



HAL
open science

Eliseo Serrano, Jesús Criado, Eds., Los santos sin altar de la orden de San Jerónimo, Madrid Sílex Universidad, 2022, p. 369-392.

Pauline Renoux-Caron

► **To cite this version:**

Pauline Renoux-Caron. Eliseo Serrano, Jesús Criado, Eds., Los santos sin altar de la orden de San Jerónimo, Madrid Sílex Universidad, 2022, p. 369-392.. 2023. hal-04310086

HAL Id: hal-04310086

<https://hal.science/hal-04310086>

Preprint submitted on 27 Nov 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Los santos sin altar de la orden de San Jerónimo

Pauline Renoux-Caron

Université Sorbonne-nouvelle-Paris 3

CRES-LECEMO

Desde su fundación en Castilla en 1373 la orden de San Jerónimo conoció en los primeros siglos de su existencia una rápida expansión debida en gran parte a los favores que recibió de la Corona y de las principales élites peninsulares. Su éxito se explica en parte por la novedad que representaba entonces una orden centrada en una espiritualidad a la vez litúrgica y contemplativa que ejercía una fuerte atracción para los que deseaban volver a una mayor radicalidad¹. No deja de ser sorprendente, pues, que este afán renovador no se acompañara de canonizaciones. Desde su fundación, la orden jerónima no tuvo ningún santo elevado a los altares, con excepción de la reciente beatificación de fray Manuel Sanz Domínguez de la Sagrada Familia beatificado el 13 de octubre de 2013 con otros mártires del siglo XX. Este monje jerónimo, «muerto por odio a la fe» en 1936 en Paracuellos del Jarama (Madrid), según la fórmula consagrada, y restaurador de la orden jerónima en el siglo XX, fue contemporáneo de otra monja jerónima, sor María Cristina de la Cruz, profesa del monasterio de Santa Paula de Sevilla, cuyo proceso de canonización se abrió el 28 de mayo de 2001. María Cristina de Arteaga y Falguera (1902-1984), no fue mártir por la sangre – aunque también tuvo que sufrir las consecuencias de la guerra civil – sino que experimentó, como otra santa Paula el «*quotidianum martyrium*» de la vida monástica del que habla el propio San Jerónimo en el

¹ Este ideal primitivo bien lo resume el principal cronista de la orden, fray José de Sigüenza (ca. 1544-1606) al justificar la elección de la orden de San Jerónimo por fray Alfonso de Robledo, monje del convento de La Mejorada : «Entendió que la [religión] de San Jerónimo profesaba una rusticidad santa en lo común y su más propia ocupación era las divinas alabanzas, la meditación de la Santa Escritura ; y lo que querían en ella no era que el religioso fuese muy docto, ni hiciese gran ostentación de habilidad, memoria, ingenio, sino como muy santo, se preciase de callado, humilde, obediente, y aun a veces ignorante, porque la obediencia en siendo resabida pierde mucho o lo pierde todo», José de Sigüenza, *Historia de la Orden de San Jerónimo*, ed. Javier Campos y Fernández de Sevilla, Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2000, 2 vols., II, p. 250. En adelante, todas las referencias al texto de Sigüenza se han sacado de esta edición que reúne la segunda parte de la crónica (*Segunda parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo*, Madrid, Imprenta Real, 1600) y la tercera, publicada cinco años después (*Tercera Parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo*, Madrid, Imprenta Real, 1605) al considerarse la primera parte la voluminosa *Vida de San Jerónimo* redactada en 1595 y publicada en Madrid por Tomás Junta.

elogio fúnebre de dicha santa². Los que entronizaron su causa insisten en las virtudes monásticas de una mujer que supo aunar, según el carisma jerónimo, un alma contemplativa con brillantes dotes intelectuales que puso al servicio de las letras sagradas³.

Esta última causa, así como el proceso exitoso de fray Manuel Sanz se pueden considerar frutos recientes del contexto post-conciliar y de la política de canonización del papa Juan Pablo II. Por tanto su caso no basta para colmar la interrogación inicial sobre la ausencia de santos en la orden jerónima. Las crónicas jerónimas que empezaron a escribirse desde finales del siglo XV aparecen rebosantes de vidas edificantes de «santos varones» y en una proporción menor de «santas mujeres» que ilustraron con su ejemplo a la familia jerónima. En este abundante corpus que se describirá a continuación y que participa, en palabras de Ángela Atienza López, del gran «despliegue publicístico de carácter historiográfico»⁴ emblemático de los siglos XVI y XVII, destacan dos vidas que fueron escritas para servir la causa de canonización de un monje y una monja y que quedaron, al final, como santos extravagantes: fray Hernando de Talavera y sor María de Ajofrín.

Nuestra reflexión nace de la observación de una aparente contradicción entre la presencia de esos relatos hiperbólicos que no se redactaron con vistas a un reconocimiento canónico, y el abandono, en apariencia perfectamente asumido, de las dos causas de canonización que acabamos de citar. Como evidentemente la santidad no pudo dejar de ser la principal finalidad de la vida conventual en los monasterios jerónimos, más que las posibles causas de la ausencia de santos canonizados, los modelos de santidad que propone una orden «sin santos oficiales» merecen, pues, un peculiar interés, así como su utilización para la construcción de la identidad y carisma de los Jerónimos.

Un «hermoso escuadrón de santos»

En el Capítulo general de 1468 la orden de San Jerónimo decidió escribir su historia general, iniciando un amplio programa de redacción de las crónicas conventuales a partir de las cuales habían de escribirse las crónicas generales⁵. Así fue cómo llegó a publicarse la primera

² San Jerónimo, *Epistolario*, traducción, introducciones y notas por Juan Bautista Valero, Madrid, BAC, 1993, vol. II, Ep. 108, p. 263.

³ Araceli Casans y de Arteaga, *Tras la huellas de San Jerónimo. Vida de la Madre Cristina de Arteaga*, León, Akrón, 2008.

⁴ Ángela Atienza López (ed.), *Iglesia memorable. Crónicas, historias, escritos ... a mayor gloria. Siglos XVI-XVIII*, Madrid, Sílex, 2012, p. 25.

