

## Entre fundaciones, visiones místicas y anhelos apostólicos. María Magdalena de la Cruz, las clarisas de Macao y la construcción femenina de un catolicismo global en los mundos ibéricos del siglo XVII<sup>1</sup>

Federico Palomo

Universidad Complutense de Madrid (España)

E-mail: fpalomo@ucm.es

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4120-9938>

<https://dx.doi.org/10.5209/rcha.104584>

Recibido: 27 de agosto de 2025 • Aceptado: 24 de septiembre de 2025

**Resumen:** El presente ensayo tiene como objetivo explorar el papel que las mujeres y, en particular, las religiosas presentes en los confines asiáticos de los imperios hispánico y portugués desempeñaron en la configuración de una suerte de catolicismo ibérico. Se interroga acerca de las condiciones que en dichos espacios definieron sus formas de vida y sus interacciones con los contextos sociales y culturales en los que se integraron. No sólo considera la capacidad que tuvieron estas religiosas para intervenir sobre el espacio público mediante visiones, escritos y devociones que contribuyeron en último término a reforzar las identidades religiosas y los vínculos políticos entre los territorios de las monarquías portuguesa y española. Plantea asimismo cuestiones que inciden sobre los contextos misioneros que las rodeaban y el modo en el que articularon las obligaciones de clausura y oración con la movilidad y con una clara vocación de participación en las tareas de conversión. A tal efecto, la investigación analizará la trayectoria vital de la religiosa clarisa María Magdalena de la Cruz, quien, en la década de 1620, viajó desde Sevilla a Manila, participando en la conocida expedición comandada por Jerónima de la Asunción. En 1633, se trasladó a Macao con el fin de fundar un nuevo convento en este enclave sino-portugués, y aún pasó un tiempo en la Cochinchina, donde en parte pudo dar curso a sus aspiraciones apostólicas. Conocida por sus visiones, dejó constancia de sus experiencias contemplativas en un extenso tratado inmaculista, titulado *Floresta franciscana*, que compuso bajo los auspicios de su confesor.

**Palabras clave:** Religiosas; franciscanos; catolicismo global; Filipinas; Macao; siglo XVII.

<sup>1</sup> El presente trabajo se ha realizado al abrigo de los proyectos de I+D: *IBERCOSMOPOLIS. Entre aristócratas y misioneros: saberes, circulación cultural y cosmopolitismo en los mundos ibéricos altomedievales (siglos XVI-XVII)* – PID2023-147204NB-I00. Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, y *El Madrid Americano. Patrimonios compartidos y rutas turísticas en la Comunidad de Madrid, siglos XVI-XXI (Amer-Mad2-CM)*, referencia (PHS-2024/PH-HUM-184), financiado por la Dirección General de Investigación e Innovación Tecnológica de la Comunidad de Madrid. Quisiera agradecer la lectura atenta del texto que han realizado Fernando Bouza y Jorge Flores, cuyas generosas indicaciones hemos tratado de incorporar de la mejor de las formas.

## ENG Between foundations, mystical visions, and apostolic expectations. María Magdalena de la Cruz, the Poor Clares of Macao, and the female construction of a global Catholicism in Seventeenth-Century Iberian Worlds

**Abstract:** This essay aims to explore the role that women, and in particular nuns, played in the Asian edges of the Spanish and Portuguese empires in shaping a sort of Iberian Catholicism. It examines the terms and conditions that defined their forms of religious life and their interactions with the social and cultural contexts in which they were integrated. Not only does it consider their ability to influence the public sphere through visions, writings, and devotions that ultimately contributed to strengthening religious identities and political ties between the territories of the Portuguese and the Spanish monarchies. It also raises questions about the missionary contexts that encompassed these women and the way in which they arranged their obligations of seclusion and prayer with mobility and a clear vocation to participate in the tasks of conversion. To this end, the research analyses the life of the Poor Clare nun María Magdalena de la Cruz, who, in the 1620s, travelled from Seville to Manila, participating in the well-known expedition led by Jerónima de la Asunción. In 1633, she moved to Macao to establish a new monastery in this Portuguese city of Southern China, and, in 1644, spent some time in Cochinchina, where she was able to partially fulfil her apostolic expectations. Known for her visions, she recorded her contemplative experiences in an extended immaculist treatise entitled *Floresta franciscana*, which she composed under the auspices of her confessor.

**Keywords:** Nuns; Franciscans; Global Catholicism; Philippines; Macao; 17th Century.

**Sumario:** 1. Introducción. 2. María Magdalena de la Cruz y la experiencia de las religiosas clarisas en Asia. 3. Entre Manila y Macao. 4. Las clarisas en el seno de una sociedad mestiza. 5. Realizaciones apostólicas: anunciar la palabra de Dios a las damas de una corte extraña. 6. La Inmaculada Concepción en el mar de China: la *Floresta Franciscana*. 7. Consideraciones finales. 8. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Palomo, F. (2025). Entre fundaciones, visiones místicas y anhelos apostólicos. María Magdalena de la Cruz, las clarisas de Macao y la construcción femenina de un catolicismo global en los mundos ibéricos del siglo XVII. *Revista Complutense de Historia de América* 51(2), 373-403.

### 1. Introducción

Los imperios ibéricos de la Edad Moderna hicieron de la fe católica un elemento central de su identidad como monarquías y como entramados políticos compuestos o policéntricos. En este sentido, y de acuerdo con las directrices confesionales que marcaron una Europa sumida en enfrentamientos religiosos, tanto la corona portuguesa como la española impulsaron políticas de homogeneización en sus territorios peninsulares y europeos, patrocinando simultáneamente la conversión religiosa de las poblaciones de América, Asia y África. La evangelización fue probablemente uno de los principales elementos que definieron y caracterizaron sus empresas imperiales. Las monarquías ibéricas encontraron en las misiones y el proselitismo religioso un poderoso fundamento ideológico, que justificaba —gracias, en parte, a las bulas papales promulgadas en 1493— su dominio político sobre los territorios integrados en sus respectivos imperios. Castellanos y portugueses, en definitiva, desempeñaron un papel fundamental —aunque no exclusivo— en la difusión del credo romano por las cuatro partes del mundo entonces conocido, contribuyendo de este modo a dotar al catolicismo de la dimensión global que alcanzó a comienzos de la Edad Moderna. Las iniciativas adoptadas, que implicaron a numerosos actores más allá

de las autoridades reales y eclesiásticas, contribuyeron a conformar sociedades que acabaron identificándose como católicas, pero cuyas formas de integrar el credo romano, sus expresiones de religiosidad y sus costumbres no siempre se ajustaron completamente a los modelos definidos por Roma. Se acabaron conjugando múltiples expresiones de un catolicismo moderno que, no obstante, su dimensión violenta e intolerante, también mostró un considerable grado de plasticidad y de adaptación a medida que incorporaba —cimentando su dimensión global— nuevas realidades misioneras que, desde los confines imperiales, acabaron también por modelarlo y definirlo<sup>2</sup>.

En este sentido, el presente ensayo tiene como objetivo explorar algunos de los aspectos que rodearon la configuración a escala global de una suerte de catolicismo ibérico, interrogándose en concreto sobre el papel que a tal efecto desempeñaron las mujeres y, de forma específica, las religiosas que habitaron los conventos femeninos en aquellos espacios coloniales situados en los confines asiáticos de los imperios hispánico y portugués. A tal efecto, cabe preguntarse acerca de las propias condiciones en las que la clausura femenina se definió en tales contextos y en qué medida su lejanía con respecto a otros centros imperiales/metropolitanos no dejó margen para el desarrollo de proyectos de vida religiosa que habrían tenido un encaje más complicado en otras latitudes. De igual modo, conviene atender al modo en el que estas comunidades de religiosas articularon sus relaciones con las sociedades en las que se integraron, caracterizadas muchas veces por su carácter mestizo y diverso. En este sentido, interesa comprender el papel que desempeñaron desde el punto de vista religioso y cultural, entendiendo qué escritos compusieron e hicieron circular; qué cultos y devociones promovieron y en qué medida éstos contribuyeron a reforzar identidades locales/imperiales, considerando también en qué medida se hicieron presentes a través de la autoridad y el carisma que rodeaba a algunas monjas con fama de visionarias y santas. Pero conviene igualmente ponderar la capacidad que eventualmente tuvieron —y los instrumentos que emplearon— para integrar redes de sociabilidad y de poder, así como para intervenir sobre la esfera pública e inmiscuirse incluso en asuntos de naturaleza secular que afectaban a la comunidad. Cabe asimismo interrogarse sobre el peso que la proximidad de determinados contextos misioneros pudo tener en los horizontes espirituales y temporales de estas mujeres. Se trata de entender, por un lado, de qué modo articularon las obligaciones de la clausura y la oración con la movilidad que experimentaron puntualmente y con la clara vocación de muchas de ellas a la participación en las tareas de conversión; por otro, implica considerar en qué medida el establecimiento de estos conventos de religiosas, más allá de los intereses de las élites y autoridades locales, no debe asimismo encuadrarse en las propias estrategias misioneras desplegadas en determinados espacios por las órdenes mendicantes, que vieron así en las ramas femeninas de sus institutos —como ya sucediera con las carmelitas descalzas en Flandes<sup>3</sup>— un instrumento adicional en la consecución de sus proyectos religiosos.

Para tratar de aproximarnos a estas cuestiones, nuestro análisis se centrará esencialmente en la trayectoria vital de una religiosa castellana, la madre María Magdalena de la Cruz, quien, en la década de 1620, viajó desde España a Filipinas, participando en la conocida expedición a Manila de un grupo de monjas clarisas que, comandadas por la madre Jerónima de la Asunción, atravesaron el Atlántico y el Pacífico con el objetivo de fundar convento en aquella ciudad<sup>4</sup>. Más tarde, en 1633, María Magdalena de la Cruz aún se trasladó a Macao con el fin de establecer un nuevo monasterio en este enclave portugués del sur de China. Conocida por sus visiones y diálogos con las personas divinas, dejó constancia de sus experiencias contemplativas en un extenso tratado de tono inmaculista, titulado *Floresta franciscana*, que compuso bajo los auspicios de su confesor, fray Antonio de Santa María Caballero<sup>5</sup>. En este sentido, las próximas páginas no pretenden agotar el estudio de

<sup>2</sup> Hsia – Palomo, 2020.

<sup>3</sup> Torres Sánchez, 2000.

<sup>4</sup> Sánchez Fuertes, 1994 y 2012; Owens, 2017.

<sup>5</sup> María Magdalena de la Cruz, *Floresta Franciscana, de Ilustraciones Celestiales. Cogidas al Hilo da Ora-cion en la Aurora de María, que en su primera luz fue Refulgente, y clara medio dia que abrasando los tres Montez Franciscanos de tres Ordenez Seraficaz opuestas al dragon, los ojos le están quebrando que aun*

una trayectoria como la de María Magdalena de la Cruz que, como se verá, fue particularmente rica en cuanto a su experiencia de vida religiosa, adoptando en algunos momentos una dimensión extraordinaria que la dota de cierta singularidad y que obligará en el futuro a profundizar la investigación sobre esta religiosa y su producción escrita. La presentación sumaria del personaje que aquí se pretende permitirá no obstante desgranar algunos de los interrogantes planteados en torno al papel del mundo religioso femenino en determinados contextos coloniales y su contribución a la construcción de una suerte de catolicismo ibérico, poniendo de relieve el interés de insistir en el estudio de trayectorias como las de la monja castellana.

En la base de nuestra investigación se sitúa, por un lado, una abundante producción historiográfica que, partiendo esencialmente de la Historia de las Mujeres y los estudios de género, ha transformado en los últimos años la visión tradicional en torno al mundo conventual femenino de la época moderna, tanto en la península Ibérica como en los espacios coloniales asiáticos y americanos<sup>6</sup>. Se ha puesto así de relieve la importancia de examinarlo como un espacio que, si bien se hallaba sometido a la clausura y la autoridad masculina, se mostraba diverso en sus expresiones concretas y mucho más negociado que lo prescrito por normas y reglas; un espacio que, a pesar de todo, se ha revelado permeable y fluido —poroso— y relativamente abierto al mundo exterior, en el que había margen para toda suerte de interacciones con el siglo, ya fuese por vía de las redes familiares y de patronazgo, por las relaciones económicas que el convento generaba, por la autoridad, fama y prestigio de algunas de sus religiosas, por las devociones que promovía<sup>7</sup>. El convento era, además, lugar donde se desarrollaban prácticas sociales y culturales que, obedeciendo muchas veces a lógicas de género, trascendían la esfera concreta de la clausura, siendo expresión de las propias dinámicas que caracterizaron a las sociedades de los siglos XVI-XVIII. Más allá del interés en torno a las prácticas espirituales y devotas que marcaban la vida en el seno de los claustros<sup>8</sup>, sus frecuentes expresiones de misticismo que derivaban en raptos, visiones y discursos proféticos no han dejado de ser objeto de atención por una historiografía que ha visto en todo ello un eficaz instrumento de proyección de estas mujeres y de sus conventos<sup>9</sup>. Éstos, por lo demás, se han revelado asimismo como espacios privilegiados de una cultura escrita en femenino. No en vano, una parte muy importante de la renovación de los estudios en torno a los claustros de la Edad Moderna ha sido fruto de la investigación acerca de la actividad escritora que —bajo la mirada atenta de directores y confesores— desarrollaron las religiosas, elaborando no sólo documentos de gobierno, sino, sobre todo, diarios y cartas espirituales, *vidas* escritas con intenciones edificantes, crónicas e historias de los propios cenobios, escritos devocionales y místicos, piezas teatrales con afanes didácticos<sup>10</sup>.

Al mismo tiempo, la presente investigación, centrada en los confines imperiales ibéricos, remite necesariamente a algunas de las cuestiones que se han suscitado en el ámbito de la Historia global y, en concreto, en torno a la noción —ya mencionada— de un catolicismo altomoderno que,

<sup>6</sup> *su vista no les toque a la pura Concepcion*, vols. I y II, Arquivo Nacional da Torre do Tombo [Portugal] (en adelante ANTT), Livraria, mss. 726-727; vol. III, Biblioteca Nacional de España [España] (en adelante BNE), ms. 19405. Otra copia de este tratado en tres volúmenes manuscritos, en Archivo Franciscano Ibero-Oriental [España] (en adelante AFIO), mss. 387-389. Además de la *Floresta Francisca*, se atribuyen a María Magdalena de la Cruz, una *Vida* en 19 capítulos, cuya copia se conserva en el Convento de Santa Clara de Manila, un tratado titulado *Flores virginales del güerto inmaculado de María* y unos *Loores de la Virgen Señora Nuestra*; Triviño, 1992: 105-106.

<sup>7</sup> Aunque la producción es abundantísima, remitimos aquí esencialmente a visiones de conjunto basadas en nuevos planteamientos, como las de: Lehfeldt, 2005; Evangelisti, 2007; Van Wyhe, 2008; Lirosi, 2012; Lavrín, 2016. Una lectura en clave historiográfica en: Atienza López, 2024.

<sup>8</sup> Pellegrin, 2004; Lehfeldt, 2005; Atienza López, 2018; Weddel – Dunn, 2020; Pérez-Vidal, 2022; Roullet, 2024.

<sup>9</sup> Entre otros, Roullet, 2015.

<sup>10</sup> Zarri, 1990; Poutrin, 1995: 89-100; Van Deusen, 2017; Lewandowska, 2019: 426-455; Caffiero, 2020.

La producción sobre la cuestión es muy abundante. Remitimos aquí a los trabajos de Arenal – Schlau, 1989; Poutrin, 1995; Myers – Powell, 1999; Sampson Vera Tudela, 2000; Lavrin – Loreto, 2002; Zarri – Baranda Leturio, 2011; Van Deusen, 2012; Baranda Leturio – Marín Pina, 2014; Lewandowska, 2019; Pacheco, 2020.

en verdad, se habría conformado a escala planetaria, declinándose en plural y definiéndose con arreglo a una geografía cultural que no cabe reducir al mundo europeo occidental. Por el contrario, requiere 'descentrar' el catolicismo y, abandonando la tradicional visión eurocéntrica y difusiónista, entender el papel que desempeñaron asimismo los espacios asiáticos, africanos y americanos en su configuración<sup>11</sup>. Esto no sólo significa atender a la pluralidad de formas en las que el catolicismo fue incorporado por las poblaciones nativas de esos espacios, sino que implica asimismo entender que, en el marco de la actividad misionera, la circulación –de sujetos, saberes, textos, imágenes, devociones, objetos sagrados– no obedeció a una lógica unidireccional (desde los centros europeos hacia los espacios coloniales). A menudo, vinculó entre sí distintos centros coloniales y espacios misioneros, propiciando dinámicas y conexiones insospechadas y haciendo posible que un mártir de Japón, nacido en la India, fuese venerado en Pernambuco o que una gramática de lengua kimbundu se elaborase en Salvador de Bahía<sup>12</sup>. En este sentido, la propia movilidad que, como veremos, caracterizó a una figura como la de María Magdalena de la Cruz, transitando entre Macao y Manila, permite traer a colación otras dos cuestiones historiográficas que están igualmente en la base de nuestro estudio. Por un lado, la necesidad de superar una visión esencialmente jesuítica del mundo misionero de la época moderna, poniendo de relieve el papel fundamental que otros actores –como la propia Orden franciscana– llegaron a desempeñar en muchos contextos apostólicos<sup>13</sup>. Por otro lado, la utilidad en términos metodológicos de recurrir a la idea de 'mundos ibéricos', que, lejos de entenderlos como una realidad homogénea, remite un espacio plural, diverso y en permanente construcción, permitiendo, al mismo tiempo, invocar la dimensión global que los imperios español y portugués alcanzaron desde el siglo XVI<sup>14</sup>. Son de hecho numerosos los estudios que en los últimos años han analizado de forma integrada ambas monarquías, señalando sinergias y diferencias y, sobre todo, destacando su carácter de monarquías policéntricas<sup>15</sup>. Tales perspectivas resultan además particularmente pertinentes cuando el análisis gira en torno a dos centros como Macao y Manila, cuyos vínculos políticos, sociales, económicos y religiosos fueron muy estrechos en los siglos XVI y XVII y, en especial, durante el periodo de la unión de coronas (1580-1640). En efecto, las fronteras entre los dos imperios en parte se difuminaron y, junto a los intensos intercambios comerciales, la circulación de personas fue también destacada, permitiendo a un buen número de comerciantes portugueses establecerse en Manila y a algunos castellanos –comerciantes, pero también frailes y monjas– trasladarse a Macao y a otros centros portugueses del sudeste asiático<sup>16</sup>.

