaltaba las manifestaciones de mortificación, intenta convencer a la Madre Ana de que las dolencias son señales de su excepcionalidad:

<sup>11</sup> Torres transcribe esta línea diferentemente: “Mire si me a pegado su plaga, porq(ue) me enbian çeradas mis cartas, yo las e suplicado las ven todas.” (Torres 1995, 81). Sin embargo, la lectura del manuscrito de la carta no deja lugar a dudas de que la versión de Fortes y Palmero es la fiel al original y por tanto confirma la tesis que he propuesto. En este lugar quiero agradecer a María José Pérez por su ayuda en conseguir el original de la carta y por su opinión experta al respecto.

“Mucho siento los grandes trabajos que Dios le ha dado. Bien parece V.R. [Vuestra Reverencia] su querida, pues que así la regala con los tesoros de su santa cruz, que en eso la señala por más amiga que a otras personas.” (Urkiza 1998, 1168). Por otra carta, escrita por Ana de Jesús a Juana de Espíritu Santo unos tres años antes (4 de septiembre de 1616), sabemos que para la fundadora de Bruselas su enfermedad era la realidad más cruda que le tocó vivir. En esta misiva Ana de Jesús describe su dolor físico con un inusual realismo y poca resignación, que no encuentra explicación ni consuelo en lo divino: “cuando [el dolor] aprieta, cierto que me hacen gritar; y véome toda descoyuntada, tan impedida, que no me puedo servir ni ayudar de ninguno de mis miembros [...] ¡Mire en qué estado está su pobre madre, que para echarla la bendición no puedo menear la mano!” (Fortes y Palmero 1996, 263) y lo repite en otra misiva a la misma destinataria seis meses más tarde (22 de marzo 1617) con estas palabras: “desde la cabeza hasta los pies estoy aprisionada de manera que no me puedo ayudar de ninguno de mis miembros; y tan fatigada, que muchas veces se me quita el habla; [...]. Harto padecen las que me ayudan y peso más que un cuerpo muerto” (Fortes y Palmero 1996, 268-269). En tales circunstancias, aunque no conozcamos el texto de la misiva más allá de lo que puede indicar la respuesta a esta, el hecho de que Ana de Jesús compartiera con Ana de San Bartolomé el espacio de privacidad de sus dolencias (“that emerges in spatial zones such as *the soul* or the self, *the body* [...] *the community*” recordando la cita de Vaucanson y Green 2025, 12), quizá también descritas fuera del modelo de la resignación cristiana, junto con haber firmado la carta por su propia mano a pesar de su estado de salud puede ser leído como indicio de querer quebrantar el cerco de la formalidad impuesta para un testimonio escrito para apaciguar el conflicto con su hermana en religión. En tal situación comunicativa la carta no solamente mediaría sino que sustituiría lo que pudiera ser su último abrazo sororal. Por otro lado, que San Bartolomé le respondiera con esta “lección espiritual”, tan medida y retórica, puede leerse como una manera de aceptar “la tregua”, convirtiendo la carta en un mensajero más fiel y portador de la memoria afectiva de la orden.

### Observaciones finales

Lejos de poder presentar unas conclusiones definitivas, de estos ejemplos selectos de la correspondencia de las “hijas predilectas” de Teresa de Jesús, Ana de San Bartolomé y Ana de Jesús, se puede deducir una serie de núcleos temáticos para profundizar en las siguientes etapas de estudio de la red epistolar de las descalzas post-Teresianas que, después de la muerte de su líder, se desperdigaron por Francia y los Países Bajos meridionales teniendo a las cartas como recursos más inmediatos y masivos para vincularse y fortalecerse como comunidad factual, espiritual y afectiva en los territorios inestables de conflictos confesionales y políticos. Entre ellos me interesaría vincular la dimensión afectivo-espiritual de las cartas, analizada en este estudio, con sus usos políticos más urgentes presentes en las misivas y relacionados con la expansión contrarreformista de la monarquía católica hispana y el protagonismo del clero femenino en ella. Igualmente, aunque este aspecto se ha podido señalar con ejemplos selectos en el presente estudio, quiero ir profundizando en las referencias al poder de la materialidad de las cartas, donde se puede indagar por la relación de la tangibilidad de las misivas, los afectos y la construcción de la santidad y la ejemplaridad femeninas. Finalmente, resulta igualmente interesante ahondar en el poder social, simbólico y discursivo de las misivas en términos literarios y metaliterarios: con especial atención a las cartas que hablan de otras cartas, de la praxis escritora, de la circulación, las pérdidas, los mediadores, los pseudónimos (baste recordar el de “Martín Martínez” de Ana de Jesús cf carta a Fray Diego de Guevara del 15 de marzo de 1610), que induce pensar en las condiciones de la escritura y las censuras de estos conjuntos epistolarios.