⁵ En otras fuentes también se evoca la posibilidad de que el Alonso de Oropesa, entonces General de la orden, ya pidiera en 1459 la redacción de estas crónicas para conservar la memoria de cada convento y proponer una historia

crónica general, la de fray Pedro de la Vega, en su versión romance y latina⁶. Años más tarde el conocido polígrafo fray José de Sigüenza se dedicó a amplificar esta obra de construcción de una memoria colectiva, sobre la base del trabajo realizado por Vega, que utilizó en gran parte enriqueciéndolo con otras crónicas conventuales. Había realizado semejante tarea antes de él el jerónimo fray Juan de la Cruz, pero su texto se descartó, probablemente porque no daba satisfacción al no poder competir con las cualidades literaria de la obra de Sigüenza, la cual también tributaba un amplio homenaje a la fundación real del Escorial. La genealogía de estas crónicas jerónimas que realizó la historiadora francesa Sophie Coussemaeker en una tesis sin editar sobre la historia de la orden en la Edad Media hace patente el ambicioso trabajo de historiador del cronista jerónimo: si bien recoge parte del material anterior, compilando fuentes manuscritas e impresas, también supo enriquecerlo con fuentes sacadas de las Actas de los Capítulos generales y privados de la orden⁷. También puso al servicio de la narración su incomparable talento de prosador y sus grandes dotes intelectuales y espirituales pues escribe con el sentido espiritual e institucional de quien largo tiempo hizo de maestro de novicios, de profesor y predicador, de prior, de rector y de bibliotecario⁸.

general de la orden. Sobre el origen del proyecto historiográfico de la orden jerónima: Sophie Coussemaeker, *L'Ordre de Saint Jérôme en Espagne 1373-1516*, Tesis de Doctorado, Dir. A. Vauchez, Univ. Paris X, 1994, t. 3 ; Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla, «Historiografía de la orden de San Jerónimo», *La Ciudad de Dios*, vol. CCXXIX, nº3, 2016, pp. 727-758. Las crónicas generales publicadas en el siglo XVI se fundan en las crónicas conventuales que redactaron en el siglo XV los principales conventos jerónimos para responder a la petición del Capítulo de 1468. La historiadora S. Coussemaeker ofrece una tipología y una descripción pormenorizada de las crónicas conventuales del siglo XV y el proceso de reescritura que sustentó la redacción de las diferentes versiones manuscritas (*ibid.*).

⁶ Pedro de la Vega, *Crónica de los frailes de la Orden del bienaventurado San Jerónimo*, Alcalá de Henares, Juan de Brócar, 1539. Esta crónica fue inicialmente escrita en castellano por fray Pedro de la Vega (1479-1541), quien fue varias veces prior (conventos de Santa Engracia, en Zaragoza, de Villaviciosa y de Lupiana) y también definitor y General de la Orden y al que se le conoce una importante obra poligráfica. Su crónica luego se tradujo al latín para una edición que se publicó el mismo año en las mismas prensas: *Chronicorum fratrum hieronymitani Ordinis Libri tres*, Alcalá de Henares, Juan de Brócar, 1539.

⁷ Sobre el uso que hizo Sigüenza de las fuentes primarias producidas por los principales conventos jerónimos véase S. Coussemaeker, *L'Ordre de Saint Jérôme en Espagne ...*, *op. cit.*, t. 3.

⁸ De todos son conocidas las grandes cualidades intelectuales de fray José que no solo puso al servicio de su orden y de su historia, sino también de las letras sagradas de las que fue un ferviente defensor, como hebraísta cristiano y amigo de Arias Montano, como bien lo dejan ver obras como *La vida de San Jerónimo* (1595), destinada a introducir los dos volúmenes de la crónica y la *Historia del rey de los reyes* dejada inconclusa en su muerte (1606). Sobre la obra y personalidad del que fue prior y bibliotecario del Escorial, se podrán consultar las publicaciones siguientes : Luis Villalba y Muñoz, «El P. Fr. José de Sigüenza. Estudio crítico de su vida literaria y escritos particularmente de La Historia del Rey de los Reyes», en José de Sigüenza. *Historia del Rey de reyes y Señor de los señores*, Madrid, La Ciudad de Dios, 1916, vol. I; Dominique Reyre, «Un hagiógrafo hebraísta, Fray José de Sigüenza y su *Vida de San Jerónimo, Doctor de la Santa Iglesia (Madrid, 1595)*», en Marc Vitse ed. *Homenaje a Henri Guerrero. La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro*, Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuert, 2005, pp. 999-1013 ; *La Ciudad de Dios, Homenaje al P. Fray José de Sigüenza en el IV Centenario de su muerte († 1606)*, CCXIX, nº 1, 2006; F. J. Campos y Fernández de Sevilla, «El P. Sigüenza y la Orden de San Jerónimo en el tránsito del siglo XV al XVI», *Cuadernos de Investigación Histórica* (Madrid), 23, 2006, pp. 19-64; Ignacio García Aguilar (ed.), «Estudio preliminar» en José de Sigüenza, *Poesía castellana* (ed.), Huelva, Universidad de Huelva, 2014.

En la crónica del monje jerónimo, la historia de las fundaciones de la orden viene salpicada por un imponente corpus de *vidas* de santos jerónimos, con un total de 289 noticias biográficas contenidas en cada uno de los dos volúmenes. Este conjunto llega a formar, en palabras del propio Sigüenza, un hermoso «escuadrón de santos» muy útil para la construcción de la imagen institucional⁹. Sin alejarse del todo del modelo de las *vitae* en el sentido medieval del término, con su retahíla de *exempla* estereotipados, Sigüenza llegó a intervenir personalmente en la redacción de estas biografías, con la selección de detalles y anécdotas, la individualización de alguna que otra biografía o la inserción de algún comentario en el que se refleja también su experiencia espiritual¹⁰.

Este tipo de fuente tardó bastante, como se sabe, antes de despertar interés en los historiadores, por parecer repleto de inverosimilitudes y sobre todo por corresponder a un género codificado y estereotipado. Trabajos recientes, como los que recoge Ángela Atienza López, han sabido mostrar el valor histórico de estos «catálogos de santidad» insertos en las crónicas conventuales, tanto para la construcción y el control de una «memoria» como para la proyección propagandística de dichas órdenes religiosas¹¹. De hecho al escribir la historia de su orden, como sus predecesores en las crónicas anteriores, cumplía Sigüenza con un doble proyecto *ad extra* y *ad intra*: competir con las demás órdenes religiosas que por aquel entonces construían su propia memoria apologética, y dar a conocer a los propios monjes de la orden la historia de sus eminentes fundadores, fortificando la identidad jerónima a través de un «espejo de virtudes»¹².

Las vidas que figuran en este «catálogo de santidad» se encuentran a mitad de camino entre la hagiografía y la biografía, presentándose como una fórmula mixta en la que se conjugan lo maravilloso y la fidelidad histórica. José de Sigüenza se muestra consciente de este hibridismo, al querer distanciarse algo del afán de maravilloso manifestado en la crónica de

⁹ J. de Sigüenza, *Historia de la Orden ...*, *op. cit.*, II, p. 225.

¹⁰ Este trabajo ofrece la prueba de que Sigüenza no solo es un compilador de fuentes: hizo un trabajo de selección y también de explicitación y de amplificación. El Jerónimo también sabe poner su cultura clásica y bíblica al servicio de la historia y de la construcción de lo que también es un monumento elevado a la espiritualidad jerónima. Para leer un florilegio de las advertencias de José de Sigüenza contenidas en su obra: Ignacio de Madrid, «El espíritu y la espiritualidad jerónima en fray José de Sigüenza», *La Ciudad de Dios, Homenaje al P. Fray José de Sigüenza ...*, *op. cit.*, pp. 29-58.