## 2. María Magdalena de la Cruz y la experiencia de las religiosas clarisas en Asia

María Magdalena de la Cruz nació en Pinto, cerca de Madrid, en 1575. Creció en el seno de una familia de letrados relativamente acomodada, ya que su padre era notario público de la Inquisición. Según el autor del *Sumario Breve de la Vida*, María Magdalena habría mostrado muy pronto una especial inclinación hacia la piedad y, al igual que Teresa de Ávila, sus juegos infantiles tenían a menudo que ver con la santidad y la devoción. Así, leía libros espirituales a otros niños, les profesaba sermones e imaginaba que ya era monja y vivía en un convento. Desde los cinco años, había experimentado además un "encendido espíritu de la conversión de los infieles", de modo que, movida por el "zelo de ir predicar a los Moros", había salido un día de casa de sus progenitores, acompañada por un primo, dentro de un episodio que claramente evocaba a la santa avileña<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> Ditchfield, 2010.

<sup>12</sup> Palomo, 2022a.

<sup>13</sup> Palomo, 2016.

<sup>14</sup> Bouza – Cardim – Feros, 2020.

<sup>15</sup> Cardim – Herzog – Ruiz Ibáñez – Sabatini, 2012.

<sup>16</sup> Valladares, 2001; Tremml-Werner, 2015; Ollé, 2022.

<sup>17</sup> *Sumario Breve de la Vida y Virtudes de la Sierua de Dios Soror María Magdalena de la Cruz Religiosa de la orden de Sta. Clara, Fundadora de los Monasterios de Manila, y Machan en el Asia. En María Magdalena de la Cruz, Floresta Franciscana... Tomo I. ANTT, Livraria, ms. 726, ff. 5-5v.*

Pronto habría sido agraciada además con el favor de Dios, habiendo aprendido a leer a los cuatro años sin que nadie le enseñara y, sobre todo, habiendo experimentado sus primeras visiones mientras rezaba<sup>18</sup>.

Cuando cumplió quince años, Magdalena ingresó en la Orden de Santa Clara, en el convento de Santa María de la Cruz, en Cubas de la Sagra, cerca de Madrid. En realidad, no se trataba de un cenobio más de los muchos vinculados a las clarisas castellanas. En él había pasado la mayor parte de su vida de clausura Juana de la Cruz (1481-1534). Conocida como la Santa Juana, esta religiosa se convirtió enseguida en una figura carismática, cuyas visiones, raptos místicos y dones espirituales le granjearon fama de mujer santa y, en consecuencia, un enorme prestigio social que se vio reforzado por el apoyo que recibió del cardenal Cisneros y otros miembros de la élite política y religiosa de la época, incluido el propio emperador Carlos V. A principios de la centuria de 500, las experiencias místicas de mujeres como Juana de la Cruz aún no despertaban tantas sospechas como lo harían más tarde. De hecho, durante sus raptos públicos, en los que supuestamente Dios hablaba por su boca, la Santa Juana llegó a pronunciar sermones que, autorizados por los superiores eclesiásticos, acabaron recopilándose en el llamado *Libro del Conorte*<sup>19</sup>. Es posible que María Magdalena de la Cruz, como veremos más adelante, tuviese acceso a este texto y a otros compuestos por la ex abadesa del convento de Cubas de la Sagra, sirviendo de base a sus propias experiencias místicas y a sus escritos.

Lo cierto es que el carácter icónico de la Santa Juana, capaz de asumir tareas apostólicas que, como la predicación, estaban restringidas a los hombres, perduró a lo largo del siglo XVII. Su fama se vio reforzada y renovada (y, en cierta medida, redefinida) a través de las *Vidas* impresas de Antonio de Daza<sup>20</sup> y de Pedro Navarro<sup>21</sup> y de la trilogía teatral que compuso Tirso de Molina<sup>22</sup>, pero también por el proceso de beatificación abierto en Roma en 1621 y la difusión que los franciscanos hicieron de la religiosa, convirtiéndola (a ella y a sus rosarios) en objeto de culto a escala global<sup>23</sup>. De hecho, el modelo de monja con autoridad y espiritualmente activa que encarnó no solo debió moldear la propia vivencia religiosa de María Magdalena, sino que estuvo igualmente presente en los horizontes espirituales de todo el grupo de hermanas que viajaron con Jerónima de la Asunción a Manila<sup>24</sup>.

Fue, por tanto, en el ambiente espiritual del convento de Cubas de la Sagra donde dio sus primeros pasos como monja de clausura, experimentando —aunque de forma aparentemente oculta— frecuentes arrobamientos y “suaves vuelos en Dios”. Allí pasó casi 30 años, desempeñando diferentes tareas, como la de enseñar a leer a las novicias, atender el torno del convento o servir a la enfermería, donde cuidaba de algunas hermanas ancianas<sup>25</sup>. Sin embargo, a finales de la década de 1610 se produjeron algunos cambios sustanciales en su vida. Los anhelos apostólicos que había cultivado desde niña comenzaron en cierto modo a tomar forma. En 1619, fue designada para integrar el grupo de seis monjas que viajarían a Nueva España y luego a Manila para fundar el primer monasterio femenino en Filipinas, donde los franciscanos hispanos habían establecido la cabeza de su empresa misionera en el Este asiático<sup>26</sup>. Al frente de esta particular —casi

<sup>18</sup> Ibídem, ff. 3v-5v.

<sup>19</sup> Sobre la figura de la Santa Juana y el *Libro del Conorte*, en el que se reunieron las prédicas que pronunció durante sus raptos, remitimos a los estudios de Surtz, 1990, García Andrés, 1999, Boon, 2010 y, recientemente, Acosta-García, 2015.

<sup>20</sup> Daza, 1610. La obra aún conoció ediciones en Zaragoza y Valladolid, en 1611; en Lérida, en 1613 y 1617; en Madrid, en 1614.

<sup>21</sup> Navarro, 1622. Se conoce una segunda edición madrileña, de 1659.

<sup>22</sup> Una copia manuscrita de la trilogía, bajo el título *La Santa Juana* [1613-1614], se conserva en la BNE, Res. 249. La primera y segunda partes, por otro lado, fueron incluidas en Molina, 1636, ff. 115r-245v [i.e. 218-248] y 246r-268r [i.e. 249-271].

<sup>23</sup> Oteiza, 2016.

<sup>24</sup> Owens, 2017.

<sup>25</sup> *Svmaria Breve de la Vida y Virtudes de la Sierua de Dios Soror María Magdalena de la Cruz*. ANTT, Livraria, ms. 726, ff. 6v-7v.

<sup>26</sup> En la *Vida* de Jerónima de la Asunción que compuso fray Bartolomé de Letona, impresa en Puebla en 1662, se dedican algunas páginas a María Magdalena de la Cruz, mencionando el encuentro que, antes

única— expedición de monjas clarisas se encontraba la ya mencionada Madre Jerónima de la Asunción, retratada por Velázquez antes de su partida de España en 1620<sup>27</sup>.

Vinculada al convento de Santa Isabel de Toledo, esta religiosa no sólo destacó por su notable espiritualidad, sus visiones y su compromiso —de acuerdo con el espíritu reformista de la época— con las más estrictas formas de pobreza y vida religiosa. También tuvo una reconocida fama de mujer santa que se extendió más allá de su propio convento y de la ciudad de Toledo, alcanzando los círculos femeninos cortesanos, cuya conocida dimensión devocional estuvo estrechamente relacionada con la presencia e iniciativa de mujeres como la emperatriz María, la madre Margarita de la Cruz y la reina Margarita de Austria<sup>28</sup>. Consciente del importante papel que el mecenazgo aristocrático desempeñó en el mundo conventual de principios de la Edad Moderna, Jerónima de la Asunción estrechó lazos con importantes damas de la corte, como la duquesa del Infantado e incluso la propia reina. Ambas, en efecto, acabarían intercediendo a favor de los proyectos fundacionales de la monja<sup>29</sup>. En realidad, la idea de viajar a Manila para establecer allí una comunidad de clarisas rondaba por la mente de la madre Jerónima desde 1599, sin encontrar, sin embargo, el suficiente apoyo político y financiero durante veinte años<sup>30</sup>. Este llegó finalmente, por un lado, a través de Pedro Chávez y su esposa Ana de Vera que, desde Manila, actuaron como principales benefactores del proyecto; por otro, a través de la intermediación ante las autoridades reales y los superiores de la Orden de dos sujetos con amplia experiencia en el Este asiático: Hernando de los Ríos Coronel, enviado a la corte en 1618 como procurador general de Filipinas, y fray José de Santa María, procurador también en aquellos días de la provincia franciscana de San Gregorio. La necesaria licencia real autorizando el paso de las monjas a Filipinas y la fundación del convento llegó en 1620. La expedición, que partió de Cádiz, duró casi un año, llevando al grupo de monjas primero a Nueva España (donde reclutaron a otras dos religiosas) y, desde el puerto de Acapulco a la isla de Luzón y Manila, donde llegaron en agosto de 1621<sup>31</sup>.

La ciudad colonial, fundada en 1571 como centro político y religioso de la Monarquía Hispánica en el mar de China y eje del comercio castellano en la región, albergaba a principios del siglo XVII una población heterogénea, compuesta principalmente por tagalos locales, pero también por una amplia comunidad de comerciantes chinos (conocidos como sangleyes), así como algunos japoneses, gentes de la India e incluso esclavos africanos y asiáticos. Además, había algunos comerciantes portugueses procedentes de Macao y, por supuesto, grupos de españoles y criollos que, a pesar de su número exiguo, formaban la élite política y social de la colonia<sup>32</sup>. En este contexto, la llegada de las monjas a Manila, aunque celebrada por autoridades y colonos, no estuvo exenta de polémicas. En el centro de estas últimas estaban las diferencias entre el proyecto fundacional que pretendía llevar a cabo la madre Jerónima y el que estaba en la mente de los superiores locales franciscanos e incluso de las élites coloniales de Manila. La religiosa mantenía unos ideales de pobreza más extremos que había alimentado desde muy joven y que, en su visión de la reforma de la vida religiosa, trataban de replicar los modelos primitivos de la Orden. En parte, Manila parecía surgir en la cabeza de Jerónima de la Asunción como un lugar

incluso de conocer los planes de la Madre Jerónima, había tenido con el franciscano Luis Sotelo, cuando éste se dirigía Roma acompañado de una comitiva de japoneses; encuentro que habría despertado en la religiosa fuertes deseos de acudir al archipiélago nipón, llegando a requerir del misionero que obtuviese para ella del pontífice licencia a tal efecto; Letona, 1662: 85 (agradezco a Fernando Bouza esta indicación).

<sup>27</sup> Acerca del retrato que Velázquez realizó de Jerónima de la Asunción, véase: Tiffany, 2012. Sobre la iconografía en torno a esta religiosa clarisa, véase asimismo: Jiang, 2024.

<sup>28</sup> Sánchez, 1998.

<sup>29</sup> Sobre el patronato nobiliario de la vida conventual femenina en los mundos ibéricos altomodernos, véase: Atienza López, 2008. Las redes que en la época tejieron religiosas carismáticas como Jerónima de la Asunción han sido estudiadas por: Morte Acín, 2024.

<sup>30</sup> Acerca de los orígenes del proyecto, las motivaciones que lo propiciaron y las personas que se vieron envueltas en su consecución, remitimos a: Owens, 2017: 15-27; Sánchez Fuertes, 1994.

<sup>31</sup> Owens, 2017: 43-92.

<sup>32</sup> Tremml-Werner, 2015: 267-314. En relación con la presencia de esclavos de origen asiático, remitimos a Sousa, 2019.

que, situado en los confines de la Monarquía, se revelaba idóneo para dar forma a proyectos religiosos largamente anhelados<sup>33</sup>. La distancia de los centros imperiales parecía dejar mayor margen para realizar lo que en la Península resultaba más complicado o sencillamente impracticable. Pretendía así la religiosa que el nuevo convento adoptase la Primera Regla de Santa Clara (en lugar de la aprobada por Urbano IV), lo que significaba que la nueva comunidad se sostendría esencialmente con limosnas, renunciando a las propiedades con que Ana de Vera había dotado el convento, pero también a la presencia de esclavos y criados y, sobre todo, a las dotes que debían aportar las nuevas monjas que ingresasen en el convento<sup>34</sup>. Abría además las puertas a la integración en la comunidad, como monjas profesas, de mujeres procedentes de los grupos nativos locales. Esto sin duda constituía un elemento fundamental de diferenciación con respecto a un mundo conventual –tanto femenino como masculino– que, en los contextos coloniales ibéricos, tendió a excluir a los que no estaban integrados en los grupos de ‘españoles’ o ‘portugueses’<sup>35</sup>. Pero –quizás– también sea revelador de las intenciones ‘apostólicas’ que habían animado el proyecto de la Madre Jerónima. Sus pretensiones en torno a la Primera Regla habían de chocar con los criterios de los provinciales franciscanos e, incluso, con los de algunas de las monjas que habían viajado con ella a Filipinas. Todo ello originó un serio diferendo que aún demoró en resolverse y que enfrentó a la religiosa con los superiores locales y con el arzobispo de Manila, debiendo movilizar los apoyos con los que contaba en la curia mexicana y en la española. Todo el episodio, no obstante, es muy expresivo de la capacidad que estas mujeres al frente de los conventos tuvieron –como sabido– a la hora de movilizar sus propias redes de poder y asumir una posición negociadora frente a las autoridades seculares y religiosas; imagen que casa mal con la percepción tradicionalmente asociada a la posición sumisa y obediente que prescribían reglas y constituciones<sup>36</sup>.

Pero, más allá de estas cuestiones, la posibilidad de establecer un convento femenino en el archipiélago no sólo era un instrumento sumamente eficaz para reforzar la posición de la Orden franciscana entre las élites coloniales de Manila. Constituía además un elemento significativo en las estrategias misioneras que los frailes menores pretendían desarrollar en el Este asiático desde finales del siglo XVI. Más allá de la evangelización de las poblaciones locales de la isla de Luzón, enseguida dibujaron horizontes más gloriosos, que implicaban principalmente Japón y China. Sin embargo, en ambos escenarios se encontraron con la oposición abierta de los jesuitas, que, actuando bajo la protección del *Padroado* portugués, habían mantenido durante algún tiempo el monopolio de la actividad misionera. En el caso de Japón, de hecho, la disputa se hizo especialmente notoria ya en la década de 1580. Lejos de desempeñar un papel secundario, los franciscanos se convirtieron en piezas esenciales de la misión japonesa, rompiendo el monopolio jesuita en 1593. Es más, desempeñaron un papel central en las estrategias diplomáticas y comerciales que la Monarquía Hispánica, desde Manila, pretendía desplegar por toda la región del Mar de China<sup>37</sup>. En gran medida, la misión japonesa se concibió inicialmente como el paso a dar para el posterior desarrollo de la empresa franciscana en China, cuyos primeros intentos –fracasados– ya habían tenido lugar entre 1579 y 1587<sup>38</sup>. En realidad, el mundo japonés había alimentado la imaginación de los europeos desde la segunda mitad del siglo XVI. Cientos de cartas y re-

<sup>33</sup> Castelnau-L'Estoile, 2013.

<sup>34</sup> La Primera Regla de Santa Clara, aprobada en 1253, establecía un régimen de estricta pobreza en el que la comunidad no podía recibir rentas o dotes, debiendo sustentarse de la limosna. Sobre las polémicas que a este respecto enfrentaron a Jerónima de la Asunción con los superiores franciscanos de la Provincia de San Gregorio de Filipinas, véase: Sánchez Fuertes, 1994 y 2012, así como Owens, 2017: 93-117.

<sup>35</sup> La integración de mestizas, mujeres nativas y de origen africano en los conventos coloniales ibéricos generalmente se produjo mediante su subalternización en el seno de la comunidad, siendo relegadas a la condición de legas o de esclavas. Si bien en la Lima del siglo XVI se llegó a fundar un convento destinado a mujeres mestizas, esto fue una excepción. Será necesario esperar a los inicios del siglo XVIII para que se fundase un primer cenobio de mujeres indígenas; Lavrín, 2016: 314-350.

<sup>36</sup> A tal efecto, véanse los ensayos incluidos en: Atienza López, 2018.

<sup>37</sup> Vu Thanh, 2016.

<sup>38</sup> Vu Thanh, 2016: 242. Para una visión de conjunto de los primeros intentos de establecimiento de una misión franciscana en China, véase: Cervera Jiménez, 2014.

laciones celebrando el éxito de la misión japonesa, así como objetos e imágenes o incluso las conocidas 'embajadas' japonesas a Europa, organizadas respectivamente por el jesuita Alessandro Valignano en 1582 y el franciscano Luis Sotelo en 1613, contribuyeron a hacer de Japón no sólo un notable mercado asiático de artículos de lujo, sino, sobre todo, un icónico campo de misión al que jóvenes novicios europeos deseaban ser enviados<sup>39</sup>.