Entre los hilos de investigación que parecen más prometedores para una relectura crítica desde la perspectiva teórica que he podido establecer en el presente artículo, quiero

destacar los seis siguientes como punto de partida a mis próximos estudios, así como una invitación a la relectura crítica desde otros enfoques de investigación:

1. El valor de la correspondencia de las carmelitas descalzas como forma de comunicación cotidiana e instrumento ejemplar para llevar a cabo la actividad apostólico-reformadora;
2. Las cartas como herramientas para reforzar los lazos y solidaridad de las comunidades y la importancia que la figura textual de santa Teresa —en tanto que líder espiritual y modelo de escritora— jugó en este proceso (cf la carta citada de Ana de San Bartolomé a Catalina Bautista escrita desde Amberes a finales del 1625, donde la Beata se sirve de la figura de Teresa de Jesús para explicar la necesidad de mantener la densa red epistolográfica en tanto sostén afectivo-espiritual de las nuevas comunidades).
3. Esta urdimbre afectivo-espiritual permite preguntar también por los usos comunitarios de estas misivas como el modelo de lectura comunitaria en clave sermónística o, al contrario, íntimamente consolatoria o recreativa;
4. Igualmente interesante resulta la apertura que esta aproximación crítica abre hacia un análisis del poder social, simbólico y discursivo de las misivas. Aquí quiero prestar especial atención a las cartas que hablan de otras cartas, de la praxis escritora, de la circulación, las pérdidas, los usos de los seudónimos de los remitentes y destinatarios, que ofrecerá un cuadro más completo sobre las circunstancias sociopolíticas, religiosas y culturales de esta escritura. En esta línea es también importante identificar los “vacíos” generados, entre otros, por las quemaduras voluntarias de las cartas, sea por las propias autoras sea por agentes externos, que frecuentemente, como es lógico suponer, atañían las cartas más comprometidas que reflejaban los asuntos más espinosos en el despliegue de la reforma;
5. Esta línea de indagación hace pensar también en las referencias al poder de la materialidad de las cartas, o sea, la bien estudiada pero igualmente interesante relación de la materialidad de las misivas con la santidad (aquí es preciso identificar los casos que hablen de la fragmentación, la circulación a modo de reliquias o la capacidad de las cartas y sus fragmentos de obrar milagros); así como su uso cotidiano y pedagógico como, por ejemplo, los manuales para novicias que establecen modelos de la caligrafía;
6. Finalmente, hay un despliegue de aspectos que nos llevan a pensar en las categorías de la santidad y ejemplaridad femeninas: las cartas como herramientas afectivo-aglutinadoras para las comunidades; el uso comunitario de las cartas; y el poder de las misivas y su capital simbólico. En este sentido me interesará analizar también las menciones a la santidad propia y la de otros agentes involucrados en las redes epistolares, los modelos de santidad, sus usos sociales y políticos, así como la relación entre la santidad, el género y la autoridad.

Las cartas de Ana de San Bartolomé y Ana de Jesús, vistas como puentes emotivo-espirituales y materialidades dialogantes, nos pueden decir mucho sobre las aspiraciones y tensiones de las que fueron los “cuerpos vinculantes” de las nuevas comunidades en momento

de máximo despliegue fundacional de las descalzas. La lectura desde la microhistoria, los estudios de las emociones y el análisis de los procesos de la construcción de las comunidades toca nudos que complejizan el cuadro de su expansión por la Centro y Norte de Europa cuando se creaban lazos y solidaridades igualmente que rivalidades y tensiones de estas monjas en viaje y comunidades en construcción.