¹¹ Á. Atienza López (ed.), *Iglesia memorable...*, *op. cit.*

¹² Esta doble finalidad la subraya el propio Pedro de la Vega en el segundo prólogo de su crónica, justificando la decisión de escribir la historia de su orden: «No solo los de fuera no tienen de sus santidad noticia, mas aun muchos de los de dentro hasta el día de hoy la ignoran con culpable ignorancia», (Pedro de la Vega, *Crónica ...*, *op. cit.*, fol. IIR).

fray Pedro de la Vega. Este último, según el autor de la *Historia de la Orden de San Jerónimo*, se fijó en lo espectacular de estos relatos para satisfacer el gusto de la gente sencilla:

Hacia este siervo de Dios [fray Pedro de la Vega] mucho caso de lo que hallaba milagroso o trágico, y de lo que era moral no hacía tanta cuenta, no porque no sabía estimar cada cosa por lo que era, sino por condescender con la gente ordinaria, que no querría leer sino lo que les hace espanto o maravilla. En las de estos religiosos, aunque no halló ninguna cosa milagrosa, quiso reparar y con razón, porque de más provecho nos es seguir el curso de sus virtudes y procurar imitarlos, que no buscar el gusto superficial de los casos milagrosos inimitables¹³.

En efecto, este capítulo de la crónica de Sigüenza recoge las vidas de tres monjes ya presentes en la historia de fray Pedro de la Vega y desprovistas todas de «cosa milagrosa». Fray Diego de Molina, Fray Cristóbal de Almorox y Fray Rodrigo de Vivar, que vivieron en el convento de San Jerónimo de Guisando, alcanzaron la santidad con el ejercicio paciente de las virtudes cristianas y monásticas: pobreza, obediencia, castidad, oración continua, disciplinamiento corporal, templanza y frugalidad en el comer, corrección fraterna, paciencia en la enfermedad y esperanza en el momento de la muerte. Estas evocaciones coinciden con datos biográficos muy concretos, los cuales contribuyen a individualizar esos relatos: así se aprende que fray Diego de Molina fue hombre de armas en el siglo antes de entrar en la orden, que fray Cristóbal de Almorox «vino a la religión siendo ya sacerdote», huyendo los vicios del clero secular o que Fray Rodrigo de Vivar era «de la noble sangre del Cid Ruy de Díaz de Viar». Aun así esas vidas muy individualizadas en las que se dan datos muy concretos relativos a la trayectoria vital del monje siguen coexistiendo en la *Historia de la Orden de San Jerónimo* noticias de tipo medieval, muy marcadas por lo maravilloso o lo espectacular. Lo que ofrece este corpus es, en definitiva, un conjunto de «biografías muy libres» o, dicho con otros términos «semihagiografías»¹⁴ escritas todas en referencia al modelo de los santos canonizados, lo que explicaría no solo la proyección idealizada de las vidas de los monjes sino también las interrelaciones que se observan entre ellas mediante la recurrencia de hagiotemas sacados de modelos de santidad elevados a los altares: conversión y ruptura con el mundo, tentaciones y lucha contra el demonio, aparecimientos, mortificaciones, santa muerte etc., estereotipos que también recuerdan la tópica ejemplar de las *vitae patrum*¹⁵.

¹³ J. de Sigüenza, *Historia de la Orden de San Jerónimo*, op. cit., II, p. 239.

¹⁴ La fórmula es un préstamo hecho a Fernando Muñoz Sánchez («Un catálogo de santidad. La segunda parte de la crónica de la provincia franciscana de Burgos», en Á. Atienza López, *Iglesia memorable ...*, op. cit., p. 324).

¹⁵ Fernando Muñoz Sánchez afirma con razón que esas semihagiografías se enraizan en el ejemplo dejado por los santos canonizados y sacan su homogeneidad de la repetitividad de los elementos que las constituyen (*ibid.*, p. 330).

La ausencia de santos elevados a los altares no supone, pues, una ausencia de santidad como ya lo dejaba entender el mismo Alonso de Villegas en el prólogo de la *Tercera parte del Flos sanctorum*, justificando su elección algo atrevida de mezclar en un mismo libro santos canonizados y «extravagantes» colocados bajo el título de «ilustres en virtud»¹⁶. De igual modo que si fuera constituido de auténticas hagiografías, el corpus de *vidas* de la crónica de José de Sigüenza tiene tanto valor edificante como «disciplinante» – en el sentido de modelar comportamientos – ya que esas noticias sirven de forma unánime para ejemplificar las virtudes cristianas y monásticas. A esa primera finalidad debe añadirse una clara dimensión reformadora, pues esas series hagiográficas abogan a favor del retorno a la observancia primitiva en la que se sitúa la identidad de la orden y de la que sin embargo se ha ido apartando con el tiempo. En opinión de Sigüenza, dicha evolución es característica de todas las órdenes y también de los propios individuos¹⁷. La pérdida de la observancia primitiva es aun más lamentable porque es contraria a las leyes de la naturaleza y del arte» que suponen un perfeccionamiento:

Hase visto, con larga experiencia y por nuestro común descuido en las cosas del espíritu y las que llaman los teólogos de gracia, caminar los hombres muy al revés de lo que en las de naturaleza y del arte. En éstas se camina de lo imperfecto a lo más cabal: las semillas y plantas de las flores van al fruto, el arquitecto y pintor de aprendiz pasa a maestro, del carbón y del dibujo a los colores y al relieve, y así en todos los demás ejemplos. En el estado espiritual, a los principios se vieron cosas de esta manera y de más alta perfección: un hervor divino, una fuerza y una entereza tan grande en la virtud que parecían otros hombres. Con el tiempo se fue todo esto resfriando, cayendo y casi aniquilando o por los menos lo vemos en una flojedad y desmayo tan notable que no se conocen unos a otros, de tan desmejorados y tan otros. [...] Pongamos los ojos en cada [religión] por sí, desde la más antigua hasta la más nueva, y llenaránsenos de agua, si cotejamos los principios con los fines, aun en las más recatadas y celosas. Lo mismo que se llora en todo el cuerpo de la Iglesia, se siente en cada religión, lo mismo en cada casa y lo mismo (porque lo toquemos más de cerca de su modo) en cada religioso¹⁸.

¹⁶ Alonso de Villegas, *Flos sanctorum. Tercera parte y historia general en que se escriben las vidas de Sanctos Extravagantes y de varones illustres en virtud*, Barcelona, en casa de la viuda de Ioan Pau Menescal, 1588.

¹⁷ De ahí el valor de la «historia sacra» destinada a presentar las «primicias del espíritu que hubo en los principios de esta religión»: J. de Sigüenza, *Historia de la Orden ...*, op. cit., I, p. 215-216. Con toda evidencia, esta es una de las funciones que tiene la *Vida de San Jerónimo* (1595) que sirvió para introducir la crónica de la Orden redactada por Sigüenza.

¹⁸ *Ibid.*, p. 216.