Esta visión se vio reforzada y adoptó tintes heroicos durante la primera mitad del siglo XVII, a medida que se intensificó la persecución y ejecución de misioneros cristianos y de sus acólitos por parte del poder político japonés. Esto transformó la misión japonesa en una empresa clandestina y, sobre todo, en un campo fértil para el martirio<sup>40</sup>. Es más, acabó alimentando una renovada cultura martirial que, desde mediados del siglo XVI, se extendería por todo el mundo católico<sup>41</sup>. En relación con los mártires de Japón, además, se desencadenó una especie de 'guerra de plumas' entre las distintas órdenes religiosas; una batalla que continuaba las disputas anteriores, pero que ahora se libraba con las armas de la propaganda. A través de narraciones, grabados y pinturas, jesuitas y franciscanos –y en menor medida dominicos y agustinos– trataron de capitalizar la gloria que otorgaba el martirio, fomentando tanto la devoción como el fervor apostólico entre los públicos católicos de Nueva España, Goa, Pernambuco, Roma y la Península Ibérica<sup>42</sup>.

El peso que la misión del Japón –y su dimensión martirial– ocupó en la imaginación de los públicos católicos durante buena parte del siglo XVII no dejó de modelar asimismo las expectativas que Jerónima de la Asunción y las religiosas clarisas que la acompañaron construyeron en torno a su presencia en el Este asiático. En cierta medida, el mundo nipón se hizo visible en su cotidiano mediante la presencia en Manila de conversos japoneses y, en particular, de algunas mujeres devotas que, como Julia Nayto, se congregaron en torno a un beaterio o que, como sor Lucía de San Juan, llegaron a profesar como religiosas del propio convento de Santa Clara<sup>43</sup>. En realidad, la conversión de Japón –como se verá más adelante– no dejó de poblar los escritos de las religiosas, desde el relato de Ana de Cristo a las visiones de la propia María Magdalena de la Cruz. El ya mencionado Luis Sotelo, tanto durante su paso por la península Ibérica en 1613, como a su regreso a Manila, no dudó en animar a las religiosas –incluida sor María Magdalena– a que emprendiesen la vía japonesa<sup>44</sup>. En este sentido, la idea de crear nuevas fundaciones en Japón y China, necesariamente dirigidas a mujeres nativas convertidas, debió estar en la mente de sor Jerónima y sus compañeras, pero, probablemente, también en la de los superiores de la provincia de San Gregorio, quienes, de este modo, situaron a las religiosas en el centro de las estrategias apostólicas de la Orden franciscana en la región.

### 3. Entre Manila y Macao

En cierta medida, tales expectativas se vieron cumplidas en 1633, cuando se decidió la fundación de un nuevo convento en Macao y el envío a tal efecto de seis religiosas del cenobio manileño. Entre ellas, además de María Magdalena de la Cruz, se encontraba sor Leonor de San Francisco, quien, formando parte también del contingente que había viajado a Filipinas junto a Jerónima de la Asunción, fue designada superiora de la nueva comunidad. Al grupo de seis religiosas, se unieron asimismo otras dos mujeres, entre las cuales se contaba una novicia perteneciente a la nobleza *kapampangan* (uno de los principales grupos autóctonos de la isla de Luzón), quien profesó durante la travesía con el nombre de sor Marta de San Bernardo<sup>45</sup>. La idea de fundar un convento en la ciudad sino-portuguesa –a imitación de lo ocurrido en Manila– aparentemente surgió en algunos círculos mercantiles macaenses y enseguida encontró el favor de la propia Madre

<sup>39</sup> Roscioni, 2001.

<sup>40</sup> Boxer, 1951: 308-361

<sup>41</sup> Sobre el renacimiento de una cultura martirial en la Europa católica y protestante y, de forma general, en el mundo católico posttridentino, véase: Cañeque, 2020; Vincent-Cassy, 2011; Gregory, 1999.

<sup>42</sup> Cañeque, 2020: 201-271; Atienza Atienza, 2018; Vu Thanh, 2017; Palomo, 2015 y 2022b.

<sup>43</sup> Ward, 2009: 83-104; Manchado Rodríguez, 2025: 263-301.

<sup>44</sup> Owens, 2017: 97. Véase además nota 25.

<sup>45</sup> Ibídem, 113.

Jerónima, que vio en ello la forma de extender el proyecto que la había llevado hasta Filipinas. En 1624, de hecho, dos comisarios se trasladaron desde Macao a Manila con el fin de tratar directamente el asunto con ella y con las autoridades de la provincia de San Gregorio, además de dirigirse por carta a los comisarios generales de Indias, que residían respectivamente en Sevilla y Nueva España. Este primer intento tuvo al parecer escaso eco entre los superiores franciscanos, algunos de los cuales, si bien no se mostraron contrarios a la iniciativa, entendieron que no estaba aún madura. Tras nuevos intentos en 1627 y 1630, ésta sólo tomó forma en 1633, después de casi diez años de negociaciones que, a tenor de algún testimonio, encontraron constantes impedimentos, procedentes sobre todo de los propios religiosos de San Francisco, pero también del gobernador de Filipinas y de los miembros de la Audiencia de Manila<sup>46</sup>.

En la consecución del proyecto, junto al papel que habrían de desempeñar la Madre Jerónima y sus sucesoras, asumió particular protagonismo el comerciante macaense y *capitão mor* de la ruta de Manila António Fialho Ferreira, quien, desde el inicio y a lo largo de todo el proceso, condujo las conversaciones con las religiosas y los superiores de la Orden. En realidad, su figura remite a un determinado universo social del Macao de la época que vio en la llegada de las religiosas un elemento más a través del cual reforzar en términos simbólicos su papel político, social y comercial en el contexto del territorio sino-portugués. La llegada de las clarisas, de hecho, no fue ajena al interés de algunos comerciantes que, como el propio Fialho Ferreira, tenían importantes conexiones con el mundo de Manila, habiendo promovido en su momento la oficialización de la ruta entre los dos enclaves ibéricos<sup>47</sup>.

Macao ilustra bien la diversidad de soluciones políticas y administrativas que marcaron la presencia portuguesa en Asia y el Índico, de las que no estuvieron ausentes expresiones informales, construidas al margen de la propia corona lusa. Lejos de un modelo como el de Goa, basado en la conquista militar y en el que la jurisdicción del soberano portugués se entendía plena, Macao fue fruto del progresivo asentamiento de una comunidad mercantil de origen portugués que gana entidad a partir de los años de 1560-1570, gracias al papel que habían de desempeñar en el comercio con Japón. Su presencia en el enclave, no obstante, fue esencialmente fruto de la negociación con las autoridades locales chinas, que, interesadas en la intermediación comercial lusa, establecieron los términos en que los portugueses podían permanecer y desarrollar sus actividades. En realidad, sólo poco a poco se crearon estructuras que, en buena medida, contribuyeron a establecer vínculos algo más sólidos con la autoridad del soberano portugués: desde la constitución por los propios moradores lusos de la Santa Casa de la Misericordia en 1569, a la erección de un obispado en Macao, en 1576, el reconocimiento del consejo municipal (Senado) en 1586 o la institución en 1623 de un *capitão geral* permanente, nombrado por el virrey de Goa<sup>48</sup>. El periodo 1580-1640, por lo demás, permitió redefinir el marco de las relaciones entre castellanos y portugueses en el contexto del sudeste asiático y el mar de China, no obstante los límites que la propia unión de coronas estableció entre ambos sistemas imperiales. Aunque competían en los mismos mercados y se disputaban los mismos espacios misioneros, no dejaron de existir importantes simegias que, superados los recelos iniciales, contribuirían a estrechar los lazos entre ambos centros ibéricos y las formas de cooperación, haciendo del trato entre Macao y Manila –a pesar de las reiteradas prohibiciones– una pieza esencial en los intereses comerciales de unos y otros<sup>49</sup>.

En este sentido, la fundación del convento venía en parte a emular lo sucedido en Manila diez años antes, permitiendo estrechar los vínculos entre los dos centros ibéricos, en un momento en el que distintos actores –una China Ming en descomposición, el Japón Tokugawa, los holandeses de la VOC, entre otros– limitaban cada vez más la actividad comercial de portugueses y castellanos en toda la región. No en vano, la presencia de las clarisas recibió el apoyo expreso del virrey de Goa, D. Miguel de Noronha, conde de Linhares, interesado en intensificar tales vínculos y, al tiempo, reducir las pulsiones autonomistas que promovían algunos miembros del Senado

<sup>46</sup> Sánchez Fuertes, 2012, 69-76.

<sup>47</sup> Penalva, 2011: 84-105.

<sup>48</sup> Barreto, 2006: 132-167; Souza, 1986: 18-29.

<sup>49</sup> Ollé, 2022: 151-179. Véase asimismo: Valladares 2001.

macaense, en parte sostenidas por la posición de autoridad que, a nivel local, habían tenido tradicionalmente los jesuitas<sup>50</sup>. Estos, de hecho, se mostraron a menudo contrarios a la presencia franciscana, siendo varios –como se verá a continuación– los conflictos que los enfrentaron en estos años de 1630-1640. A este respecto, parece necesario situar la propia fundación del convento de clarisas en un contexto local mucho más complejo, en el que la Compañía de Jesús había ocupado desde la década de 1570 un lugar central a la hora de configurar política y socialmente el enclave macaense, tejiendo sólidos vínculos e intereses con las élites comerciales y erigiéndose a menudo en una suerte de árbitro capaz de mediar en las tensiones y bandos que surgían en el seno de la comunidad de portugueses<sup>51</sup>. No obstante, distintos factores se conjugaron desde la década de 1620 para cuestionar dicha posición: desde el deterioro que experimentó el comercio con Japón, en el que los ignacianos habían desempeñado un papel fundamental de intermediarios, al ascenso local de los mendicantes y las disputas por el control del gobierno del obispado y el comisariado del Santo Oficio<sup>52</sup>.

En realidad, la propia fundación del monasterio probablemente no fue ajena a las estrategias que los frailes de la provincia de San Gregorio desplegaron entonces, buscando entrar en China y asentar una misión de la Orden en un territorio que, hasta entonces, había sido monopolio de la Compañía de Jesús<sup>53</sup>. Tras varios intentos fallidos en torno a los años de 1580, los franciscanos de Filipinas resolvieron acometer de nuevo la empresa misionera de China en 1633, precisamente<sup>54</sup>. Al tiempo que se negociaba el envío de algunas religiosas a Macao, los frailes menores establecieron en el enclave luso-asiático una casa de procuración<sup>55</sup>. Además, fray Antonio de Santa María Caballero se trasladaba a la isla de Taiwan, donde los dominicos hispanos habían ya establecido una base desde la cual tanto ellos como los religiosos de San Francisco buscarían adentrarse y fundar sus respectivas empresas misioneras en China. En 1633, fray Antonio –junto al dominico Juan Bautista Morales– realizó una primera incursión en la provincia de Fujian. Aunque limitada en el tiempo (1633-1636), le serviría para tener una percepción más apurada de las realidades políticas, sociales y culturales del mundo chino, permitiéndole comprender mejor las ventajas de la *accommodatio* jesuítica, pero también identificar los problemas de naturaleza teológica que tales estrategias le suscitaban. Éstos, trasladados después a diferentes escritos, sirvieron de fundamento a la conocida Querella de los Ritos chinos<sup>56</sup>. Más allá de las complejas relaciones que hubo de entablar con una Compañía de Jesús que, actuando bajo el paraguas del *Padroado* portugués, mostraba enormes recelos a la presencia de los frailes, esta primera experiencia permitió a fray Antonio delinear los principios de una acción más consistente y sistemática que él mismo lideraría ya como prefecto apostólico a partir de 1646<sup>57</sup>. Entre tanto, el viaje fallido que, usando la vía portuguesa, emprendió a Roma y la corte para negociar el apoyo a las empresas misioneras de los mendicantes y denunciar los métodos apostólicos de los ignacianos, le llevó en 1640 a recalar durante cuatro años en Macao, donde, asistiendo a las religiosas clarisas, se convertiría en confesor de María Magdalena de la Cruz<sup>58</sup>.

<sup>50</sup> Penalva, 2012: 161.

<sup>51</sup> Barreto, 2006: 136-141.

<sup>52</sup> Sobre la participación de los jesuitas en el comercio entre Macao y Nagasaki, véase: Vu Thanh, 2021; Oka, 2021. Las disputas en torno al gobierno del obispado y el comisariado inquisitorial han sido analizadas en Lourenço, 2016: 194-285.

<sup>53</sup> Estos horizontes misioneros, con todo, no eran ajenos a una poderosa memoria que, entre los franciscanos de los siglos XVI y XVII, había de evocar las experiencias apostólicas que los frailes menores habían desarrollado en China en los siglos XIII y XIV. Al respecto, véase: Buffon, 2014; Melli – Cacciotti, 2013.

<sup>54</sup> Para una visión general de los proyectos misioneros franciscanos en China durante los siglos XVI y XVII, véase: Cervera Jiménez, 2014; Busquets Alemany, 2023.

<sup>55</sup> Ollé, 2022: 156.

<sup>56</sup> Busquets Alemany, 2023: 3-6. Sobre la Querella de los Ritos chinos, que enfrentó a los frailes mendicantes con los jesuitas a propósito de la observancia por parte de los conversos chinos de determinados ritos tradicionales, la bibliografía es muy abundante. Remitimos aquí a los trabajos reunidos en el volumen –más amplio en sus perspectivas– de: Županov – Fabre, 2018.

<sup>57</sup> Busquets Alemany, 2023: 8-12.

<sup>58</sup> Ibídem: 6-8.

#### 4. Las clarisas en el seno de una sociedad mestiza

Más allá de estas cuestiones, la fundación del convento de Santa Clara de Macao no deja de poner de manifiesto el carácter excepcional que las fundaciones femeninas tuvieron en el marco del imperio portugués y, en particular, dentro del espacio asiático, donde apenas existía el precedente del convento agustino de Santa Mónica, en Goa, establecido en 1606<sup>59</sup>. A pesar de los vínculos directos al mundo hispano que rodearon la institución del nuevo cenobio, éste quedó bajo jurisdicción del *Padroado* y, en concreto, de la Provincia de Madre de Deus, de los capuchos o descalzos portugueses. No obstante, la impronta de los franciscanos de Filipinas se haría sentir en los primeros años de andadura del convento. La propia presencia de fray Antonio de Santa María en Macao es un claro indicio del ascendente que tuvieron sobre la comunidad de religiosas. Lo cierto es que, para cuando el franciscano llegó al enclave portugués en 1640, el convento de Santa Clara ya era una realidad que había alcanzado cierto relieve en la sociedad macaense y, en particular, entre determinadas élites mercantiles de origen portugués. Frente a las polémicas que había suscitado Jerónima de la Asunción en torno a la regla que había de adoptar el convento manileño, las religiosas que llegaron a Macao no dudaron en asumir la segunda regla de la Orden como marco normativo que organizase la vida dentro del nuevo cenobio<sup>60</sup>. No cabía un régimen como el del convento de la Concepción de Manila, basado en las limosnas que la comunidad recibía, sin posibilidad de recibir rentas o de imponer la obligación de dote a las nuevas religiosas. A este respecto, el papel de Leonor de San Francisco y de la propia Magdalena de la Cruz habría sido al parecer fundamental, habiendo rechazado incluso algunas de las condiciones que el Senado macaense quiso imponerles y que, buscando preservar un limitado mercado matrimonial entre las élites, pretendía la recepción sin dote de algunas de las futuras religiosas y la siguiente apertura del convento a mujeres de diferente condición social. En realidad, tanto Leonor de San Francisco como la propia Magdalena de la Cruz, ya en Manila, llegaron a manifestarse contrarias a la adopción de un régimen de estricta pobreza como el defendido por la Madre Jerónima que, en un contexto donde la presencia ibérica era exigua, hacía económicamente insostenible la continuidad del convento. En este sentido, el proyecto macaense tendría en su origen esta diferencia sustancial con respecto a Manila, a pesar de las reticencias de algunos miembros del Senado, quienes, en vista del fundamental sostén económico que esta institución dio a la nueva fundación, quisieron imponer algunas condiciones que, más próximas al espíritu de la primera regla, afectaban a la dote de las futuras monjas.

En realidad, esto no solo nos habla de la determinación de las dos religiosas a la hora de defender el modelo de comunidad que entendían establecer en Macao, situándonos una vez más en formas de actuación que, lejos de la supuesta subordinación debida, expresaban disenso y resistencia frente a las pretensiones de las autoridades seculares. También nos da pistas acerca del perfil de mujeres que comenzaron a ser admitidas en el nuevo convento. Como señala Elsa Penalva, el mayor número de ingresos se produjo en la primera década de presencia de la congregación clarisa en el enclave luso-asiático, cuando se admitieron un total de 23 religiosas, entre niñas, jóvenes y dos mujeres casadas que renunciaron al siglo<sup>61</sup>. Pero, más allá de su cantidad, la obligación de la dote que imponía la Segunda Regla de las clarisas restringió el espectro social de las candidatas, la mayoría de las cuales, de hecho, procederían sobre todo de aquellas familias vinculadas a la actividad mercantil que tenían mayores aspiraciones de afirmación como miembros de la élite de poder local. Implicadas muchas de ellas en el comercio con Manila (como ya apuntábamos antes), vieron sin duda en la profesión de sus hijas como monjas clarisas una vía con la que reforzar su capital social y simbólico<sup>62</sup>.