## Obras citadas

- Ana de San Bartolomé, *Autobiografía*. Fortunato Antolín ed. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 1969.
- Agamben, Giorgio. *The Coming Community*. Minnesota: University of Minneapolis Press, 1997.
- Amelang, James. "Conversion and Crossing Frontiers: The Lives of the Spanish Monks." En James R. Farr and Guido Ruggiero eds. *Historicizing Life-Writing and Egodocuments in Early Modern Europe*. Palgarve Macmillan, 2022. 89- 106.
- Castillo Gómez, Antonio. "«Sabe leer y escribir un poco». Alfabetismo y escritura cotidiana femenina en la España altomoderna." En Carmen M<sup>a</sup> Alonso Riva y Marco Pérez Ruiz eds. *Patrimonio Histórico Escrito: experiencias y retos*. Santander: Universidad de Cantabria, 2026. [en prensa].
- Atienza López, Ángela. "La intervención femenina sobre la escritura masculina: Beatriz de la Concepción y la memoria de Ana de Jesús." *Dimensioni e problemi della ricerca storica*, 2 (2017): 65-96.
- . "Movilización y activismo desde los claustros postridentinos. La participación de las monjas en la proyección de la Contrarreforma." *Historia Social*, 91:105-130.
- . "Isabel Clara Eugenia, la corte de Bruselas y el mundo religioso femenino." En María Leticia Sánchez Hernández ed. *Mujeres en la Corte de los Austrias: una red social, cultural, religiosa y política*. Madrid: Ediciones Polifemo, 2019. 275-313.
- Baranda Leturio, Nieves y M.<sup>a</sup> Carmen Marín Pina. "El universo de la escritura conventual femenina: deslindes y perspectivas." En Nieves Baranda Leturio y M.<sup>a</sup> Carmen Marín Pina eds. *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2014. 11-45.
- Chroniques de l'ordre des Carmélites de la réforme de Sainte-Thérèse depuis leur introduction en France*, Troyes: Imprimerie d'Anner-André, vol. III, 1856.
- Cohen Imach, Victoria. "Escribir desde el claustro. Cartas personales de monjas." *Revista Telar* 1(2004): 28-37.
- Colombi, Beatriz. "Afectos, figuración y narración en la escritura conventual. La Relación autobiográfica de Úrsula Suárez." *Studia Aurea* (2022) 16: 77-96.
- Cruz Medina, Vanessa de. "Correspondencia femenina en la Edad Moderna: cartas y regalos (siglos XVI y XVII)." En Esther Alegre Carvajal ed. *El mundo cultural y artístico de las mujeres en la Edad Moderna (siglo XVI)*. Madrid: UNED, 2021. 271-294.
- Esposito, Roberto. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- Folquer, Cynthia. "Cuidar, exhortar y abrir el corazón: el epistolario de Elmina Paz de Gallo, Tucumán, Argentina (segunda mitad del siglo XIX)." *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad* 150, primavera 2017: 127-158.
- Fortes, Antonio y Restituto Palmero eds. *Ana de Jesús. Carmelita descalza. Escritos y documentos*. Burgos: Editorial Monte Carmelo, 1996.
- Foucault, Michel. *Tecnologías del yo*. Buenos Aires: Paidós, 1990.
- Pérez del Barrio, Gabriel. *Dirección de secretarios de señores, y las materias, cuidados, y obligaciones que les tocan...* Madrid: Alonso Martín de Balboa, 1613. 160v-171r.
- Giménez Alvira. "Cartas al dictado. El epistolario de la madre Isabel de Santo Domingo (Convento de San José de carmelitas descalzas de Zaragoza)." En Nieves Baranda Leturio y M.<sup>a</sup> Carmen Marín Pina eds. *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert. 255-271.