El decaimiento que evoca el jerónimo justifica, pues, esa mirada hacia modelos del pasado como san Jerónimo y los santos varones que marcaron la historia de la orden en la primera etapa de su florecimiento. Un primer intento de una aproximación tipológica a las noticias biográficas contenidas en la crónica de Sigüenza permite dar cuenta al menos de las diferentes categorías de monjes que recogen. En una primera categoría entrarían los monjes que participaron directamente en la historia de la orden, como fundadores de conventos o detentores de algún cargo de gobierno como el de general y de prior. En esa categoría se leen, obviamente, las vidas más contextualizadas y con mayor dimensión política. También resultan ser las noticias más documentadas y más extendidas, como lo confirma la lectura de las vidas de los fundadores fray Pedro Fernández Pecha o Fray Fernando Yáñez de Cáceres, del eximio general de la orden, Fray Alonso de Oropesa o de los famosos priores de Guadalupe inmortalizados por el pincel de Zurbarán, fray Pedro de las Cabañuelas y fray Gonzalo de Illescas¹⁹. En la segunda categoría se concentrarían los profesos, con votos definitivos, quedándose para la tercera los que de manera provisional o definitiva se quedaban al margen de la institución, novicios, hermanos legos y donados. Al encarnar la categoría más humilde de la orden, esos monjes, especialmente los legos y donados, traducen de igual modo que las primeras el ideal de santidad jerónimo. De hecho, las vidas de los hermanos legos ofrecen la ocasión de reparar en las actividades concretas que podían llevarse en los conventos, fuera del coro o de la celda y que constituían también vías de santificación según el ideal jerónimo de compaginar trabajo y oración. Al lado de la evocación algo monótona de milagros, apariciones, arrobamientos u otras proezas ascéticas, no necesariamente significativas del carisma jerónimo, la mención de las tareas desempeñadas por esos monjes traducen con gran realismo la vida conventual, por lo que se evocará aquí brevemente esta categoría. Los monjes legos hacen de ganadero, hospitalero, portero, herrero, pellijero o boticario, para citar algunos oficios significativos de su plena y humilde dedicación al sustento y funcionamiento de los conventos jerónimos²⁰. Son bastante numerosos los casos de hermanos legos, algunos de ellos analfabetos, que consiguen leer las sagradas Escrituras mientras hacen algún trabajo manual. José de Sigüenza cita a un monje del convento de la Murtra de Barcelona, fray Juan Cardenet, un fraile hornero quien, «convirtiendo el cernedero en oratorio», «en tanto que cernía tenía delante un libro de los Evangelios en

¹⁹ Solo se han citado algunos nombres entre los numerosos que jalonan la historia jerónima y que merecerían de por sí un estudio pormenorizado.

²⁰ No es esta una lista exhaustiva. Muchos más oficios como los de cocinero, músico, librero, ropero, cirujano, barbero o tejedor se evocan de manera recurrente, confirmando la importancia del trabajo manual en la orden jerónima.

romance que se permitía entonces»²¹. Se da un caso similar en el monasterio de San Jerónimo de Córdoba: el donado fray Rodrigo «el lógico» mientras «estaba tejiendo canastillos, haciendo esportillas o harneros [...] tenía la Biblia delante de suerte que pudiese leer algo»²². Sigüenza se maravilla frente al santo contraste que se establece entre la tarea humilde desempeñada por el monje y la dedicación a la lectura de las Escrituras:

Era un espectáculo hermoso, ver por una parte un varón anciano, ocupadas las manos en estas haciendas humildes y labor pobre y por otra un libro delante, y los ojos y el rostro bañado de lágrimas, con la labor alta que hacía en su alma la palabra divina, de donde sacaba tan vivos conceptos y gustos²³.

El cronista subraya también otro contraste entre la escasa formación intelectual de los monjes – lindando a veces con la idiotez – y su capacidad para acceder al sentido de las Escrituras, como lo ejemplifica el caso de fray Lorenzo Hospitalero :

Ponía admiración verle hablar, hombre sin letras, idiota (al juicio de los sabios, y en sus ojos) mas lleno de espíritu de Dios y de entendimiento, daba celestiales respuestas a las preguntas, declaraba lugares de Escritura muy recónditos, y particularmente en los salmos, como si fueran fáciles, varón puesto dentro de sí en oración continua²⁴.

La lectura de la palabra divina no se designa como una actividad intelectual pues la inteligencia de las Escrituras es reservada ante todo a la élite de los que saben vivir el ideal de simplicidad evangélica. Estos ejemplos también permiten entender la familiaridad con las sagradas Escrituras que definía la espiritualidad jerónima en la primera época fundacional. Las *vidas* de «santos varones» escritas por Sigüenza ofrecen, pues, una multitud de detalles y variaciones sobre la manera de impregnarse de las santas Escrituras: lectura silenciosa en la celda, conocimiento de coro, manducación de la palabra²⁵ y también conocimiento del hebreo para favorecer una lectura literal. Esta familiaridad con las divinas Escrituras recuerda el ejemplo dejado por el patrón de la orden, san Jerónimo, con algunas tímidas referencias al

²¹ J. de Sigüenza, *Historia de la Orden ...*, *op. cit.*, I, p. 566.

²² J. de Sigüenza, *Historia de la Orden ...*, *op. cit.*, I, p. 303. El fraile llevaba este sobrenombre porque se había aficionado «a las cosas de la Dialéctica», como lo explica Sigüenza.

²³ *Ibid.*

²⁴ J. de Sigüenza, *Historia de la Orden ...*, *op. cit.*, I, p. 557.

²⁵ Léase el ejemplo de fray Pedro de Torres, del monasterio de la Murtra de Belén, cuyo principal ejercicio era la lectura de la Sagrada Escritura «rumiando como animal limpio lo que había comido, dividiendo la una [la letra], o apartando con agudo entendimiento la sombra de la luz, y el cuerpo del espíritu, poniendo cada cosa en su lugar» (J. de Sigüenza, *Historia de la Orden ...*, *op. cit.*, I, p. 577). El acto de rumiar, para el monje jerónimo, permitía separar el sentido espiritual del sentido literal.

dominio del hebreo que solo se observó en casos aislados. Al respecto, Sigüenza manifiesta su admiración por un profeso del convento de San Jerónimo de Gandía, el padre fray Jerónimo Valeriola, gran conocedor del hebreo y «vivo retrato de su padre san Jerónimo, en doctrina, estudios, vida, penitencia, hasta en el nombre²⁶». En la orden jerónima la imitación del traductor de la Vulgata no es erudita y tampoco elitista: pasa por una intimidad con la palabra divina en medio de los quehaceres cotidianos y nunca alcanzó la alta ciencia del sabio políglota²⁷. De hecho se multiplican las alusiones a la lectura silenciosa de la Biblia en la celda, muchas veces el único libro que guardaba el monje, que algunos conocían de coro²⁸. Esta dedicación exclusiva suponía las más veces la renuncia a la «vana ciencia» sinónima para Sigüenza de la escolástica que se enseñaba en las universidades²⁹.

Si se exceptúa su componente milagroso, la noticias biográficas de la crónica de Sigüenza reflejan, en suma, un ideal definido por la íntima compenetración de una espiritualidad bíblica y del trabajo manual, lo que a Américo Castro le hizo decir que «al secularizarse los jerónimos hubieran podido crear una clase media como las nacidas en Europa gracias a la curiosidad de la mente y al trabajo de inteligentes artesanos»³⁰. Este equilibrio entre el *ora et labora* vuelve a aparecer en las primeras reformas que hizo el jerónimo fray Hernando de Talavera cuando ocupó el cargo de prior, antes de ser, años más tarde el primer Arzobispo de Granada. Cuenta Sigüenza que frente a la ociosidad de los frailes del convento de Nuestra Señora de Prado que beneficiaban de la ayuda de muchos sirvientes, Hernando de Talavera insistió con vehemencia en la necesidad de trabajar ya que «Dios no tiene lugar ni tiempo [puede

²⁶ J. de Sigüenza, *Historia de la Orden ...*, op. cit., II, p. 207. Como modelo de erudición coincide Jerónimo de Valeriola (*ibid.*, pp. 206-210) con fray Juan Entenio Neclinense eminente latinista y helenista (*ibid.*, II, p. 235). El primero anotó de su mano cantidad de libros escritos en griego y hebreo mientras el segundo se dedicaba a colacionar versiones de la Vulgata, traducir comentarios a los evangelios y también escribir algunos sobre los *Hechos de los apóstoles* y el Apocalipsis.