A este aspecto, cabe añadir el propio carácter mestizo que la admisión de estas mujeres imprimió sobre la nueva comunidad de religiosas, distinguiéndola sin duda de la mayoría de los

<sup>59</sup> Bethencourt, 1995; Gonçalves, 2005, 2015 y 2022; Oliveira, 2019. Para la América portuguesa, véase el ensayo clásico de Algranti, 1993.

<sup>60</sup> Penalva, 2012: 142-146.

<sup>61</sup> Penalva, 2011: 83.

<sup>62</sup> Ibídem: 85-101.

conventos femeninos que se erigieron en los espacios coloniales ibéricos durante los siglos XVI y XVII. Si entre las religiosas que se trasladaron desde Manila se encontraba —como ya se ha señalado— una mujer nativa de la isla de Luzón que acabó profesando como religiosa, lo cierto es que la práctica totalidad de las mujeres que ingresaron en el convento desde su fundación tenían un origen sino-portugués o luso-japonés. Esto respondía a la propia configuración del mundo de los casados portugueses en un espacio como Macao, donde, la escasa inmigración femenina de origen luso propició desde muy pronto la configuración de unas élites mercantiles asiáticas y claramente mestizas<sup>63</sup>. A este respecto, habrían de adquirir particular significación dentro de la congregación religiosa las madres Beatriz de Santa María y María da Madre de Deus. La primera —Beatriz da Costa— era una dama luso-japonesa, casada con el comerciante portugués António da Silva; la segunda —Maria da Costa— era hija de ambos y, como su progenitora, había tenido que huir del Japón ante las persecuciones contra los cristianos que desde el poder político nipón se lanzaron desde 1614. En realidad, la fama de ambas mujeres dentro y fuera de la congregación se debió precisamente al halo martirial que rodeaba su experiencia anterior, sometidas como habían estado a la prisión y el tormento. Su historia no dejó de contribuir al prestigio que, en estos primeros años, había de rodear al nuevo cenobio y, en cierto modo, eran el contrapunto seráfico a las ya mencionadas beatas japonesas que, bajo la dirección de los jesuitas, acabarían conformando un recogimiento en Manila. Pero, en todo caso, su vínculo a las élites mercantiles de Macao y su naturaleza local o mestiza representan bien el perfil de las mujeres que habían de profesor como monjas de velo negro en el convento macaense durante estos primeros años.

En parte, este extremo marcaría una diferencia frente a otros contextos coloniales ibéricos, como los conventos femeninos novohispanos o el de religiosas agustinas de Santa Mónica, en Goa. En este último (como en cierto modo también en el mundo colonial hispánico), la componente mestiza de las religiosas profesas, oriundas mayoritariamente de las familias de casados goeses, es altamente probable, si bien la documentación habría tendido a 'blanquearlas', haciendo desaparecer aquellos elementos étnico-raciales que las alejaban de sus orígenes portugueses<sup>64</sup>. En Macao, narrativas como la colectánea de *Vidas* que se compuso en el siglo XVII, tampoco ponen expresamente de manifiesto filiaciones que remitan a un universo no portugués<sup>65</sup>. No obstante, la propia percepción que los ibéricos de la época construyeron en torno a chinos y japoneses, viendo en ellos sujetos que cabía equiparar en ciencias, letras y policía a los europeos, contribuyó sin duda a ignorar el carácter mestizo de estas mujeres, percibiéndolo en términos que lo alejaban de la idea de 'degradación' que el mestizaje tuvo en otros espacios<sup>66</sup>.

En este contexto, Madre María Magdalena no dejó de asumir toda una serie de tareas de gobierno dentro de la comunidad de clarisas. Si las funciones de abadesa recayeron inicialmente en Leonor de San Francisco, la religiosa del convento de la Sagra llegó a Macao como vicaria de la nueva fundación, actuando así como mano derecha de su corresponsaria en estos primeros años de la institución. Tras el preceptivo trienio de la madre Leonor, fue la propia Magdalena de la Cruz la que, designada por los superiores de Goa, asumió el cargo de abadesa. Acabado su mandato, aún fue escogida como maestra de novicias, debiéndose ocupar de la formación espiritual y disciplinaria de aquellas mujeres locales que en estos años fueron admitidas en el cenobio macaense. En realidad, la posición de autoridad que le otorgó el ejercicio de tales funciones no haría sino

<sup>63</sup> Barreto, 2006: 103. Sobre la categoría de 'casado', característica del mundo luso-asiático, véase: Xavier, 2007.

<sup>64</sup> A este propósito, véase: Gonçalves, 2023. Agradezco a Margareth de Almeida Gonçalves su disponibilidad para compartir sus investigaciones sobre las religiosas que profesaron en el convento goés de Santa Mónica en el siglo XVII.

<sup>65</sup> *Vida, e Virtudes da Veneravel Madre Leonor de S. Francisco Primeira e Principal Fundadora deste Mosteiro de Religiozas de Sancta Clara de Macao*. Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa [Portugal] (en adelante, BNP), cód. 178, *passim*. Publicado en Penalva, 2011: 201-237.

<sup>66</sup> Sobre el carácter mestizo de las sociedades luso-asiáticas y su distinta consideración en función de los espacios, véase: Flores, 2020: 400-405. Sobre la consideración que algunos otorgaban a las mujeres chinas, haciendo deseable su matrimonio con los sujetos de origen ibérico, véase asimismo Boxer, 1975: 84-85.

reforzar el propio carisma que la religiosa adquirió en el seno de la comunidad, donde acabó desempeñando un papel similar al que Jerónima de la Asunción había tenido entre las clarisas de Manila. A forjar ese perfil de autoridad contribuyeron sin duda las propias manifestaciones espirituales que María Magdalena de la Cruz había experimentado desde joven durante sus ejercicios de oración, pero que, una vez en Macao, acabaron haciéndose manifiestas. En el *Sumario Breve de la Vida* de la religiosa, se ilustran generosamente los dones espirituales recibidos mediante la narración de varios episodios de raptos y visiones que la habían acompañado desde los inicios de su trayectoria como monja<sup>67</sup>. Pero, de igual modo, se evocan algunos de los fenómenos que había experimentado estando ya en el enclave sino-portugués. La propia presencia de fray Antonio de Santa María en Macao, desde 1640, no dejó de tener sus consecuencias a este respecto. Mientras profería una plática a las religiosas sobre la Inmaculada Concepción, la religiosa habría entrado en un extraordinario estado de recogimiento interior, viéndose a sí misma en el Monte Alverne, donde san Francisco recibió los estigmas, y a su alma en brazos del Esposo. En la visión, éste le habría indicado que debía confesarse con el hermano recién llegado y hacerle conocedor de sus experiencias, incitándola además a que tomase la pluma y las dejase por escrito en el que después había de ser su tratado *inmaculista*<sup>68</sup>.

Tales locuciones interiores, arrobos y visiones, además, se vieron en muchas ocasiones acompañados de un particular espíritu profético que, como subrayaba el autor del *Sumario Breve de la Vida*, también caracterizó a la Madre María Magdalena. No es necesario subrayar la importancia que el fenómeno de los sueños y las profecías tuvo en los contextos ibéricos altomodernos, asumiendo a menudo contornos expresamente políticos y pudiendo ser así utilizados como vía con la que sancionar las directrices ideológicas y programáticas del soberano y de sus ministros o, por el contrario, como poderosa arma con la que lanzar las oportunas críticas a las decisiones y programas de gobierno<sup>69</sup>. Las cuestiones proféticas y mesiánicas, por lo demás, no dejaron de estar muy presentes en los procesos de expansión ibéricos, alimentando muchas veces los propios proyectos misioneros y, a su vez, estableciendo conexiones con otras expresiones proféticas oriundas de ámbitos culturales totalmente ajenos a la tradición cristiana<sup>70</sup>.

Generalmente asociado a la idea de santidad en vida y a la recepción de dones espirituales extraordinarios que permitían la interlocución con las personas divinas, el profetismo católico estuvo poblado de sujetos de muy diversa índole, incluidos aquellos que tenían una posición subalterna dentro del orden social<sup>71</sup>. En este sentido, el fenómeno tuvo particular incidencia sobre las mujeres y, en concreto, sobre aquellas que habitaban los conventos femeninos. Erigiéndose en intérpretes o intermediarias de la propia palabra de Dios, monjas y beatas encontraron en las visiones y las profecías —y en su ‘publicación’ muchas veces por terceros— un eficaz instrumento con el que, sin contrariar su obligación de silencio sobre las materias de religión, reforzar su autoridad y su capacidad para el aviso espiritual o, llegado el caso, para la intervención sobre los asuntos públicos<sup>72</sup>. Estos aspectos no dejaron de estar presentes en las expresiones proféticas de María Magdalena de la Cruz, quien, bebiendo de una importante tradición de mujeres vinculadas a la Orden franciscana, encontró su principal referente en la Santa Juana y en sus escritos. En definitiva, todo lo anterior le sirvió para incrementar el ascendente que ejerció sobre sus correligionarias, reforzando además el halo profético que la rodearía tanto dentro como fuera de la comunidad religiosa.

En el marco de un conflicto que, como veremos a continuación, enfrentó en 1642 a los religiosos de la Compañía de Jesús con el gobernador franciscano del obispado, el autor jesuita de una *Informação* sobre la controversia no dejó de hacer referencia en determinados momentos de su

<sup>67</sup> *Sumario Breve de la Vida y Virtudes de la Sierua de Dios Soror María Magdalena de la Cruz*. ANTT, Livraria, ms. 726, ff. 8-9v.

<sup>68</sup> Ibídem: 12.

<sup>69</sup> Kagan, 1991; Redondo, 2000; Jordán Arroyo, 2007; Moreno, 2015; Lima – Megiani, 2016; Pastore – García Arenal, 2018.

<sup>70</sup> Subrahmanyam, 2001.

<sup>71</sup> Ibáñez Castro, 2023.

<sup>72</sup> Zarri, 1990; Poutrin, 1995: 89-100; Van Deusen, 2017; Lewandowska, 2019: 426-455; Caffiero, 2020.

relato a los dones proféticos atribuidos a María Magdalena de la Cruz y al uso que de ellos habría hecho durante la disputa<sup>73</sup>. En realidad, la implicación de la monja en el conflicto —y, con ella, la de buena parte de la comunidad clarisa— no deja de ser significativa del papel que tanto la religiosa como el convento llegaron a desempeñar en el contexto político, social y religioso de Macao en torno a 1642. La controversia es bien conocida y surgió, como sucedía a menudo en el campo político y religioso de la época, por una disputa jurisdiccional entre el gobernador del obispado de Macao, el franciscano fray Bento de Cristo, y los comisarios del Santo Oficio, los jesuitas Gaspar Luís y Gaspar do Amaral. Lo cierto es que la disputa pondría sobre el tablero tensiones mucho más profundas y antiguas en el tiempo que, en un ejemplo típico de lucha política altomedieval (también en los contextos coloniales), se dirimieron en el espacio público por medio excomuniones, prédicas, imágenes, rumores, noticias e, incluso, profecías<sup>74</sup>. La posición hegemónica que desde finales del siglo XVI ocupaba la Compañía de Jesús en el seno de la sociedad macaense, ratificada y reforzada en los años de 1640 mediante el control del comisariado inquisitorial, se vio progresivamente contestada por los grupos de mendicantes, con capacidad para acceder puntualmente al gobierno episcopal.

Todo ello se tradujo en varios episodios de tensión que, probablemente, tuvieron su expresión más grave y compleja en la crisis de 1642. En esta ocasión, franciscanos, dominicos y agustinos tuvieron un protagonismo a partes iguales en el conflicto, apoyando las posiciones de fray Bento de Cristo y su defensa de la jurisdicción episcopal, frente a la autoridad inquisitorial representada en los jesuitas. No obstante, algunos frailes menores procedentes de Manila desempeñaron un papel muy relevante en el conflicto, actuando como colaboradores del gobernador del obispado y promotores de su causa por medio de toda suerte de prédicas, escritos jurídicos y libelos que hicieron circular por el enclave sino-portugués. En particular, el propio fray Antonio de Santa María se mostró particularmente activo en la actividad sobre el púlpito y en la elaboración de varios escritos de carácter teológico y canónico con los que sostener la posición de su correligionario frente a los jesuitas nombrados comisarios de la Inquisición. Mendicantes y jesuitas acabaron por movilizar en torno a los protagonistas de sus respectivas causas amplias redes de fidelidad, implicando y enfrentando a su vez a los representantes locales de la corona —el *Capitão Geral* y el *Administrador da Fazenda*—, así como a los miembros del Senado macaense, vinculados a las élites locales de origen portugués<sup>75</sup>.

Tampoco las religiosas de Santa Clara quedaron al margen de la disputa. Durante los varios meses que ésta duró, con excomuniones y entredichos mutuos, las monjas clarisas y la propia María Magdalena de la Cruz intervinieron de forma directa en la contienda, buscando contribuir a la causa del gobernador. El propio autor de la *Informação* les atribuía un papel particularmente activo en la disputa, señalando que “forão as que maior guerra fizerão pera apartar o pouo do Padre Comissário”<sup>76</sup>. Subrayaba así el fervor con el que habían defendido a fray Bento de Cristo, quien, como vicario del convento, había además residido en el mismo durante un tiempo. “Tudo erão cartas —afirmaba— pera pais e parentes”, a los que mandaban llamar con el fin de persuadirlos de la obediencia que debían al gobernador episcopal o a los que negaban el trato si se mostraban sumisos a los dictados del comisario inquisitorial<sup>77</sup>. El escrito no sólo subrayaba el poder

<sup>73</sup> *Informação de huma controuercia, e desinquietação que se moueo em Macao Cidade dos Portuguezes no Reino da China no princípio do anno de 1642 entre o Padre Gaspar Luís da Companhia de JESVS Comissário do Sancto officio e o padre frei Bento de Christo da ordem dos menores Gouernador do Bispado da China*. Archivum Romanum Societatis Iesu, Roma [Italia] (en adelante, ARSI), Jap-Sin 123, ff. 91v-127. Otra copia de esta *Informação* en Biblioteca de la Real Academia de la Historia, Madrid [España] (en adelante, BRAH), leg. 9/7236-II, ff. 982-1020v. Publicada en Lourenço, 2012, II vol: 221-269). Agradezco particularmente a Miguel Rodrigues Lourenço el haberme facilitado el acceso a la transcripción de ambas copias del texto, que presentan algunas diferencias, de mayor calado en sus folios finales.

<sup>74</sup> Flores - Marcocci, 2018.

<sup>75</sup> Un excelente análisis del conflicto y de las tensiones de mayor calado que encerró en: Lourenço, 2016: 241-285.

<sup>76</sup> *Informação de huma controuercia*. ARSI, Jap-Sin 123, f. 119.

<sup>77</sup> Ibídem, f. 110.

de persuasión que habían tenido las religiosas con estos sus “rogos femenis”, moviendo a sus interlocutores hacia las posiciones más favorables para los mendicantes. Venía asimismo a poner de manifiesto la capacidad de estas monjas clarisas –también su percepción del peso estratégico que sus acciones encerraban– para movilizar redes familiares que, como señalábamos previamente, estaban integradas en los grupos de la élite mercantil macaense. A este poder de persuasión, se sumaría la determinación de las religiosas de acometer formas más públicas de intervención. No sólo alinearon el repicar de las campanas del convento con las de sus congéneres mendicantes, tratando así de señalar públicamente –en una suerte de acto ceremonial– el entredicho que pesaba sobre la ciudad por culpa del comisario del Santo Oficio. A su vez, no dudaron en elevar sendas cartas o peticiones al Senado y al *Capitão Geral* de Macao, a quien, como principal representante de la autoridad regia, apremiaban a intervenir y aquietar los ánimos en el enclave sino-portugués. De lo contrario, confiaban que al menos les diese licencia para abandonarlo y dirigirse a Manila, manifestándose dispuestas en último término a salirse “do conuento pollas ruas descalças e cubertas de cilicio” e irse “pella China adentro, terra de gentios, aonde acharião menos escândalos”<sup>78</sup>. El tono cominatario que, al parecer, encerraba la misiva tuvo efectos bastante limitados en el *Capitão Geral*, quien en su respuesta habría señalado precisamente a los mendicantes como el principal obstáculo para una solución. A su vez, confinaba el papel que las monjas debían tener en el conflicto a los términos que de ellas se esperaba y que la carta, en este sentido, habría en cierto modo rebasado. Las invitaba así esencialmente a que encomendasen a Dios el negocio y, descartando su salida, les señalaba que para acometer dicha tarea “tinha a cidade inteira necessidade dellas”<sup>79</sup>.

No parece, sin embargo, que las religiosas se conformasen con restringir su intervención a un obligado ejercicio de la oración. Días después, el episodio de un navío que de manera furtiva había salido de Macao rumbo a la India, dio lugar a nuevas formas de intervención sobre el espacio público. En realidad, la expedición había sido organizada por los mendicantes que buscaban así hacer llegar al virrey, al arzobispo y a los inquisidores de Goa toda una serie de papeles en los que se responsabilizaba al comisario de las perturbaciones que vivía Macao. La salida clandestina del navío, no obstante, generó toda suerte de intencionados rumores, llegándose a especular si no se acabaría propiciando que el enclave sino-portugués cayese en manos de los holandeses, presentes desde 1641 en una Malaca que era paso obligado en la navegación a la India. Con el fin de contrarrestar tales rumores, los frailes recurrieron a los púlpitos, invitando a los fieles a que elevarasen sus oraciones por el éxito de la expedición. A esto se juntó la oportuna difusión de una visión profética experimentada por María Magdalena de la Cruz, augurando el éxito de la embarcación en su travesía del estrecho de Malaca, así como su llegada al enclave de Negapatão/Nagapattinam, aún entonces controlado por los portugueses, en la costa oriental de la India<sup>80</sup>. Más allá de sus habituales connotaciones políticas, la profecía surgía así como un poderoso instrumento de intervención sobre la esfera pública que las religiosas de Santa Clara y los propios franciscanos no dudaron en emplear en beneficio de su causa, mostrándose además como una de las pocas vías que en la época pudieron emplear religiosas, mujeres y otros sujetos subalternos a la hora de participar en el debate público.