- Greenblat, Stephen. *Renaissance Self-fashioning. From More to Shakespeare*, Chicago y Londres. Chicago: The University of Chicago Press, 1980.
- Isabel de los Ángeles. *Cartas de la M. Isabel de los Ángeles, O.C.D. (1565-1644)*. Pierre Serouet de la Croix ed. Burgos: Tipografía “El Monte Carmelo”, 1963.
- Jáuregui Cruz, María Mercedes. *Ana de Jesús, María de San José y Ana de San Bartolomé: el conflicto por la herencia de santa Teresa de Jesús*. Madrid: Guillermo Escolar, 2025.
- Labanyi, Jo. “Doing Things: Emotion, Affect, and Materiality.” *Journal of Spanish Cultural Studies*, 11(3–4) (2010): 223–233.
- Latour, Bruno. *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial, 2008.
- Lewandowska, Julia. *Escritoras monjas. Autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglos de Oro*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2019.
- . “*Communitas* y *auctoritas*: repensar la comunidad religiosa femenina de la alta modernidad. Caso de Ana Francisca Abarca de Bolea (O. Cist., 1602-ca. 1686) y las cistercienses de Casbas.” *Studia Aurea*, 16 (2022): 15–34.
- . “‘Cell of One’s Own’: The Notion of Female Enclosure in the Teresian Reform Spain.” En: *Within Walls: The Experience of Enclosure in Medieval and Early Modern Christian Female Spiritualities*, Julia Lewandowska and Araceli Rosillo (eds.). Turnhout: Brepols, 2025. 241-264.
- Malafouris, Lambros. “At the Potter’s wheel: an argument for material agency.” En Carl Knappet, y Lambros Malafouris eds. *Material Agency. Towards a non-anthropocentric approach*. Londres: Springer, 2008.
- Manero Sorolla, María del Pilar. “Ana de Jesús y las biografías del Carmen Descalzo.” En Florencio Sevilla y Carlos Alvar coord. *Actas del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* vol.4, Madrid: Castalia, 2000. 145-153.
- . “Cartas de Ana de San Bartolomé a Monseñor Pierre de Bérulle.” *Criticón* 51 (1991): 125-140.
- Maroto, Daniel de Pablo. *El Carmelo de Teresa de Jesús: sus herederos y colaboradores*. Burgos: Fontes Editorial de Espiritualidad, 2020.
- . “María de San José (Salazar), heredera del espíritu de santa Teresa y escritora de espiritualidad.” *Revista de Espiritualidad* 63 (2004): 213-250.
- Moriones, Ildefonso. *Ana de Jesús, hija y coadjutora de santa Teresa*. Vitoria: Ediciones El Carmen, 2019.
- . *María de San José Salazar. Testigo fiel y valiente*. Vitoria: Ediciones El Carmen, 2021.
- Mujica, Bárbara. *Women Religious and Epistolary Exchange in the Carmelite Reform. The Disciples of Teresa de Avila*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2020.
- Nancy, Jean-Luc. “Conloquim.” En Roberto Esposito. *Communitas: origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 2003. 9-19.
- . *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile: Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, 2000.
- Pérez González, María José. “Dos cartas de Ana de Jesús: versión original inédita y comentario.” *Revista de Espiritualidad* 82 (2023): 597-613.
- . “«Lo que nos queremos»: cartas de Ana de Jesús a Beatriz de la Concepción.” *Revista de Espiritualidad* 79 (2020): 503-524.
- Ros, Carlos. *La hija predilecta de Teresa de Jesús: María de San José*. Madrid: Cultiva, 2016.
- Sabadell-Nieto, Joana y Marta Segarra. “Impossible Communities? On Gender, Vulnerability and Community.” En Joana Sabadell-Nieto y Marta Segarra eds. *Differences in common. Gender, vulnerability and community*. Amsterdam-Nueva York: Brill-Rodopi, 2014. 7-18.
- Sánchez Sánchez, Rosa María. “Cartas de amor e de guerra: as escritoras das Carmelitas Descalças de Sto. Alberto (Lisboa, século XVII).” En *Atas do Congresso*

- Internacional Soror Mariana Alcoforado*, vol.1. Câmara Municipal de Beja, 2014. 50-61.
- Segarra, Marta. *Comunidades con acento*. Barcelona: Icaria, 2021.
- Torres Sánchez, Concepción. *Ana de Jesús. Cartas (1545-1621). Religiosidad y vida cotidiana en la clausura femenina del Siglo de Oro*. Salamanca: Ediciones Universidad de Salamanca, 1995.
- . *La clausura imposible. Conventualismo femenino y expansión contrarreformista*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 2000.
- Urkiza, Julián. *Bta. Ana de San Bartolomé, Obras Completas*. Burgos: Monte Carmelo, 1998.
- . "Sentimientos en Ana de San Bartolomé." *Revista de Espiritualidad* 79 (2020): 379-404.
- Vaucanson, Bastian Felter y Michael Green. "Refractions of Privacy in Early Modern Letter-Writing." En Michael Green and Lars Cyril Nørgaard eds. *Notions of Privacy in Early Modern Correspondence*. Turnhout: Brepols, 2025. 11-26.
- Violi, Patrizia. "La intimidad de la ausencia: formas de la estructura epistolar." *Revista de Occidente* 68, enero 1987: 87-99.
- Weber, Alison. "El convento como comunidad emocional: la suavidad de María de San José (Salazar)." *Revista de Espiritualidad* 316/17 (2020): 477-502.
- Wilson, Christopher. "Taking Teresian Authority to the Front Lines: Ana de San Bartolome and Ana de Jesus in Art of the Spanish Netherlands." En Christopher C. Wilson ed. *The Heirs of St. Teresa of Avila*. Washington, D.C.: JCS Publications, 2006. 72-106.
- Yuste, Belén y Sonia L. Rivas-Caballero. "Ana de San Bartolomé y la expansión del Carmelo Descalzo." *Revista de Espiritualidad* 63 (2004): 301-346.