²⁷ El acceso a las Escrituras se aleja de todo intelectualismo como bien lo puntúa Sigüenza en un lugar ya citado de la biografía de fray Alfonso de Robledo («[...] lo que querían en ella no era que el religioso fuese muy docto, ni hiciese gran ostentación de habilidad, memoria, ingenio [...]», J. de Sigüenza, *Historia de la Orden...*, II, p. 250).

²⁸ Para ilustrar esta dedicación exclusiva a la Biblia, Sigüenza cita el caso de fray Alfonso de Robledo fraile de La Mejorada y conocido compañero del Tostado, quien, además de saber de coro toda la Biblia, «no quiso tener en su celda libros ni papeles excepto la Biblia, que para él era una gran librería» (J. de Sigüenza, *Historia de la Orden ...*, op. cit., II, p. 250).

²⁹ Se alaba el caso de fray Diego, del convento de san Leonardo de Alba, quien, al ingresar en la orden «traía en la cabeza muchas metafísicas, formalidades y distinciones, y aun confusiones, acordó trocarlas todas por la claridad de las aguas del río de la santa Escritura, donde según dice un Doctor santo [san Gregorio] se ahogan los camellos altos y gibosos y los corderos simplecillos pasan nadando suavemente» (J. de Sigüenza, *Historia de la Orden ...*, op. cit., I, p. 603). A las claras este ejemplo coincide con el propio exclusivismo bíblico de fray José de Sigüenza y su rechazo a la ciencia escolástica claramente formulada en la *Historia del Rey de los reyes* (1606). Sobre este tema y la conocida comparación de la escolástica con un «mulo», véase Marcel Bataillon, *Érasme et l'Espagne*, Paris, Droz, 1998, p. 790; Ignacio García Aguilar, «Estudio preliminar», in José de Sigüenza, *Historia del Rey de los Reyes y Señor de los Señores* [1606], Huelva, Universidad de Huelva, 2014, p. 34.

³⁰ A. Castro, *Aspectos del vivir hispánico*, Madrid, Alianza Editorial, 1970, p. 97.

hallarse] en todo lugar y en todo tiempo», anticipando de alguna manera el famoso «Dios anda entre pucheros» teresiano³¹.

De hecho la vida de Hernando de Talavera sintetiza esta nueva visión de la santidad, en la que se tejen los valores fundamentales del monaquismo y una atención a lo prosaico de unas vidas que no deben dejar de ser «normales». Al escribir la biografía de Hernando de Talavera José de Sigüenza se alegra de que pueda ser un santo imitable, porque su vida, dice, «se allega a lo natural y tratable», lo que la hace «más provechosa y segura»³². Pero este modelo de santidad, fundado en la «normalidad» no deja de ser una excepción, ya que coincide, como se ha evocado anteriormente, con relatos repletos de acontecimientos milagrosos. Significativamente el relato de la vida de fray Hernando de Talavera, redactado para fomentar su canonización, coexiste, en este corpus de santos jerónimos, con otra *vida*, la de María de Ajofrín, también inserta en la crónica de Sigüenza y saturada de referencias sobrenaturales. En el corpus evocado las *vidas* de Hernando de Talavera y de la beata María de Ajofrín, escritas ambas con vistas a la canonización de los monjes, forman, pues, dos «suplementos» o «incongruencias» bastante contrastadas a la par que confirman la ambición de la orden de verse representada en los altares.

Dos causas olvidadas: María de Ajofrín y Hernando de Talavera

La beata María de Ajofrín

El dossier de la monja jerónima sor María de Ajofrín, conocida beata del siglo XV y profesa del convento femenino de San Pablo de Toledo fundado por la también conocida Mari García, fue realizado en parte por su confesor, el prior del monasterio de la Sisle, fray Juan de Corrales, al que debemos una *vida* redactada cuando aún vivía la monja, y una serie de

³¹ Según el testimonio de José de Sigüenza, al ser elegido prior del monasterio de Nuestra Señora de Prado, Hernando de Talavera se encontró un convento pobre, adeudado en lo material y relajado en lo espiritual, con unos religiosos ociosos y entregados a falsas espiritualidades. Comenzó las reformas por una reconversión del personal, al darse cuenta de la cantidad de sirvientes que tenían con las consiguientes consecuencias: se comían la hacienda y los frailes no hacían nada fuera de las horas del coro. La reforma impulsada por el prior consistió, pues, a enseñarles cómo se podían compaginar trabajo y oración continua: «Todo le servía de oratorio y en medio de la paja y el estiércol, y de otros tan viles o humildes ministerios, se levantaba a las moradas del Cielo, enseñando con palabra y con ejemplo a sus hijos y compañeros que como Dios no tiene lugar ni tiempo podían hallarle en todo lugar y en todo tiempo» (J. de Sigüenza, *Historia de la Orden ...*, op. cit., II, p. 318).

³² «Ésta fue la vida de nuestro Fray Hernando en el siglo: camino llano, lleno de pureza, desde niño santo y santo siendo estudiante. Pedagogo discreto y cuidadoso, buen clérigo y ejemplo de los sacerdotes de su tiempo; catedrático sin vanidad, altivez ni envidia; predicador apostólico; en todos estos estados bueno para imitarse, fin y principal intento de estas historias, que cuanto más se allegan a lo natural y tratable, más provechosas y seguras» (J. de Sigüenza, *Historia de la Orden ...*, op. cit., II, p. 316)