Aunque a una escala distinta, las visiones proféticas no dejaron aparentemente de estar presentes en las discusiones que, al interno de la propia congregación clarisa, surgieron a raíz de las ramificaciones que el conflicto asumió a partir de mayo de 1642. Fue entonces cuando llegaron a Macao las primeras noticias sobre la aclamación en Lisboa de Juan IV de Braganza como rey de Portugal (1640-1656), abriéndose un debate entre quienes apoyaban el reconocimiento del nuevo soberano y quienes dudaban al respecto. En un contexto en el que el comercio con Japón acababa de quedar interrumpido definitivamente, la ruptura con Castilla dejaba en el aire otra importante fuente de rendimientos para la ciudad como era la conexión comercial con Manila. En sus escritos en torno a la polémica con el gobernador del obispado, los jesuitas –claros partidarios del

<sup>78</sup> Ibídem, f. 110.

<sup>79</sup> Ibídem, f. 111v.

<sup>80</sup> Ibídem, f. 111v.

Braganza— supieron sacar partido de la coyuntura política, aprovechando la presencia y posición de los frailes castellanos en el conflicto para insinuar eventuales riesgos de rebelión<sup>81</sup>. En el seno del convento de Santa Clara, la posición de María Magdalena de la Cruz y de las religiosas que, como ella, defendían la solución castellana encontró respuesta en la Madre Cecília da Resurreição, quien precisamente aseguraba haber profetizado la proclamación de Juan IV, tratando así de legitimar la posición que una parte de la congregación de religiosas adoptó en una cuestión que, sin duda, había de afectar a su futuro lugar dentro de la sociedad macaense<sup>82</sup>.

## 5. Realizaciones apostólicas: anunciar la palabra de Dios a las damas de una corte extraña

Las polémicas que rodearon la aclamación en Macao de Juan IV de Portugal precipitaron la salida de aquellos religiosos de origen castellano que, vinculados a Manila, defendieron la causa contraria al nuevo soberano. Entre los mismos, se encontraban los franciscanos fray Antonio del Puerto y el propio fray Antonio de Santa María, pero, más importante aún, el contingente se vio completado con un pequeño grupo de monjas del convento de Santa Clara que, como sus congéneres masculinos, habrían aparentemente alimentado el partido hispánico. La Madre María Magdalena, por supuesto, formó parte de dicho contingente junto a las madres Margarita de la Concepción y Clara de San Francisco, acompañadas aún de otras dos mujeres y una niña. Todas ellas, por tanto, abandonaron Macao en 1644, en un navío que en principio debería haberlas conducido hasta Manila. Quiso el infortunio que, llegadas a la bahía de Turón (Đà Nẵng), en la Cochinchina, la región meridional del Đà-Viet, fuesen retenidas por las autoridades locales, viéndose obligadas a permanecer en este territorio durante varios meses<sup>83</sup>.

La presencia de las religiosas —su reclusión en aposentos con acceso restringido, su vestimenta con un velo que las cubría el rostro o, incluso, la noticia de que llevaban el cabello rapado— no dejó de despertar la curiosidad de muchos y, en particular, del propio soberano, Nguyễn Phúc Lan. Éste requirió que acudiesen a la corte, siendo objeto de una particular ceremonia de recepción en la que, además del monarca, estuvo también presente su esposa y otros muchos dignatarios y damas<sup>84</sup>. La recepción, no obstante, dio lugar a que las religiosas permaneciesen unos días en la corte, alojadas en casa de un ‘mandarín’ convertido al cristianismo, permitiendo a su vez que la Madre María Magdalena viese en parte cumplidas las aspiraciones apostólicas que, desde niña, había cultivado. Como señalaba fray Antonio de Santa María en una misiva que en aquellos días remitió a la Madre Melchora de la Trinidad, en Macao, las monjas no sólo seguían despertando la curiosidad de muchos, haciendo que numerosos neófitos locales acudiesen “admirados y edificados” a verlas. A este respecto, el acceso a las religiosas quedó restringido a las mujeres tanto cristianas de dentro y fuera de la corte, como a “algunas criadas y damas de la Reyna, que las vinieron visitar, aunque gentiles”. Entre estas, acudieron incluso quienes debían ser *bhikkhunis* de alguno de los templos vinculados a la soberana. Lo interesante de estos

<sup>81</sup> Ibídem, f. 274.

<sup>82</sup> Penalva, 2011: 102-103.

<sup>83</sup> En concreto, el territorio era conocido como Đà Trong y se extendía al sur del río Gianh. Constituía una especie de señorío, denominado Quang Nam (Cochinchina para los europeos), bajo control de la dinastía Nguyễn. Ésta era rival de la dinastía Trịnh, que dominaba el reino de Tonkin, la región septentrional del Đà-Viet.

<sup>84</sup> Una descripción de las ceremonias que rodearon la recepción en la corte de las religiosas en fray Antonio de Santa María Caballero, “Carta de Relación [dirigida a la Madre Melchora de la Trinidad, en Macao] sobre los sucesos de los castellanos que saliendo de Macan por el mes de Octubre de 1644, arribaron a Cochinchina, en ocasión que lleuauan consigo para Manila algunas religiosas de aquella ciudad que se uolían a su conuento con licencia de sus prelados dexando ya hecha la fundacion de Monjas de su orden, que ya quedaua en la de Macan como se ve” (Cochinchina, 02-IV-1645). ARSI, Jap-Sin 68, ff. 49-59. Publicada en Penalva, 2011: 151-168. La descripción de las ceremonias de recepción en la corte de las religiosas, en pp. 158-160. Sobre la base de la descripción que ofrecía Antonio de Santa María, el jesuita Alexandre de Rhodes —que coincidió con los franciscanos en Cochinchina— dejó igualmente testimonio de la recepción regia a las monjas clarisas en sus *Divers voyages et missions*; Rhodes, 1653: 242-246.

encuentros es que, tanto con ellas como con las otras mujeres no cristianas, las religiosas se habrían expliado “mostrándoles el camino del cielo” y, haciendo uso de una intérprete cristiana, les habrían anunciado “la palabra de Dios y el camino de la luz a los que andauan ciegos en las tinieblas de su gentilidad”. Esto habría además provocado que el concurso de cristianos y gentiles que acudían a visitar a las madres clarisas aumentase cada día y, consiguientemente, el número de conversiones que se produjeron. En esos días, habían recibido el bautismo de manos de los franciscanos que acompañaban a las monjas hasta 54 personas entre hombres y mujeres<sup>85</sup>. El autor de la misiva no era mucho más generoso en detalles sobre las actividades que las religiosas desempeñaron en este particular contexto en el que se encontraron durante los días que permanecieron en la corte. No obstante, de sus palabras se desprende claramente que tuvieron una implicación directa en la conversión y adoctrinamiento de aquellas damas gentiles que las visitaron. Ya fuera de la corte, cuando navegaban por el río de regreso a Turón, aún se produjo un encuentro entre la abuela del soberano, mujer cristiana, y las religiosas, entablando aquella un “coloquio” con la Madre María Magdalena, como la más anciana; encuentro que el confesor llevaba a equiparar al episodio de raíces medievales pero bien presente en el siglo XVII, que narraba el encuentro entre san Antonio Abad y san Pablo ermitaño, en el que aquél habría instruido al anacoreta en las formas de la vida monástica<sup>86</sup>. De igual modo, la monja castellana, a la manera de un san Antonio, habría ilustrado a la dama vietnamita en los modos de la vida religiosa.

Es significativo que, en el *Sumario Breve de la Vida de María Magdalena de la Cruz*, que habría de circular en copias de mano, no se hiciese mención ni al paso de la religiosa por Cochinchina, ni a su implicación en tareas de claros tintes apostólicos. Tampoco el jesuita Alexandre de Rhodes, en sus *Divers voyages et missions* (París, 1654), donde daba cuenta de la presencia de las religiosas en la corte de Nguyễn Phúc Lan, mencionaba esta dimensión más propia de un contexto misionero. Las noticias al respecto, por el contrario, habrían de surgir en el marco de una misiva que fray Antonio de Santa María escribía a otra de las religiosas de origen hispano que habían permanecido en Macao, la Madre Melchora de la Trinidad, a la que informaba con detalle del tiempo pasado en la región vietnamita, hasta que el soberano permitió el regreso a Manila. Ciertamente, el espacio de la carta, cuyo tono familiar permitía augurar una circulación y recepción restringida, parecía consentir mayor licencia a la hora de dar cuenta de determinadas actividades que se entendían impropias de religiosas de clausura, siendo obviadas, de hecho, en aquellos otros escritos que habían de llegar a públicos más amplios<sup>87</sup>.

Es indiscutible que la participación de María Magdalena de la Cruz y de sus congéneres en tareas de conversión constituyó un episodio excepcional, que en buena medida desafía los fundamentos que, desde Trento, definieron la norma de vida dentro de las comunidades regulares femeninas. A su materialización, no obstante, contribuyó necesariamente la movilidad derivada de su travesía de regreso a Manila, que alteró su régimen de vida, haciendo más virtuales que reales los límites físicos de un claustro constantemente improvisado, al tiempo que aumentaban exponencialmente las formas de interacción con el siglo. Todo ello se vería reforzado al tener que transitar además por un espacio que, como la Cochinchina, escapaba al dominio colonial ibérico y, en consecuencia, a los constreñimientos que desde el punto de vista institucional y religioso éste imponía a las mujeres que profesaban en religión o vivían en comunidad. Por lo demás, son pocos los elementos que nos permiten entender cómo se desarrolló la actividad apostólica que la Madre María Magdalena y sus correligionarias llevaron a cabo. Al recurso a una intérprete ya conversa, se añadió el hecho de contar con un espacio definido –la residencia en la que se hospedaron/el navío– que con grandes limitaciones permitía en parte reproducir el régimen de clausura. Por lo demás, las tareas se acometieron siempre dentro de un contexto exclusivamente

<sup>85</sup> Fray Antonio de Santa María Caballero “Carta de Relación”. ARSI, Jap-Sin 68, f. 55-55v. Penalva, 2011: 161-162). El episodio ha sido en parte analizado en: Alberts, 2013: 162-169.

<sup>86</sup> Fray Antonio de Santa María Caballero “Carta de Relación”. ARSI, Jap-Sin 68, ff. 55r-v. Penalva, 2011: 163). <sup>87</sup> Sobre los usos epistolares en la Edad Moderna, la bibliografía es abundantísima; véase, entre otros: Bouza, 2005. En relación con las prácticas epistolares en los contextos conventuales, remitimos esencialmente a: Castillo Gómez, 2014 y a la bibliografía referida en la nota 9.

femenino, en el que, al margen de los confesores, sólo otras mujeres tenían posibilidad de tratar con las religiosas. En este sentido, el papel desempeñado por los padres franciscanos y, en particular por fray Antonio de Santa María no debe ser obviado. Al tiempo que trataron de preservar en la medida que las circunstancias lo permitían el preceptivo aislamiento de las religiosas, contribuyeron a crear las condiciones para que se desarrollasen las tareas de conversión que aquéllas llevaron a cabo entre las damas de la corte (a las que los misioneros tenían probablemente un acceso más limitado).

A tal efecto, conviene señalar la implicación que en ocasiones tuvieron algunas mujeres en las tareas de adoctrinamiento dentro de los contextos misioneros altomodernos. Esta participación femenina en el universo apostólico —que sólo recientemente ha comenzado a ser explorado por la historiografía— tuvo expresión en espacios como Quebec y, de forma más puntual, en las reducciones guaraníes o las misiones jesuitas entre los tupíes, involucrando generalmente a las propias mujeres nativas<sup>88</sup>. No obstante, se hizo más visible en aquellos contextos que escapaban al control colonial, como era el caso de China o Japón. En la Shanghái de los años de 1650, una dama como Cándida Hiú o Su, vinculada a una familia de *literati* cristianos, habría de ejercer en su condición de viuda un enorme ascendente sobre la actividad misionera de los jesuitas, erigiéndose en eficaz interlocutora en la labor de conversión de otras mujeres y ejerciendo su magisterio doctrinal entre las que habitaban su propia casa<sup>89</sup>. No obstante, el referente más próximo y conocido en el mundo iberoasiático de los años de 1640 era ciertamente el ya mencionado de Julia Nayto y las llamadas beatas de Miyako, las cuales, tras su expulsión de Japón en 1614, se habían refugiado en Manila, donde, rodeadas de un halo martirial, refundaron su beaterio, aunque con funciones muy diferentes de las que había tenido en origen. A pesar del perfil exclusivamente contemplativo que la comunidad asumió en el contexto colonial manileño, enseguida se hizo notorio el papel activo que habían tenido en el adoctrinamiento de otras mujeres en Japón, sin que además los jesuitas hubiesen llegado nunca a cuestionarlo<sup>90</sup>. En este sentido, cabe imaginar que la experiencia de estas mujeres —una de las cuales llegó a profesar como monja clarisa en Manila— estuviese presente tanto en María Magdalena de la Cruz como en fray Antonio de Santa María durante el tiempo que pasaron en Cochinchina, donde, de nuevo, un espacio ajeno a los contextos coloniales parecía dejar algún margen a una suerte de apostolado femenino.

En todo caso, la mención que fray Antonio de Santa María hizo en su misiva al papel que las religiosas habrían desempeñado entre las damas de la corte vietnamita probablemente alimentó entre sus interlocutoras unas particulares aspiraciones apostólicas que, frente a lo que pudiera parecer, marcaron los modelos de perfección de muchas mujeres en los mundos ibéricos de los siglos XVI y XVII. Si bien la consecución de tales aspiraciones por parte de la Madre Magdalena de la Cruz fue un hecho a todas luces extraordinario, los horizontes espirituales que la animaron estaban lejos de serlo. Años más tarde, en 1661, el propio convento manileño asistió al proceso que la Inquisición resolvió iniciar contra la también visionaria Madre Juana de San Antonio, a la que acusó de haber enseñado doctrinas erróneas a las mujeres *kapampangan* que la visitaban, dentro de lo que parece haber sido una actividad que se situaba entre el aviso espiritual propio de las religiosas con fama de santidad y una labor de tintes más proselitistas<sup>91</sup>. Lo cierto es que, aunque el espacio misionero se entendía como un territorio física e intelectualmente ajeno a las mujeres, contrario a su naturaleza<sup>92</sup>, no faltaron las manifestaciones que, con distintos grados y formas de implicación, ponían de manifiesto las aspiraciones de muchas a participar en la conversión de gentiles, herejes o infieles. Damas como la duquesa de Aveiro, Guadalupe de Lencastre,

<sup>88</sup> Deslandres, 2017; Fleck, 2006: 626-628; Myscofski, 2013: 29.

<sup>89</sup> King, 2020. En relación con el contexto de la China de los siglos XVII y XVIII, aunque referido a los grupos de beatas que, bajo dirección de los dominicos, proliferaron en la región de Fujian, véase asimismo: Menegon, 2009: 301-356.

<sup>90</sup> Además del ensayo clásico de Ward: 2009, véanse asimismo las páginas que se dedican a este grupo y a los distintos perfiles que adoptó en los contextos nipón y manileño en Manchado Rodríguez, 2025: 66-102 y 263-301.

<sup>91</sup> Owens, 2017: 105.

<sup>92</sup> Lundberg, 2015: 29.

transformaron tales anhelos en un decidido patrocinio de las actividades desarrolladas por los religiosos de distintas órdenes entre los gentiles de Asia y América, financiando desde la península Ibérica sus respectivas empresas misioneras, correspondiendo con muchos de sus protagonistas y atesorando noticias, pero también escritos e imágenes procedentes de esos espacios<sup>93</sup>. Al tiempo, una trayectoria excepcional como la de Luisa de Carvajal, directamente involucrada en la misión de Inglaterra a comienzos del siglo XVII<sup>94</sup>, no deja de ser representativa a pesar de todo de esos horizontes apostólicos compartidos por muchas de sus coetáneas, incluidas aquellas que, como María Magdalena de la Cruz, vivían en clausura. Como señalábamos previamente, Jerónima de la Asunción y las monjas que la acompañaron en su expedición de 1622 a Manila tuvieron siempre entre sus objetivos el acabar en China o Japón y contribuir desde el claustro a la actividad misionera que ahí desarrollaban los Hermanos Menores. El propio peso que la Santa Juana tuvo en el imaginario de todas ellas respondía claramente a ideales religiosos que, como veíamos, llevaban una implicación más visible en la vida activa. En el caso de la Madre María Magdalena, tales anhelos –como veíamos– se habían manifestado ya siendo niña. No faltaron tampoco entonces los deseos de martirio e, incluso, el reproche “de ser mujer, y no uaron, para hir predicar nuestra Santa Fee, y dar mil vidas que tubiera (sic) en su defensa”<sup>95</sup>. En este sentido, el universo japonés, con las persecuciones a misioneros y neófitos desatadas desde 1614, habría de ocupar un lugar preeminente en el ánimo de la religiosa. No en vano, consagró una de las múltiples “ilustraciones” o visiones incluidas en la *Floresta Franciscana* al Japón, llegando a vaticinar por vía del coloquio divino entonces experimentado la próxima conversión de este reino<sup>96</sup>.