documentos reunidos por otras personas ajenas a la orden y deseosas de promover su causa y su fama de santidad ante las autoridades de Toledo, especialmente el arzobispo de Toledo Pedro González de Mendoza (arzobispo entre 1482 y 1495)³³. La monja visionaria, muerta en 1489 en el convento de San Pablo de Toledo donde fue profesa, se había distinguido por las revelaciones sobrenaturales, milagros y estigmas de los que había sido gratificada. No fue la única monja que tuviera una experiencia mística en la orden pero lo que sí la diferencia de los demás casos es el volumen excepcional de las piezas reunidas en su dossier y la importante conjunción de fuerzas que supuso su concepción entre 1484 – fecha en que un notario reconoció oficialmente los estigmas – y 1495, fecha del último milagro citado en el dossier: en resumidas cuentas, como lo apunta Sophie Coussemacker, «sin esa red de energías dedicadas a promover su causa la visionaria no hubiera existido»³⁴. La historiadora ha señalado las diferentes formas que tomó la instrumentalización de la causa por la orden jerónima a través de la redacción de su vida, apertura del sepulcro poco después de su muerte, traslación de su cuerpo y difusión de una fama de santidad entre los laicos³⁵. Los que redactaron la vida de la beata, especialmente Juan de Corrales, insisten primero en el rol de la orden en el reconocimiento de los favores excepcionales que gozó la santa: en efecto, cuando la comunidad de la santa aún era un beatorio, la santa sufrió la incompreensión de un capellán diocesano bajo cuya autoridad se encontraba el pequeño cenobio. Tras cambiar de estatuto y hacerse ella monja jerónima recibió la dirección espiritual del confesor jerónimo Juan de Corrales quien supo entenderla y reconocer sus gracias excepcionales, situación que evidentemente redundó en favor de la orden: esta recuperación es aún más notable cuando se sabe que la beata no es en sentido estricto una monja y se parece más bien a otras santas laicas del medievo, como santa Brígida de Suecia o santa Catalina de Siena. Sobre todo el jerónimo Juan de Corrales orienta la interpretación que se puede hacer de las visiones, poniéndolas al servicio de la ortodoxia católica y de las instituciones de la Iglesia, en unas décadas marcadas en España por el inicio de la actividad inquisitorial³⁶. La devoción eucarística de María de Ajofrín y su crítica recurrente a los malos sacerdotes incapaces de servir dicho sacramento se utilizan, bajo la pluma del monje jerónimo, para servir la reforma de la

³³ S. Coussemacker ha estudiado con suma atención el manuscrito escurialense en el que figuran todas las piezas (Ms. Esc. Ç-III-3). Según la historiadora entre 1484 y 1495, un grupo de personas, jerónimos, clérigos toledanos y laicos decidió «unir sus fuerzas para promover la causa de María de Ajofrín» (*L'Ordre de Saint Jérôme...*, *op. cit.*, p. 208). Véanse también Raquel Trillia, «El retrato de María de Ajofrín: en apoyo de la ortodoxia de la Iglesia Católica», *Arenal*, 16:1, enero-junio 2009, pp. 105-132; Rebeca Sanmartín Bastida, «La emergencia de la autoridad espiritual femenina “ortodoxa”: el modelo de María de Ajofrín», *Hispania Sacra*, LXXII, 145, enero-junio 2020, pp. 125-135.

³⁴ S. Coussemacker, *L'Ordre de Saint Jérôme...*, *op. cit.*, t. 3, p. 208 y p. 212.

³⁵ S. Coussemacker, *L'Ordre de Saint Jérôme...*, *op. cit.*, t. 3, p. 276.

³⁶ Fray Juan de Corrales, *Vida de María de Ajofrín*, El Escorial Ms. Ç-III-3, fols. 193r-231v.

Iglesia y la purificación de sus miembros más impuros, los herejes en general y los criptojudíos en particular, los cuales solían manifestar en la eucaristía su rechazo al cristianismo³⁷. Esta recuperación del mensaje de la beata también por tanto era una manera de luchar contra los casos de criptojudasismo legitimando la reciente creación del Santo Oficio de la Inquisición³⁸. Pero la beata también tuvo un papel indiscutible en el contexto de la orden, infamada por el descubrimiento reciente de casos de criptojudasismo en varios conventos. La monja jerónima no solo se pone, pues, bajo el control de su confesor sino de una institución deseosa de salvar su reputación y de hacer de ella el portavoz de la exclusión de los conversos de la orden jerónima. Así es como la orden llegó a transformar a la visionaria en una «militante defensora de la adopción de los Estatutos de Limpieza de sangre», cuando esta cuestión aún generaba ásperos debates entre los jerónimos³⁹.

La instrumentalización que sufrió la vida de María de Ajofrín da en parte la razón del abandono de la causa. Al desaparecer la necesidad de legitimar la adopción de los estatutos de limpieza de sangre en el siglo XVI, la vida de María de Ajofrín solo sirvió para apoyar una política ya vigente. Si se contrasta la vida de dicha monja con la de fray Hernando de Talavera, también se entiende que sus revelaciones y el componente altamente milagroso de la vida de la beata causara malestar. José de Sigüenza no calló una forma de escepticismo respetuoso frente a semejantes manifestaciones a las que se sumaba el ser recibidas por una mujer:

³⁷ Véanse R. Trillia, «El retrato de María de Ajofrín: en apoyo de la ortodoxia de la Iglesia Católica», *op. cit.* ; R. Sanmartín Bastida, «La emergencia de la autoridad espiritual femenina... », *op. cit.*, p. 130.

³⁸ Al respeto: Ronald Surtz, «María de Ajofrín: The Scourge of Toledo», en *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Theresa of Avila*, Philadelphia, University of Philadelphia Press. 1995, pp. 68-84; Ángela Muñoz Fernández, «Santidad femenina, controversia judeoconversa y reforma (Sobre las agencias culturales en el reinado de los Reyes Católicos)», en Patrick Boucheron y Francisco Ruiz Gómez (coords.), *Modelos culturales y normas sociales al final de la Edad Media*, Cuenca, Casa de Velázquez – Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2009, pp. 387-428; R. Trillia, «El retrato de María de Ajofrín: en apoyo de la ortodoxia», *op. cit.*, p. 115-122.

³⁹ «D'une visionnaire obsédée par l'irrévérence de certains prêtres envers la présence divine dans l'hostie, les Hiéronymites, dans leur ensemble, avaient fait une militante convaincue du Statut de 1486 et de l'exclusion des juifs et des convertis de la société espagnoles du XV^e» (S. Coussemaeker, *L'Ordre de Saint Jérôme...*, *op. cit.*, t. 3, p. 283). Recuérdese que la adopción de los estatutos de limpieza de sangre por la orden jerónima en 1486 se hizo tras ásperos debates que llegaron a escindirla profundamente: véase Carrete Parrondo, Carlos, «Los conversos jerónimos ante el estatuto de limpieza de sangre», *Helmantica*, 79-80, 1974, pp. 97-116; Moisés Orfalí, «Establecimiento del Estatuto de limpieza de sangre en el monasterio de los Jerónimos de Guadalupe», *Actas de las Jornadas de Estudios Sefardíes*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1981, pp. 245-250 ; S. Coussemaeker, «Convertis et judaïsants dans l'ordre de Saint-Jérôme: un état de la question», en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 27-2, 1991, p. 5-27. Sobre el criptojudasismo y la presencia de conversos en la orden y la existencia en ella de dos bandos, pro y anti-conversos: Sophie Coussemaeker, «Des moines trop bavards: imprudence, simulation ou dissimulation dans les monastères hiéronymites du XV^e siècle. L'exemple de Santa Catalina de Talavera», *Les Cahiers de Framespa* [en línea], 34, 2020. URL : <http://journals.openedition.org/framespa/8988>

Si no estuviera la vida de esta santa tantos años ha escrita y predicada por otros, y nuestro Señor en vida y en muerte no hubiera calificado y, como si dijésemos, sellado su santidad con tantas maravillas, no me atreviera a poner la mano en ella y pasara en silencio casos tan maravillosos, porque aunque no soy de los muy incrédulos, ni de aquellos que se ríen de todas estas visiones y revelaciones, especialmente entre mujeres, que por su flaqueza están tan sujetas a recibir engaños, no soy tampoco de los que lo creen todo y se les antoja milagro cualquier cosilla. Estos extremos sin duda son dañosos, y aun peligrosos, y no sé cuál más, porque uno parece temerario y poco pío y el otro da ocasión con su facilidad que pierda el crédito y reverencia aun lo más verdadero y calificado⁴⁰.

En su juicio, fray José de Sigüenza adopta una posición intermedia, entre la misoginia más radical y una forma de credulidad popular frente a la manifestaciones sensibles⁴¹. Por tanto, frente a este caso de santidad femenina, saturado de «visiones y revelaciones», el Jerónimo anda con mucha cautela, apoyándose en la autoridad de los testimonios dejados por otros⁴² y sobre todo restringiendo el número de alusiones a fenómenos sobrenaturales⁴³. Sufrió igual suerte la biografía de María de Ajofrín introducida por Alonso de Villegas en su adición a la tercera parte del *Flos sanctorum* publicado en 1588 y dedicado a santos extravagantes⁴⁴. Si bien introduce la vida de María de Ajofrín en la lista de santos extravagantes, en parte para celebrar santos toledanos, Villegas calla prudentemente parte de los acontecimientos sobrenaturales citados por Juan de Corrales, conservando solo el caso de los estigmas pues todavía eran aceptados después de Trento⁴⁵.

⁴⁰ J. de Sigüenza, *Historia de la Orden ...*, II, p. 384.

⁴¹ Laurey Braguier, *Servantes de Dieu. Les beatas de la Couronne de Castille (1450-1600)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2019, p. 325.

⁴² José de Sigüenza se funda esencialmente en el testimonio de fray Juan de Corrales : «Diré con la mayor fidelidad que pudiere lo que ya otros han publicado y lo que en un cuaderno antiguo de mano he hallado, que en sustancia todo es uno. El original de todo, o la mayor parte, fue el padre Fray Juan de Corrales, religioso de esta orden, profeso y prior de la Sisle de Toledo [...]», J. de Sigüenza, *Historia de la Orden ...*, *op. cit.*, II, p. 384.

⁴³ Tras comparar los relatos de Villegas y Sigüenza con la principal fuente utilizada, el manuscrito de Juan de Corrales, Celina Redondo Blasco y Rebeca Sanmartín Bastida han destacado las partes censuradas o por lo menos calladas en las nuevas versiones: Celia Redondo Blasco, «La reconstrucción del santo medieval post-trento: el caso de María de Ajofrín», en Fernando Quiles García, José Jaime García Bernal, Paolo Broggio, Marcello Fagiolo Dell'Arco (eds.), *Al luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano*, Sevilla, Enredars – Roma-TrePress, 2020, vol. II, pp. 77-89, pp. 86-89; Rebeca Sanmartín Bastida, «La emergencia de la autoridad espiritual femenina «ortodoxa»: el modelo de María de Ajofrín», *Hispania Sacra*, LXXII, 145, enero-junio 2020, pp. 125-135.

⁴⁴ Alonso de Villegas, *Flos sanctorum. Tercera parte y historia general en que se escriben las vidas de Sanctos Extravagantes y de varones illustres en virtud*, Barcelona, en casa de la viuda de Ioan Pau Menescal, 1588. Sobre la reescritura de la vida de sor María de Ajofrín por Villegas : Celina Redondo Blasco, «La reconstrucción del santo medieval post-Trento ...», *op. cit.*, pp. 82-86.

⁴⁵ Véase C. Redondo Blasco, «La reconstrucción del santo medieval...», *op. cit.*, p. 83. Como se sabe, en la tercera parte del *Flos sanctorum* de Alonso de Villegas, dedicada a santos extravagantes, se expurgó la vida de la «beata de Lisboa», María de la Visitación, conocida por sus éxtasis, visiones, levitaciones y estigmas, las cuales tras la derrota de la Invencible Armada, habían empezado a utilizarse desde 1588 en apoyo al independentismo portugués.

Bien se entiende, pues, el relativo malestar que despertaba una vida saturada de visiones y gracias especiales en el contexto post-tridentino y la prudencia con la que escriben Villegas o Sigüenza. Aun así esas prevenciones no permiten explicar del todo el abandono de la causa de canonización de María de Ajofrín. Otra explicación parece ser el escaso desarrollo de la fama de santidad de la beata fuera del ámbito jerónimo y, pues, el carácter limitado del culto popular que se le tributó. La muerte de su principal apoyo, el arzobispo de Toledo, Pedro González de Mendoza, gran benefactor de la orden jerónima, es sin lugar a dudas un factor que puede tomarse en cuenta. También se puede formular otra hipótesis relativa a la instrumentalización de la causa por la orden jerónima. De forma algo paradójica, la recuperación de la figura de la santa en apoyo a la creación de la Inquisición y a la adopción de los estatutos de pureza de sangre por la orden jerónima en 1486 le dio a la causa una dimensión política que la enraizó en un contexto muy estrecho. En la segunda mitad del siglo XVI, tras haberse generalizado la adopción de los estatutos de limpieza de sangre, y haberse purificado la orden de sus miembros más heterodoxos, la fama de santidad de María de Ajofrín, al final limitada, dejaba de ser de alguna utilidad y hasta podía perjudicar la reputación de una orden ya purificada de sus miembros heterodoxos, conversos y también protestantes⁴⁶. La interacción de la causa de la santa con los intereses de la orden parecen, pues, haber tomado alguna parte en el abandono final del proceso.

Hernando de Talavera

A diferencia del dossier constituido en torno a María de Ajofrín, los Jerónimos no intervinieron directamente en la promoción de la causa de Hernando de Talavera. Pero como en el caso de María de Ajofrín la causa del arzobispo de Granada fue iniciada antes de la muerte de éste, por el escolástico granadino Jorge de Torres y el licenciado Pedro Gumiel, quienes mandaron al papa Inocente VIII una breve *información* en latín para promover su causa,

Al revelarse falsas todas las manifestaciones sobrenaturales durante el proceso inquisitorial incoado contra ella, la pseudo-mística provocó un notable escándalo que también recayó en sus protectores y apologistas, y en el que había sido su confesor, fray Luis de Granada. Por este motivo los ejemplares de la edición de 1588 conservados por la Biblioteca nacional de España y la Francia aparecen ambos expurgados de la biografía de María de la Visitación, que sigue la de María de Ajofrín, a partir del folio 55v. Al aventurarse a incluir la vida de esta embaucadora, Alonso de Villegas transformó, pues, la de María de Ajofrín en un «caso límite», como lo designa Javier Burguillo, tolerado aunque sospechoso: Javier Burguillo, «El éxito editorial del *Flos sanctorum* de Alonso de Villegas frente al control de la literatura hagiográfica después de Trento», en Mathilde Albiisson (ed.), *Los agentes de la censura en la España de los siglos XVI y XVII*, Berna, Peter Lang, en prensa; C. Redondo Blasco, «La reconstrucción del santo medieval ...», *op. cit.*, pp. 85-86.