En realidad, los afanes de la religiosa castellana o los de la propia Jerónima de la Asunción, aunque aparentemente irrealizables en los horizontes reales de las monjas, obedecían a una percepción de la vida contemplativa que, se entendía como instrumento esencial a la hora de cooperar en la conversión de los gentiles y que habría de encontrar enorme eco en el mundo religioso femenino de la Edad Moderna<sup>97</sup>. A esta forma de entender la actividad de contemplación característica de los claustros femeninos, habría de contribuir sustancialmente la propia Teresa de Jesús. Siendo niña, había manifestado también ella su voluntad de acudir a África con el objetivo de convertir a los infieles y morir como mártir cristiana. Pero la imposibilidad de poder avanzar con una vida religiosa activa le empujó, siendo ya la principal artífice de la reforma carmelita, a reorientar sus propósitos apostólicos a través precisamente de la contemplación y de las prácticas espirituales. A tal efecto, subrayó el deber de las monjas carmelitas de dirigir sus oraciones no sólo a la salvación de las almas del purgatorio, sino principalmente al éxito de las campañas misioneras que, mediante la conversión de herejes e infieles, buscaban librar a la Iglesia de los peligros que la acechaban<sup>98</sup>. Misión y contemplación quedaban así articuladas, permitiendo alimentar a partir de entonces un imaginario apostólico que, más allá de su incidencia en las prácticas devotas, habría de quedar reflejado en un sinfín de cartas, vidas, crónicas, diarios y tratados espirituales<sup>99</sup>. Esta suerte de apostolado contemplativo adoptó formas más patentes en las funciones de consejo espiritual que, por su fama y carisma, muchas religiosas de la época llegaron a desempeñar. No obstante, tuvo quizás su expresión más sofisticada en las conocidas bilocaciones que María de Ágreda habría experimentado en los años de 1630, permitiéndole, sin nunca haberse movido de su convento, presentarse ante los nativos de Nuevo México con el fin de adoctrinarlos. No fue la única que experimentó fenómenos similares, pero sí fue aquella en la que de un modo más explícito tomaron forma las articulaciones entre la experiencia mística derivada

<sup>93</sup> Sobre Guadalupe de Lencastre y su implicación en el patrocinio misionero, véase: Rivas Gómez-Calcerada, 2020: 378-462. Una figura similar, ya en el siglo XVIII, es la de Marie Theresia Von Fugger-Wellenburg, analizada en: Hsia, 2006.

<sup>94</sup> Redworth, 2008.

<sup>95</sup> *Symario Breve de la Vida y Virtudes de la Sierua de Dios Soror María Magdalena de la Cruz*. ANTT, Livraria, ms. 726, f. 8.

<sup>96</sup> María Magdalena de la Cruz. *Floresta Franciscana...* Tomo 3º. BNE, ms. 19405, ff. 40-56.

<sup>97</sup> Lundberg, 2015.

<sup>98</sup> Weber, 2000: 124-125.

<sup>99</sup> Lundberg, 2015.

de la vida contemplativa que imponía el claustro y el empeño de muchas religiosas de la época por implicarse en la conversión y salvación de los gentiles<sup>100</sup>. Lejos de tales proyecciones, aquellos espacios misioneros que escapaban al control colonial y a las lógicas que éste reproducía parecían dejar algún lugar –aunque extraordinario– para una implicación femenina más directa.

## 6. La Inmaculada Concepción en el mar de China: la Floresta Franciscana

Tras los meses transcurridos en Cochinchina, María Magdalena de la Cruz regresó finalmente a Manila en 1645, donde falleció ocho años después, no sin antes haber finalizado el registro de sus visiones en un extenso tratado en tres voluminosos tomos, titulado *Floresta Franciscana*. En él, la religiosa recogió en 72 capítulos o ‘ilustraciones’, las visiones que había experimentado durante su vida y, en particular, entre finales de 1640 e inicios de 1642, cuando aún residía en Macao. Como era habitual, en el origen del tratado había tenido algún papel el confesor de la madre clara, Antonio de Santa María, quien, tras haber tenido conocimiento de los arrobo y diálogos místicos que aquella experimentaba, le habría pedido que los registrase por escrito. Una vez en Manila, fray Bartolomé de Letona no sólo habría desempeñado asimismo las funciones de confesor de la religiosa, como habría en algún modo supervisado también la composición del tratado<sup>101</sup>. En realidad, la mano de uno y otro franciscano se haría presente de muchas formas a lo largo del manuscrito, añadiendo notas y comentarios en los márgenes, elaborando las dedicatorias y proemios de cada volumen y componiendo algunos documentos que tenían como objetivo introducir al lector en las propias visiones de María Magdalena de la Cruz y salvaguardar su ortodoxia<sup>102</sup>. Más allá de tales intervenciones, que no anularían el fuerte carácter negociado del manuscrito, la elaboración de la *Floresta franciscana* respondió a una suerte de ‘escritura autorizada’. No sólo atendía –como señalado– a un mandato expreso del confesor, quien, con toda probabilidad, ejerció algún control sobre la descripción de las experiencias de la monja. Como en muchos de los textos elaborados por religiosas, la escritura a menudo se presentaba asimismo como resultado de un mandato divino. En el caso de la *Floresta*, ya hemos visto cómo el encargo se habría producido durante una de las visiones que la Madre María Magdalena había tenido en Macao, al tiempo que Dios le encomendaba que se confesase con fray Antonio de Santa María. Este modo tan habitual en la época de justificación del empleo de la pluma, cuyo uso respondía a la voluntad de Dios, no obedecía apenas a usos retóricos. Solía verse acompañada de una reivindicación de virtudes como la humildad y la modestia que conducía a estas mujeres a presentarse a sí mismas como una suerte de intérpretes o escribas que daban forma a una escritura que no era la propia, sino la que Dios mismo les dictaba<sup>103</sup>. Como señala Julia Lewandowska, era una suerte de autoridad sin autoría que permitía sin embargo ratificar la validez del mensaje que se contenía en los escritos de las visionarias, sin subvertir las lógicas de género que discriminaban la agencia social e intelectual de las mujeres<sup>104</sup>.

Esta idea de una escritura que no era la propia encontró además particular expresión en los escritos de la Santa Juana y, en concreto, en los sermones que se incluyeron en su *Libro del*

<sup>100</sup> Ferrús Antón, 2008. En general, sobre la figura de María de Ágreda, remitimos a: Morte Acín, 2010.

<sup>101</sup> En la *Vida* de Jerónima de la Asunción que compuso, impresa en 1662, Letona afirmaba que María Magdalena de la Cruz le había entregado “tres tomos grandes de a folio destos assuntos, y los tengo ya sacados a limpio con márgenes, anotaciones y tablas”; Letona, 1662: 86. Esta información, no obstante, contrasta con lo señalado en el propio título del manuscrito consultado, donde apenas se hace referencia al papel desempeñado por fray Antonio de Santa María. También Félix de la Huerta, en el siglo XIX, atribuía tan solo a fray Antonio de Santa María la autoría de las anotaciones que acompañaban las ‘ilustraciones’ del tratado; Huerta, 1865: 42.

<sup>102</sup> El primero de los volúmenes de la *Floresta* incluye un “Proemio al lector” que, elaborado probablemente por uno de sus confesores, constituyó un pequeño tratado sobre las visiones y locuciones divinas, en el que se exponían los distintos modos en los que Dios comunicaba con sus siervas, identificándolos con las experiencias de Madre María Magdalena que quedaban así circunscritas a los moldes de la ortodoxia.

María Magdalena de la Cruz, *Floresta Franciscana... Tomo I*. ANTT, Livraria, ms. 726, ff. 17v-27.

<sup>103</sup> Bouza, 1999; Castillo Gómez, 2006; Álvarez Santaló, 2012.

<sup>104</sup> Lewandowska, 2019: 427-436.

*Conorte*<sup>105</sup>. En este sentido, más allá de situar la elaboración de la *Floresta franciscana* en el contexto más inmediato de la actividad escritora desarrollada en aquellos años en los conventos de Manila y Macao<sup>106</sup>, conviene asimismo inscribirla en una tradición de textos de vocación mariana que, con claros referentes medievales, incidían sobre el universo de las visiones místicas, encontrando además particular expresión en el mundo femenino franciscano de la Edad Moderna. A este respecto, la figura de Juana de la Cruz es una vez más central. Ya se ha señalado el peso que su *Vida* y escritos desempeñaron en la conformación del imaginario espiritual del conjunto de religiosas que viajaron con Jerónima de la Asunción y, en especial, de la propia María Magdalena de la Cruz. Desconocemos si, durante los años pasados en el convento de Cubas de la Sagra, llegó a tener acceso al volumen del *Conorte*, pero cabe pensar que el ejemplo de la Santa Juana acabó modelando el tenor de los raptos que experimentó y el modo en el que los trasladó al papel. Es ciertamente cuestión cuyo análisis excede los límites del presente estudio y que deberá ser escudriñada en futuras investigaciones. Pero algunos elementos apuntan en ese sentido. Es verdad que las 'ilustraciones' de la Madre María Magdalena no se presentan como sermones, ni nada apunta a que sus experiencias místicas se manifestasen –como fue el caso de Juana de la Cruz– en forma de prédicas. No obstante, que las 'ilustraciones' incluidas en la *Floresta Franciscana* coincidiesen en número con los 72 sermones de la Santa Juana no parece que fuese arbitrario. Pero, sobre todo, no debió ser ajeno ni a la dimensión mariana que, junto a la devoción cristocéntrica, marcó el tenor de los escritos de la monja de Cubas de la Sagra<sup>107</sup>, ni a su empeño en la defensa de la Inmaculada Concepción de María<sup>108</sup>. En este sentido, el tratado de María Magdalena de la Cruz no sólo se relacionaba con la figura de la Santa Juana, sino que necesariamente se insertaba en una producción textual de tenor inmaculista que, pasando por la monja de Carrión, Luisa de la Ascensión, por Juana de Jesús María y por la propia María de Ágreda, habría de tener particular reflejo en el mundo visionario femenino que se generó en la órbita de la Orden de San Francisco<sup>109</sup>.

En la *Floresta* –como ya se ha mencionado– la cuestión inmaculista se situaba en el centro de la experiencia mística de la religiosa castellana, permitiéndole al mismo tiempo revindicar el papel de la Orden seráfica –y a las mujeres a ella vinculadas– en defensa de esta causa<sup>110</sup>. En efecto, las 'ilustraciones' abordaban materias variadas, desde la cifra de los nombres de Cristo, a las grandezas de la Orden franciscana, los estados de la oración y la contemplación, la caída de Luzbel o, incluso, materias como la salvación de Salomón. Todas las 'ilustraciones', no obstante, servían en último término para explicar y glorificar el misterio de la Inmaculada Concepción. Como es bien sabido, la discusión en torno a la pureza de María se había originado ya en tiempos medievales, enfrentando esencialmente a franciscanos y dominicos. Si los primeros fueron férreos defensores de la llamada 'opinión pía', sosteniendo que María –a diferencia del resto de los mortales– había sido concebida sin mancha de pecado, los segundos se mostraban más escépticos a ese respecto. La polémica, no obstante, ganó nuevo ímpetu en la península Ibérica a comienzos del siglo XVII, suscitando fuertes enfrentamientos de naturaleza doctrinal que llevaría a franciscanos y jesuitas a elaborar un sinfín de sermones, imágenes, pasquines y otros escritos con los que articular argumentos frente a los dominicos y promover una devoción que gozaba/

<sup>105</sup> Surtz, 1997: 131-167.

<sup>106</sup> Junto al caso más conocido de sor Ana de Cristo, autora de una *Vida* de Jerónima de la Asunción que permaneció manuscrita, pero que sirvió de base a las dos impresas en 1662 y 1713, Juana de San Antonio habría dictado entre 1625 y 1641 un extenso escrito en cuatro volúmenes, las *Noticias de la Verdad*, que contenían su autobiografía espiritual, además del registro de sus visiones. De igual modo, Luisa de Jesús habría elaborado en esos años dos escritos de carácter asimismo autobiográfico. Owens, 2017: 103-115.

<sup>107</sup> Boon, 2010.

<sup>108</sup> Owens, 2017: 121.

<sup>109</sup> Ibídem, 117-136; Poutrin, 2014: 150-151.

<sup>110</sup> En la dedicatoria que se incluye en el primero de los volúmenes, se hace precisamente mención al papel que, "sin letras adquiridas", cabía no obstante a las mujeres de la Segunda Orden de San Francisco (es decir, a las clarisas) en la defensa del dogma inmaculista, por medio de "graves discursos y doctos escritos, como se ve en estos de vuestra sierva". *Floresta Franciscana*. ANTT, Livraria, ms. 726, f. 2 (Dedicatoria Al Rey de los Reyes Iesu Christo).

habría de encontrar un enorme eco entre los fieles. En realidad, la importancia de la cuestión inmaculista en el mundo ibérico de los siglos XVII y XVIII es un fenómeno bien conocido que, en los últimos años, ha suscitado además un renovado interés historiográfico<sup>111</sup>. La controversia doctrinal en torno a la ‘opinión pía’ se convirtió en una cuestión central –casi identitaria– para la Monarquía Hispánica y para sus soberanos, quienes no dudaron en hacer de ella una cuestión política de primer orden. Esto llevó a elevar hasta límites insospechados el grado de presión sobre la curia romana, con la creación de la Junta de la Inmaculada y el envío en distintos momentos del siglo XVII de agentes y embajadores que buscaban obtener del pontífice el reconocimiento de la Inmaculada Concepción como dogma de la Iglesia<sup>112</sup>. Aunque los monarcas hispanos vieron frustradas sus aspiraciones dogmáticas, el culto a la Inmaculada Concepción se convirtió en elemento clave con el que alimentar el universalismo que pretendía encarnar la monarquía de los Habsburgo. No en vano, la promoción del culto a la *Tota Pulchra* por todos territorios de su imperio –en la que, más allá de la corona, intervieron distintos actores– no sólo encontró un enorme eco entre las poblaciones que los habitaban y que, en muchas ocasiones, hicieron del mismo un elemento de integración y de reforzamiento de identidades locales. En un mundo como el ibérico de la época moderna, en el que la pureza de sangre habría de ser una cuestión sustancial<sup>113</sup>, el culto a la Inmaculada permitió asimismo estrechar los vínculos entre los distintos territorios que conformaban la monarquía, incluidos los de una corona portuguesa integrada en los dominios de Felipe III y Felipe IV<sup>114</sup>.

Esta dimensión más política de la causa inmaculista no dejó de estar también presente en la *Floresta* y en las propias visiones de María Magdalena de la Cruz. Ciento es que la mayoría de sus ‘ilustraciones’ tuvieron un sentido esencialmente espiritual, buscando así reforzar los aspectos devocionales del culto. No obstante, surgen aquí y allí a lo largo de los tres volúmenes del tratado menciones –a veces una tanto aleatorias e intrincadas– que hacen referencia o incluso celebran el papel que la casa de Habsburgo y la Monarquía Hispánica habían desempeñado –junto a la Orden franciscana– en la protección y promoción de la devoción inmaculista. Los soberanos hispanos podían así aparecer en las visiones de la monja castellana representados como la retaguardia del estandarte que portaban san Francisco y los hermanos seráficos en su defensa de la Inmaculada Concepción<sup>115</sup>. Pero, de igual modo, la mención podía aparecer en forma de voz que durante un sueño de la religiosa repetía la palabra “Escorial”, señalándole cómo la casa de Austria y los cuerpos enterrados en el monasterio de San Lorenzo habían sido santificados por Dios<sup>116</sup>. Tampoco faltaban las referencias a Felipe IV y a otros miembros de la dinastía, como la propia emperatriz María Ana, de los que se subrayaba su fortaleza espiritual<sup>117</sup>. Incluso en profecías como la que anunciaría la conquista de Jerusalén en siete años, se señalaba que habría de ser necesariamente acometida por un rey cristiano y, con toda probabilidad, por un soberano Habsburgo<sup>118</sup>. Mediante la intercesión de la Inmaculada Concepción, los monarcas hispanos surgían como principales fautores de la conversión de herejes, infieles y gentiles, subrayando así el universalismo de la monarquía que representaban. En este sentido, las páginas de la *Floresta* evocan de tanto en tanto escenarios geográficos que remitían a contextos de misión, desde Inglaterra, Persia o el ‘Gran Soldán’ (el imperio otomano) a, por supuesto, China y Japón, a cuya futura conversión –como señalábamos– se dedicaba una entera ‘ilustración’ del tratado<sup>119</sup>.

Aunque la circulación de un texto como la *Floresta franciscana* fue necesariamente restringido, su elaboración, así como las propias manifestaciones contemplativas de María Magdalena de la Cruz, parecían responder, entre otros aspectos, a una voluntad apologética y de difusión del

<sup>111</sup> Ruiz Ibáñez – Sabatini, 2019a; Vincent, 2016; Broggio, 2013; Prosperi, 2006.

<sup>112</sup> Broggio, 2013; Álvarez-Ossorio, 2017.

<sup>113</sup> García-Arenal – Pereda, 2021.

<sup>114</sup> Ruiz Ibáñez – Sabatini, 2019b.

<sup>115</sup> María Magdalena de la Cruz, *Floresta Franciscana...* Tomo 3º. BNE, ms. 19405, f. 180v.

<sup>116</sup> María Magdalena de la Cruz, *Floresta franciscana...* Tomo I. ANTT, Livraria, ms. 726, f. 35v.

<sup>117</sup> María Magdalena de la Cruz, *Floresta Franciscana...* Tomo 3º. BNE, ms. 19405, f. 185v.

<sup>118</sup> Ibídem, f. 201v.

<sup>119</sup> Ibídem, ff. 40-56v.

culto inmaculista en los contextos del mundo ibero-asiático. El propio Antonio de Santa María, en la dedicatoria incluida en el primero de los volúmenes del tratado, rogaba en ella a Cristo que “se propage (sic), y adelante mas cada dia la veneración, y crédito de vuestra madre por todo el mundo, como gloriosamente se dilata cada dia en los animos españoles desta católica monarquía, que es toda vuestra y de vuestra santissima Madre”<sup>120</sup>. El tratado de la religiosa no constituía un mero registro de sus visiones y locuciones, sino que, además de las intenciones edificantes que lo acompañaban, mostraba uno de los instrumentos que, frente a las herramientas de los varones, tenían las mujeres a la hora de participar en la defensa y propagación de la fe, la salvación de sus congéneres y la promoción de los cultos y devociones católicas, acudiendo para ello al testimonio de la propia experiencia mística<sup>121</sup>. En este sentido, la *Floresta* y su empeño inmaculista no atendía apenas a una tradición textual femenina que se desarrolló en el marco de la espiritualidad franciscana altomedieval, sino que acompañaba igualmente las pretensiones de la monarquía de hacer de este culto mariano una forma de definirse en el mundo y congregar en torno al mismo a las distintas sociedades que vivían bajo la autoridad del soberano hispano<sup>122</sup>.

## 7. Consideraciones finales

En definitiva, aunque son muchos los aspectos que aún quedan por escudriñar en torno a la trayectoria, las prácticas contemplativas y los escritos de una religiosa como la Madre María Magdalena de la Cruz, el análisis realizado permite en parte entender el modo en el que las religiosas presentes en los espacios coloniales y en los confines asiáticos de los imperios ibéricos contribuyeron a la configuración del catolicismo global. Deja entrever una imagen de ese universo conventual femenino que se aleja de la idea de un mundo estático y encerrado en sí mismo, como consecuencia de los constreñimientos que imponía la clausura. La propia experiencia de la monja castellana muestra que, en ocasiones y de forma extraordinaria, había margen para el viaje y la movilidad, transitando entre los territorios de la monarquía o, incluso, adentrándose en espacios ajenos a los dominios ibéricos. La navegación implicaba necesariamente alterar las condiciones de la clausura y, como hemos visto, abría la puerta a una mayor interacción con el mundo que rodeaba a las religiosas. En este sentido, el paso de María Magdalena de la Cruz por Manila, Macao y la Cochinchina pone además de relieve la fluidez que en los años de 1580-1640 caracterizó las fronteras de los imperios castellano y portugués –y las de sus respectivos patrimonios regios– en los contextos asiáticos, favoreciendo no sólo los intercambios mercantiles, sino también la circulación de sujetos –incluidos religiosos y religiosas– entre uno y otro imperio y, con ellos, de sus respectivas empresas políticas, misioneras, comerciales. La presencia lusa en Manila se vio así acompañada de una menos conocida presencia castellana en distintos centros de la Asia portuguesa, que, sin embargo, se hace patente en figuras como las de fray Antonio de Santa María o las clarisas que se establecieron en Macao.

El propio contexto del mar de China, en el que castellanos y portugueses tenían un peso muy relativo frente a los actores locales y en el que enclaves como Macao y Manila constituyan una suerte de confín imperial alejado de otros centros coloniales y de la metrópoli, parecía dejar espacio a las monjas para llevar a cabo determinados proyectos de vida religiosa más activa (probablemente inspirados en figuras como la Santa Juana) y para una mayor consecución de algunas de las aspiraciones apostólicas que alimentaron el imaginario espiritual de Jerónima de la Asunción y de las religiosas que la acompañaron en su empresa manileña. La propia fundación del cenobio macaense, más allá del interés de las élites locales, no habría dejado de responder a la voluntad de las religiosas de extender su proyecto y hacerse presentes en un escenario como la China, de fuertes connotaciones apostólicas, acompañando además las propias estrategias misioneras que en esos días trazaban y llevaban a cabo los franciscanos de la provincia de San Gregorio de Filipinas. El establecimiento del convento de Macao, por lo demás, es expresivo de

<sup>120</sup> María Magdalena de la Cruz, *Floresta franciscana... Tomo I*. ANTT, Livraria, ms. 726, f. 2.

<sup>121</sup> Poutrin, 2014: 148-151.

<sup>122</sup> Ruiz-Ibáñez – Sabatini, 2019b.

la capacidad de las religiosas para adaptarse a un universo social diversificado y marcado por el carácter asiatizado y mestizo de las élites que habían de alimentar con sus hijas las futuras profesiones dentro de la comunidad religiosa. Los estrechos vínculos que enseguida se crearon con una parte de esas élites macaenses sin duda favorecieron la proyección que enseguida alcanzó el convento –el único femenino de la ciudad– en el contexto político, social y religioso del Macao de los años de 1630-1640, permitiendo a sus religiosas implicarse de forma activa en disputas locales como las que enfrentaron a jesuitas y mendicantes. Su papel, lejos de confinarse pasivamente a los muros del claustro, pasó por la movilización de los resortes de poder y familiares que estaban a su alcance, así como por el recurso a instrumentos que les permitían interferir sobre la esfera pública en beneficio de la causa que defendían. En este marco, como hemos podido observar, la figura de María Magdalena de la Cruz asumiría una particular relevancia, dentro y fuera de la comunidad religiosa, gracias a la fama que rodearía a su persona como consecuencia de sus dones proféticos y de las visiones y alocuciones que aparentemente había experimentado desde muy joven, pero que sólo comenzaron a ser públicas en Macao.

En realidad, sus dotes contemplativas –que tuvieron seguramente como referente primero a la Santa Juana– no pueden desvincularse de su afán por implicarse en la actividad de conversión de los gentiles, reservada en principio a sus correligionarios varones. Tales anhelos, como se ha visto, fueron relativamente comunes entre las religiosas de la época, materializándose a menudo a través de la oración y la contemplación, pero también mediante el consejo espiritual. Raramente se tradujeron en la intervención directa de las religiosas en tareas apostólicas, como le sucedió a la Madre María Magdalena durante el tiempo que pasó un territorio como la Cochinchina, ajeno al dominio imperial ibérico. Su participación en la conversión y al adoctrinamiento de algunas mujeres de la corte se ajustó sin duda a determinadas condiciones de interacción, pero curiosamente contó en todo momento con el beneplácito del propio fray Antonio de Santa María. En realidad, la intervención de la religiosa castellana sobre el plano doctrinal y devocional se articularía sobre todo mediante el recurso a un instrumento habitual en el mundo conventual femenino como fue el de la escritura. No obstante, el registro de sus visiones y coloquios con las personas divinas habría de tener un marcado carácter inmaculista que no sólo situaba su tratado en una tradición de textos elaborados por mujeres vinculadas al mundo franciscano, como lo convertía en instrumento de promoción en los contextos religiosos asiáticos de un culto que habría de ser definidor del catolicismo ibérico altomedieval.

## 8. Referencias bibliográficas

- Acosta-García, Pablo. *The Visionary Preaching of Juana de la Cruz. Ritual, Revelation, and Collective Writing*. Leiden-Boston: Brill, 2015. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004495944>
- Alberts, Tara. *Conflict and Conversion: Catholicism in Southeast Asia, 1500-1700*. Oxford: Oxford University Press, 2013. DOI: <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199646265.001.0001>
- Algranti, Leila Mezan. *Honradas e devotas. Mulheres da colônia: condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750-1822*. Rio de Janeiro-Brasília: José Olympio-Edunb, 1993.
- Álvarez-Ossorio Alvariño, Antonio. “¡Quieren los españoles definir!: la Inmaculada Concepción y la Monarquía de España durante el siglo XVII”. En *Intacta María. Política y religiosidad en la España barroca*, editado por González Tornel, Pablo. Valencia: Generalitat Valenciana, 2017, 55-73.
- Álvarez Santaló, León Carlos. “Palabra de Dios, pluma de claustro: el discurso literal de la divinidad y sus adyacentes en la revelación visionaria barroca”. En *Así en la tierra como en el Cielo. Libro e imaginario religioso en la España moderna*. Madrid: Abada, 2012, 297-344.
- Arenal, Electa – Schlau, Stacey. *Untold Sisters: Hispanic Nuns in Their Own Works*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 1989.
- Atienza Atienza, Daniel. “De la cruz a la imprenta: el universo impreso entorno a los mártires del Japón en el siglo XVII”. En *Nuevas perspectivas de investigación en Historia Moderna: Economía, sociedad, política y cultura en el mundo hispánico*, coordinado por Pérez Samper, María Ángeles – Betrán Moya, José Luis. Barcelona: UB-UAB-FEHM, 2018, 1164-1174.

- Atienza López, Ángela, *Tiempo de conventos: una historia social de las fundaciones en la España moderna*. Madrid: Marcial Pons, 2008.
- Atienza López, Ángela (ed.), *Mujeres entre el claustro y el siglo: autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII*. Madrid: Sílex, 2018.
- Atienza López, Ángela, "La realización histórica de la clausura femenina en la Edad Moderna. Entre problemáticas, tensiones y consensos", *e-Spania: revue électronique interdisciplinaire d'études hispaniques médiévaux et modernes*, nº 48 (2024). DOI: <https://doi.org/10.4000/120n3>
- Baranda Leturio, Nieves – Marín Pina, Mª. Carmen (eds.), *Letras en la celda. Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2014.
- Barreto, Luís Filipe. *Macau: poder e saber, séculos XVI e XVII*. Lisboa: Presença, 2006.
- Bethencourt, Francisco. "Os conventos femininos no império português. O caso do convento de Santa Mónica em Goa". En *O rosto feminino da expansão portuguesa*. Lisboa: Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres, 1995, vol. I, 631-652.
- Boon, Jessica A. "Mother Juana de la Cruz, Marian Visions and Female Preaching". En *A New Companion to Hispanic Mysticism*, editado por Kallendorf, Hilaire. Leiden-Boston: Brill, 2010, 127-148. DOI: <https://doi.org/10.1163/ej.9789004183506.i-518.33>
- Bouza, Fernando. "Religión y cultura en la época moderna: legibilidad de la experiencia religiosa. A propósito del Dios impresor de la monja de Marchena". En *Estudios sobre Iglesia y Sociedad en Andalucía en la Edad Moderna*, editado por Cortés Peña, Antonio Luis – López-Guadalupe Muñoz, Miguel Luis. Granada: Universidad de Granada, 1999, 389-408.
- Bouza, Fernando (ed.), *Cultura epistolar en la alta Edad Moderna. Usos de la carta y la correspondencia entre el manuscrito y el impreso*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2005 (*Cuadernos de Historia Moderna. Anejos*, vol. IV).
- Bouza, Fernando – Cardim, Pedro – Feros, Antonio (eds.), *The Iberian World, 1450-1820*, Londres-Nueva York: Routledge, 2020. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780429283697>
- Boxer, Charles Ralph. *The Christian Century in Japan, 1549-1650*. Berkeley: University of California Pres, 1951.
- Boxer, Charles Ralph. *Mary and Misogyny: Women in the Iberian Expansion Overseas, 1415-1815. Some facts, fancies and personalities*. Londres: Ducworth, 1975.
- Broggio, Paolo. "Teología, ordini religiosi e rapporti politici: la questione dell'Immacolata Concezione di María tra Roma e Madrid (1614-1663)". *Hispania Sacra*, vol. 45, nº extra I (2013), 255-281.
- Buffon, Giuseppe. *Khanbaliq. Profili storiografici intorno al cristianesimo in Cina dal medioevo all'età contemporanea (XIII-XIX sec.)*. Roma: Antonianum, 2014.
- Busquets Alemany, Anna. "Santa María Caballero y la construcción del proyecto misional franciscano en China", *Hispania*, vol. 83, nº 274 (2023), e032. DOI: <https://doi.org/10.3989/hispa2nia.2023.032>
- Caffiero, Marina. *Profetesse a giudizio. Donne, religione e potere in età moderna*. Brescia: Morcelliana, 2020.
- Cañeque, Alejandro. *Un imperio de mártires. Religión y poder en las fronteras de la Monarquía Hispánica*. Madrid: Marcial Pons, 2020.
- Cardim, Pedro – Herzog, Tamar – Ruiz Ibáñez, José Javier – Sabatini, Gaetano (eds.), *Polycentric Monarchies: How did Early Modern Spain and Portugal Achieve and Maintain a Global Hegemony?* Eastbourne: Sussex Academic Press, 2012.
- Castelnau-L'Estoile, Charlotte. "Jeronima de la Asuncion, 1555-1630. L'itinéraire d'une religieuse espagnole de Tolède à Manille". En *La force d'un charisme: les Clarisses*. Paris: Éditions Franciscaines, 2013, 125-148.
- Castillo Gómez, Antonio. "La pluma de Dios". En *Entre la pluma y la pared. Una historia social de la escritura en los Siglos de Oro*. Madrid: Akal, 2006, 185-200.
- Castillo Gómez, Antonio. "Cartas desde el convento. Modelos epistolares femenino en la España de la Contrarreforma". En *Memoria del mundo: clero, erudición y cultura escrita en el mundo*

- ibérico (siglos XVI-XVIII), editado por Palomo, Federico. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2014, 141-168.
- Cervera Jiménez, José Antonio. "Los intentos de los franciscanos para establecerse en China, siglos XIII-XVII". *Sémata: Ciencias Sociales e Humanidades*, nº 26 (2014), 425-446. Disponible en: <https://revistas.usc.gal/index.php/semata/article/view/1966>
- Daza, Antonio. *Historia, vida y milagros, éxtasis y revelaciones de la bienaventurada virgen santa Juana de la Cruz*. Madrid: Luis Sánchez, 1610.
- Deslandres, Dominique. "Le rôle des femmes laïques dans les missions françaises au XVII<sup>e</sup> siècle". En *Les laïcs dans la mission - Europe et Amériques XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, editado por Maldavsky, Aliocha. Tours: Presses Universitaires François Rabelais, 2017, 69-93.
- Ditchfield, Simon. "De-centering the Catholic Reformation: papacy and peoples in the early modern world". *Archiv für Reformationsgeschichte*, vol. 101, nº 1 (2010), 186-208.
- Evangelisti, Silvia. *Nuns: A History of Convent Life*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Ferrús Antón, Beatriz. *La monja de Ágreda: historia y leyenda de la Dama azul en Norteamérica*. Valencia: Universitat de València, 2008.
- Fleck, Eliane Cristina Deckmann. "De mancebas auxiliares do demônio a devotas congregantes: mulheres e condutas em transformação (reduções jesuíticoguaranis, séc. XVII)". *Revista Estudos Feministas*, vol. 14, nº 3 (2006), 617-634.
- Flores, Jorge. "Colonial Societies in Asia". En *The Iberian World, 1450-1820*, editado por Bouza, Fernando – Cardim, Pedro – Feros, Antonio. Londres-Nueva York: Routledge, 2020, 393-415.
- Flores, Jorge – Marcocci, Giuseppe. "Killing Images: Iconoclasm and the Art of Political Insult in Sixteenth and Seventeenth Century Portuguese India". *Itinerario*, vol. 42, nº 3 (2018), 461-489. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0165115318000621>
- García-Arenal, Mercedes – Pereda, Felipe (eds.). *De sangre y leche: raza y religión en el mundo ibérico moderno*. Madrid: Marcial Pons, 2021.
- García Andrés, Inocente. "Introducción" a Juana de la Cruz, *El Conhorte: sermones de una mujer, la Santa Juana (1481-1534)*, editado por García Andrés, Inocente. Madrid: Fundación Universitaria Española-Universidad Pontificia de Salamanca, 1999, vol. 1, 13-223.
- Gonçalves, Margareth de Almeida. *Império da Fé: andarilhas da alma na era barroca*. Rio de Janeiro: Rocco, 2005.
- Gonçalves, Margareth de Almeida. "Despozorios divinos' de mulheres em Goa na época moderna: eloquência e exemplaridade no púlpito do mosteiro de Santa Mônica ( frei Diogo de Santa Ana, 1627)". *Locus: Revista de História*, vol. 21, nº 2 (2015), 365-395.
- Gonçalves, Margareth de Almeida. "Gênero e o catolicismo português na Ásia: a invisibilidade de mulheres enclausuradas e a fabricação do universal feminino (Goa, 1606-1614)". En *Mulheres do Reino e do Império: aproximações e singularidades (séculos XVI ao XVIII)*, editado por Araújo, Marta Lobo de – Fleck, Eliane Cristina Deckmann. São Leopoldo: Oikos, 2022, 105-132.
- Gonçalves, Margareth de Almeida. "Santidade e espíritos do amor: escrita religiosa e mulheres enclausuradas em Goa nos alvores do Seiscentos". En *Estratégias oblíquas: mulheres, escrita e poder no mundo ibérico (séculos XV-XIX)*, editado por Bellini, Lígia – Pacheco, Moreno Laborda – Mendes, Paula Almeida – Santos, Zulmira. Salvador, EDUFA, 2023, 241-274.
- Gregory, Brad S. *Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1999.
- Hsia, Ronnie Po-Chia, *Noble Patronage and Jesuit Missions: Maria Theresia von Fugger-Wettenburg (1690-1762) and Jesuit Missionaries in China and Vietnam*. Rome: Institutum Historicum Societatis Iesu, 2006.
- Hsia, Ronnie Po-Chia – Palomo, Federico. "Religious Identities in the Iberian Worlds". En *The Iberian World, 1450-1820*, editado por Bouza, Fernando – Cardim, Pedro – Feros, Antonio. Londres-Nueva York: Routledge, 2020, 77-105. DOI: <https://doi.org/10.4324/9780429283697-20>
- Huerta, Félix. *Estado geográfico, topográfico, estadístico, histórico-religioso de la santa y apostólica provincia de S. Gregorio Magno, de religiosos menores descalzos de la regular y más estrecha observancia de N.S.P.S. Francisco de las Islas Filipinas*. Binondo [Filipinas]: Imp. M. Sánchez y Cia. 1865.

- Ibáñez Castro, Juan. *Visionarios y visionarias en la España moderna: la política y el espíritu*. Madrid: Cátedra, 2023.
- Jiang, Wei. "Funerary Emblems in Manila and the Rise of Devotion to Jerónima de la Asunción, OCS (1555-1630)". *Estudios de Historia Novohispana*, nº 71 (2024), 85-116. DOI: <https://doi.org/10.22201/iih.24486922e.2024.71.77807>
- Jordán Arroyo, María. *Soñar la Historia: riesgo, creatividad y religión en las profecías de Lucrecia de León*. Madrid: Siglo XXI, 2007.
- Kagan, Richard. *Los sueños de Lucrecia: política y profecía en la España del siglo XVI*. Madrid: Nerea, 1991 [ed. original en inglés: Berkeley: University of California Press, 1990].
- King, Gail. *A Model for All Christian Women: Candida Xu, a Chinese Christian Woman of the Seventeenth Century*. Londres-Nueva York: Routledge, 2020. DOI: <https://doi.org/10.4324/9781003136774>
- Lavrín, Asunción. *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*. México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Lavrín, Asunción - Loreto López, Rosalva (eds.). *Monjas y beatas: la escritura feminina en la espiritualidad barroca novohispana. Siglos XVII y XVIII*. México: Archivo General de la Nación-Universidad de las Américas, 2002.
- Lehfeldt, Elizabeth A. *Religious Women in Golden Age Spain. The Permeable Cloister*. Aldershot: Ashgate, 2005.
- Letona, Bartolomé de. *La perfecta religiosa: Contiene Libro I. de la vida de la M. Geronima de la Asuncion... Libro II. de la oracion y exercicios, que... enseño la M. Geronima... Libro III. De la regla y constituciones que... enseñó... la M. Geronima...* Puebla: Viuda de Juan de Borja, 1662.
- Lewandowska, Julia. *Escritoras monjas: autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglos de Oro*. Madrid-Frankfurt: Iberoamericanas-Vervuert, 2019.
- Lima, Luís Filipe Silvério - Megiani, Ana Paula Torres (eds.). *Visions, Prophecies and Divinations. Early Modern Messianism and Millenarism in Iberian America, Spain and Portugal*. Boston: Brill, 2016.
- Lirosi, Alessia. *I monasteri femminili a Roma tra XVI e XVII secolo*. Roma: Viella, 2012.
- Lourenço, Miguel Rodrigues. *Macau e a Inquisição nos séculos XVI e XVII – Documentos*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Maca, I.P.-Fundação Macau, 2012, 2 vols.
- Lourenço, Miguel Rodrigues. *A articulação da periferia: Macau e a Inquisição de Goa (c. 1582-c. 1650)*. Lisboa: Centro Científico e Cultural de Maca, I.P.-Fundação Macau, 2016.
- Lundberg, Magnus. *Mission and Ecstasy: Contemplative Women and Salvation in Colonial Spanish America and the Philippines*. Uppsala: Swedish Institute of Mission Research, 2015.
- Manchado Rodríguez, Elena. "Por vos han dejado lo poco que tenían". *Beatas y la construcción del catolicismo moderno en los mundos ibéricos de América y Asia (siglos XVI-XVIII)*. Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2025.
- Melli, Maria - Cacciotti, Alvaro (eds.). *I francescani e la Cina. Un'opera di oltre sette secoli*. Roma: Antonianum, 2013.
- Menegon, Eugenio. *Ancestors, Virgins, and Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China*. Harvard: Harvard University Press, 2009. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctt1dn8nw>
- Molina, Tirso de. *Quinta parte de comedias del maestro..., recogidas por Don Francisco Lucas de Avila, sobrino del autor*. Madrid: Imprenta Real, 1636.
- Moreno, Doris. "Profecía y mesianismo en la España de Felipe IV: el caso del padre Francisco Franco (Zaragoza, 1648-1651)". *e-Spania: journal interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, nº 21 (2015). DOI: <https://doi.org/10.4000/e-spania.24496>
- Morte Acín, Ana. *Misticismo y conspiración: sor María de Agreda en el reinado de Felipe IV*. Zaragoza: Institución 'Fernando el Católico', 2010.
- Morte Acín, Ana. "La formación de redes y comunidades en torno a las mujeres con fama de santidad en la Edad Moderna. Una propuesta de investigación". *Espacio, Tiempo y Forma. Serie IV: Historia Moderna*, nº 37 (2024), 201-224. DOI: <https://doi.org/10.5944/etfv.37.2024.38661>
- Myers, Kathleen A. - Powell, Amanda. *A Wild Country Out in the Garden. The Spiritual Journals of a Colonial Mexican Nun*. Bloomington: Indiana University Press, 1999.

- Myscofski, Carole A. *Amazons, wives, nuns & witches: women and the Catholic Church in colonial Brazil, 1500-1822*. Austin: University of Texas Press, 2013.
- Navarro, Pedro. *Favores de el rey de el cielo hechos a su esposa la santa Juana de la Cruz, religiosa de la Orden tercera de N.P.S. Francisco: con anotaciones theologicas y morales a la historia de su vida*. Madrid: Thomas lunti, 1622.
- Oka, Mihoko. *The Namban Trade: Merchants and Missionaries in 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> Century Japan*. Leiden-Boston: Brill, 2021. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004463875>
- Oliveira, Rozely Menezes Vigas. "As mônicaas no Vale dos Lírios: das 'santas' fundadoras às freiras sublevadas do Monte Santo em Goa, de 1606 a 1738". Tesis doctoral. Universidade do Rio de Janeiro, 2019.
- Ollé, Manel. *Islas de plata, imperios de seda. Juncos y galeones en los Mares del Sur*. Barcelona: Acantilado, 2022.
- Oteiza, Blanca (ed.). *La santa Juana y el mundo de lo sagrado*. Madrid-Nueva York-Pamplona: Instituto de Estudios Tirsianos-IDEA, 2016.
- Owens, Sarah E. *Nuns navigating the Spanish Empire*. Albuquerque: University of New Mexico, 2017.
- Pacheco, Moreno Laborda. *A mágoa do esquecimento. Escrita e memória conventual no Portugal do século XVII*. Salvador da Bahia-Lisboa: EDUFBA-CHAM, 2020.
- Palomo, Federico. "António Francisco Cardim, la misión del Japón y la representación del martirio en el mundo portugués altomedieval". *Historica*, vol. 39, nº 1 (2015), 7-40.
- Palomo, Federico (ed.). *Written empires: Franciscans, texts, and the making of Early Modern Iberian Empires*. Monográfico de *Culture & History Digital Journal*, vol. 5, nº 2 (2016). DOI: <https://doi.org/10.3989/chdj.2016.v5.i2>.
- Palomo, Federico. "Production et circulation des savoirs dans une monarchie polycentrique: Goa, la chrétienté éthiopienne et l'empire portugais du XVIIe siècle". *Annales HSS*, vol. 77, nº 3 (2022a): 427-461. DOI: <https://doi.org/10.1017/ahss.2022.115>.
- Palomo, Federico. "Global images for global worship: Narratives, paintings and engravings of the martyrs of Japan in seventeenth-century Iberian worlds". En *Eloquent images: Evangelization, Conversion and Propaganda in the Global World of the Early Modern Period*, editado por Capriotti, Giuseppe – Fabre, Pierre-Antoine – Pavone, Sabina. Lovaina: Leuven University Press, 2022b, 275-298. DOI: <https://dx.doi.org/10.2307/j.ctv26dhj98.19>
- Pastore, Stefania – García-Arenal, Mercedes (eds.). *Visiones imperiales y profecía. Roma, España, Nuevo Mundo*. Madrid: Abada Editores, 2018.
- Pellegrin, Nicole. "De la clôture et de ses porosités: les couvents de femmes sous l'Ancien Régime". En *Le genre des territoires féminin, masculin, neutre*, editado por Christine Bard. Angers: Presses Universitaires, d'Angers, 2004, 27-43.
- Penalva, Elsa, *Mulheres em Macau: Donas honradas, mulheres livres e escravas (séculos XVI e XVII)*. Lisboa: CHAM-Centro Científico e Cultural de Macau I.P., 2011.
- Penalva, Elsa, "Les clarisses à Macau au 17<sup>e</sup> siècle : foi, pouvoir et liberté". *Archivum Franciscanum Historicum*, nº 105 (2012), 141-164.
- Pérez-Vidal, Mercedes (ed.). *Women Religious Crossing Between Cloister and the World: Nunneries in Europe and the Americas, c. 1200-1700*. Leeds: ARC Humanities Press, 2022. DOI: <https://doi.org/10.2307/j.ctv2gmhh4q>
- Poutrin, Isabelle. *Le voile et la plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*. Madrid: Casa de Velázquez, 1995.
- Poutrin, Isabelle. "¿Para qué servían los libros de revelaciones de mujeres? Deleites místicos, moralización católica y entretenimiento devoto en la España barroca. En *Letras en la celda: cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*, editado por Baranda Leturio, Nieves – Marín Pina, M<sup>a</sup> del Carmen. Madrid-Frankfurt: Iberoamericana-Vervuert, 2014, 147-158.
- Prosperi, Adriano. "L'Immacolata e Siviglia e la fondazione sacra dell monarchia spagnola. *Studi Storici*, nº 47 (2006), 481-510.

- Redondo, Augustin (ed.). *La prophétie comme arme de guerre des pouvoirs (XVe-XVIIe siècles)*. París: Presses de la Sorbonne Nouvelle, 2000.
- Redworth, Glyn. *The She-Apostle: The Extraordinary Life and Death of Luisa de Carvajal*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Rhodes, Alexandre de. *Divers voyages, et missions du P. \_\_\_\_\_ en la Chine, & autres Royaumes de l'Orient, avec son retour en Europe par la Perse et l'Armenie*. París: Sébastien Cramoisy, 1653.
- Rivas Gómez-Calcerrada, Gema. "Voces y letras en las cortes ibéricas del siglo XVII: María de Guadalupe de Lencastre, VI duquesa de Aveiro (1630-1715)". Tesis doctoral. Universidad Complutense de Madrid, 2020.
- Roscioni, Gian Carlo. *Il desiderio delle Indie. Storie, sogni e fughe di giovani gesuiti italiani*. Turín: Einaudi, 2001.
- Rouillet, Antoine. *Corps et pénitence. Les carmélites déchaussées espagnoles ca. 1560-ca. 1640*. Madrid: Casa de Velázquez, 2015.
- Rouillet, Antoine. "La 'porosidad' del convento femenino: historiografía, representaciones y usos". *e-Spania: revue électronique interdisciplinaire d'études hispaniques médiévales et modernes*, nº 48 (2024). DOI: <https://doi.org/10.4000/120n4>
- Ruiz Ibáñez, José Javier – Sabatini, Gaetano (eds.). *La Inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica-Red Columnaria, 2019a.
- Ruiz Ibáñez, José Javier – Sabatini, Gaetano. "Introducción. La Inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica. Definir un mundo, definirse en el mundo". En *La Inmaculada Concepción y la Monarquía Hispánica*, editado por Ruiz Ibáñez, José Javier – Sabatini, Gaetano. Madrid: Fondo de Cultura Económica-Red Columnaria, 2019b, 9-33.
- Sampson Vera Tudela, Elisa. *Colonial Angels. Narratives of Gender and Spirituality in Mexico, 1580-1750*. Austin: University of Texas Press, 2000.
- Sánchez, Magdalena S. *The Empress, The Queen and the Nun. Women and Power at the Court of Philip III of Spain*. Baltimore-Londres: The Johns Hopkins University Press, 1998.
- Sánchez Fuertes, Cayetano, "La Madre Jerónima de la Asunción y su fundación del monasterio de Santa Clara de Manilá. Incidencias y consecuencias". *Verdad y vida: revista de las ciencias del espíritu*, nº 205-206 (1994), 379-400.
- Sánchez Fuertes, Cayetano. "Los monasterios de Santa Clara de Manila y Macao: nuevos documentos para su historia". *Achivum Franciscanum Historicum*, nº 105 (2012), 51-140.
- Souza, Geoge Bryan. *The Survival of Empire: Portuguese Trade and Society in China and the South China Sea 1630-1754*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Souza, Lúcio de. *The Portuguese Slave Trade in Early Modern Japan: Merchants, Jesuits and Japanese, Chinese, and Korean Slaves*. Leiden-Boston: Brill, 2019. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004388079>
- Subrahmanyam, Sanjay. "Du Tage au Gange au XVIIe siècle: une conjoncture millénariste à l'échelle euroasiatique". *Annales HSS*, vol. 56 (2001), 51-84.
- Surtz, Ronald E. *La Guitarra de Dios: género, poder y autoridad en el mundo visionario de la madre Juana de la Cruz (1481-1534)*. Madrid: Anaya & Mario Muchnik, 1997 [ed. original en inglés: Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1990].
- Tiffany, Tanya J. "Portraiture and the 'Virile Woman'. Madre Jerónima de La Fuente", en *Diego Velázquez's Early Paintings and the Culture of Seventeenth-Century Seville*. Louisville: The Pennsylvania State University Press, 2012, 55-59.
- Torres Sánchez, Concha. *La clausura imposible: conventualismo femenino y expansión contrarreformista*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 2000.
- Tremml-Werner, Birgit. *Spain, China, and Japan in Manila, 1571-1644: Local Comparisons and Global Connections*. Amsterdam: Amsterdam University Press, 2015.
- Triviño, María Victoria. *Escritoras clarisas españolas. Antología*. Madrid: BAC, 1992.
- Valladares, Rafael. *Castilla y Portugal en Asia (1580-1680): declive imperial y adaptación*. Lovaina: Leuven University Press, 2001.

- Van Deusen, Nancy. *Las almas del Purgatorio. El diario espiritual y vida anónima de Úrsula de Jesús, una mística negra del siglo XVII*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.
- Van Deusen, Nancy. *Embodying the Sacred. Women Mystics in Seventeenth-Century Lima*. Durham: Duke University Press, 2017. DOI: <https://doi.org/10.1215/9780822372288>
- Van Wyhe, Cordula (ed.). *Female Monasticism in Early Modern Europe: An Interdisciplinary View*. Aldershot: Ashgate, 2008.
- Vincent, Bernard. "La Inmaculada Concepción, la Monarquía Hispánica y el mundo". *Magallánica. Revista de Historia Moderna*, vol. 3, nº 5 (2016): 1-6.
- Vincent-Cassy, Cécile. *Les saintes vierges et martyres dans l'Espagne du XVIIe siècle: culte et image*. Madrid: Casa de Velázquez, 2011.
- Vu Thanh, Hélène. "The Role of the Franciscans in the Establishment of Diplomatic Relations between the Philippines and Japan in the 16th-17th Centuries: Transpacific Geopolitics? *Itinerario*, vol. 40, nº 2 (2016), 239 – 256. DOI: <https://doi.org/10.1017/S0165115316000346>
- Vu Thanh, Hélène. "The Glorious Martyrdom of the Cross. The Franciscans and the Japanese Persecutions of 1597". *Culture & History Digital Journal*, vol. 6, nº 1 (2017). DOI: <https://doi.org/10.3989/chdj.2017.005>
- Vu Thanh, Hélène. "The Cross and the Silk: Trading Activities by the Society of Jesus in Japan (1549–1650)". En *Trade and Finance in Global Missions (16<sup>th</sup>-18<sup>th</sup> Centuries)*, editado por Vu Thanh, Hélène – Županov, Ines G.. Leiden-Boston: Brill, 2021, 47-70. DOI: [https://doi.org/10.1163/9789004444195\\_004](https://doi.org/10.1163/9789004444195_004)
- Ward, Haruko Nawata. *Women Religious Leaders in Japan's Christian Century, 1549–1650*. Nueva York: Routledge, 2009.
- Weber, Alison. "Gender and Discernment in the Carmelite Reform". *The Sixteenth Century Journal*, vol. 31, nº 1 (2000), 123-146.
- Weddle, Saundra – Dunn, Marilyn (eds.). *Convent Networks in Early Modern Italy*. Turnhout: Brepols, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1484/M.ES-EB.5.118310>
- Xavier, Ângela Barreto. "Nobres per geração". Os descendentes dos portugueses na Goa seiscentista". En *Cultura Intelectual das Elites Coloniais*, editado por Xavier, Ângela Barreto – Santos, Catarina Madeira. Monográfico de Cultura – História e Teoria das Ideias, 2<sup>a</sup> série, nº 24 (2007), 89-118.
- Zarri, Gabriella. *Le sante vive. Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna: profezie di corte e devozione femminile tra 400 e 500*. Turín: Rosenberg & Sellier, 1990.
- Zarri, Gabriella – Baranda Leturio, Nieves (eds.). *Memoria e comunità femminili. Spagna e Italia, sec. XV-XVII – Memoria y comunidades femininas. España e Italia, siglos XV-XVII*. Florencia- Madrid: Firenze University Press-UNED, 2011.
- Županov, Ines G. – Fabre, Pierre Antoine (eds.). *The Rites Controversies in the Early Modern World*. Leiden: Brill, 2018. DOI: <https://doi.org/10.1163/9789004366299>