⁴⁶ Agradezco a Sophie Coussemacker esta hipótesis, en mi opinión la más satisfactoria. Véase S. Coussemacker, *L'Ordre de Saint Jérôme ...*, *op. cit.*, t. 3, p. 284.

supuestamente cuando aún la familia del jerónimo era procesada por la Inquisición⁴⁷. La promoción de su causa por el entorno seglar del Arzobispo seguía una doble finalidad política, como lo ha subrayado S. Coussemaeker: la rehabilitación del monje tras su proceso inquisitorial, lo que también redundaba a favor de la institución jerónima, y la promoción de una política de evangelización de los moriscos distinta a la que había adoptado el cardenal Cisneros⁴⁸. Se junta a estas gestiones, en los primeros instantes que siguen la muerte de Talavera en 1507, la reacción espontánea e inmediata del pueblo granadino proclamando la santidad del difunto y pregonando los primeros milagros que se le atribuyen. Frente a la avalancha de milagros las autoridades eclesiásticas y civiles de Granada consideraron necesario no solo consignarlos sino comprobar su veracidad. Las investigaciones recientes de Francisco Javier Martínez Medina y Martín Biersack citan la actividad del cabildo granadino entre el mes de mayo y noviembre de 1507 para llevar a cabo las pesquisas y constituir documentos notariales en los que se fijaba los testimonios⁴⁹. El resultado de los interrogatorios, en los cuales se verifica la ortodoxia de los encuestados y la pureza de su linaje, se puede leer en tres manuscritos, el uno conservado en el Archivo de la Catedral de Granada y los dos otros en la Biblioteca Nacional de Madrid⁵⁰. Esas fuentes manuscritas, con su larga descripción de los milagros post-mortem atribuidos al «santo Alfaquí» ofrecen otra confirmación de la sed de maravilloso de tipo medieval que persistía entonces en el pueblo cristiano, en asociación con el culto a las reliquias.

⁴⁷ En vida del santo se escribieron dos «informaciones» manuscritas ahora conservadas en la Biblioteca Nacional de Madrid: BNM ms. 2.878, fol. 48 r/v: *Información de la vida del primero arzobispo de Granada abreviada que se dio al papa, viviendo el mesmo arzobispo santo* (manuscrito del siglo XVI) y BNM ms. 2.042: *Bida del primer arzobispo de Granda de sancta memoria abreviada, dirigida al papa, biviendo el mismo arzobispo sancto, por el (s^o) prothonotario apostolico don Jorge de Torres, maestrescuela de Granada*, publicada por Tarcisio de Azcona en «El tipo ideal de obispo en la iglesia española antes de la rebelión luterana», *Hispania sacra*, 11, 1958, pp. 21-64. Póstumamente dos personas del entorno del arzobispo, el abad de Santa Fe Jerónimo de Madrid y Alonso Fernández de Madrid, el arcediano del Alcor, escribieron biografías más largas. Sobre la base de este abundante material y mediante un riguroso esfuerzo de contextualización escribe José de Sigüenza su propia biografía. Sobre la construcción de la leyenda talaverana: Stefania Pastore, *Una herejía española: conversos, alumbrados e inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons, 2010, pp. 154-163.

⁴⁸ Siguen dos biografías post mortem que servirán de fuente para escritos posteriores: la primera del abad de Santa Fe, fray Jerónimo de Madrid, escrita en 1507 (BNM ms. 2042, fol. 9-57) y la otra de Alonso Fernández de Madrid, el Arcediano del Alcor también conocido autor de la traducción española del *Enchiridion* de Erasmo.

⁴⁹ F. J. Martínez Medina, Martín Biersack, *Fray Hernando de Talavera primer arzobispo de Granada. Hombre de iglesia, estado y letras*, Granada, Universidad de Granada, Facultad de Teología, 2011, p. 389.

⁵⁰ Rafael Marín López, «Un manuscrito sobre los milagros de fray Hernando de Talavera», *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas*, 17, 1992, pp. 413-424. El manuscrito granadino, publicado por Rafael Marín López, propone el resultado del primer interrogatorio realizado por intervención de el beneficiado de Atarfe, Sebastián de Luque. Los manuscritos madrileños conservados en la Biblioteca Nacional de Madrid recogen el uno los resultados de la segunda encuesta realizada por el notario Juan de Molina (ms. 2 878) – con un mayor número de milagros que la primera – y el otro una compilación de los dos interrogatorios, con el resultado de la pesquisa realizada por el antiguo inquisidor de Jaén, Antonio de Contreras: F. J. Martínez Medina, Martín Biersack, *Fray Hernando de Talavera primer arzobispo de Granada...*, *op. cit.*, pp. 387-388. A las claras estas fuentes pretendían borrar con esta ingente suma de milagros el episodio del proceso inquisitorial.

Pero no solo reflejan una sensibilidad religiosa sino también la voluntad política de legitimar por el canal divino la vida y la sensibilidad religiosa del Arzobispo⁵¹. Dicho de otra manera, el milagro ofrecía la prueba irrefutable de la ortodoxia de Talavera, más que ninguna otra forma de rehabilitación y evidenciaba, de paso, la equivocación de la Inquisición en su ataque contra Talavera. Sin embargo, es muy probable que el entusiasmo popular y los milagros no bastaran para borrar el descrédito que sufrió Talavera tras ser procesado por la Inquisición ni para impedir que se abandonara su causa. Esta cayó en olvido en las décadas siguientes por motivos políticos debidos a la conjunción de varios factores: la conocida oposición de Talavera al Santo Oficio, al haber negado Hernando de Talavera la implantación de la Inquisición en su diócesis de Granada, causando graves oposiciones con el Inquisidor cordobés Diego Rodríguez Lucero y el Inquisidor General Diego de Deza, o su enfrentamiento con Cisneros sobre los métodos de evangelización de los moros. Posiblemente visto como un signo de contradicción en el contexto de cerrazón ideológica y dogmática del siglo XVI quedó sepultado, pues, en el silencio más duradero⁵².

En definitiva lo que se puede destacar de las dos causas mencionadas – la de María de Ajofrín y la de Hernando de Talavera – es su sujeción al contexto político interior a la orden y exterior a la misma. En el caso de la beata María de Ajofrín, aborta su causa al desaparecer la necesidad de defender la adopción de los estatutos de limpieza de sangre y de legitimar la Inquisición, en un contexto en el que también su culto y fama no conocían ninguna expansión fuera del claustro: al fin y al cabo su causa abortó porque con ella se querían resolver problemas coyunturales. El caso de Hernando de Talavera es más difícil de entender ya que nunca dejó de suscitar un inmenso fervor popular. Su causa sufrió con toda evidencia los rigores de la política confesional de los Habsburgo, al representar una forma de apertura que entonces chocaba con la ideología dominante. La evolución de la historia nos da hoy en día una inversión bastante irónica de las cosas, con la suspensión de la causa de Isabel de Castilla por la Congregación

⁵¹ Como lo recuerdan los autores se trataba de «dar un testimonio inequívoco de que Talavera, su vida y sus posturas religiosas eran buenas y aprobadas no solamente por Roma sino por intervención divina más directa mediante milagros» (*ibid.*, p. 389).

⁵² Quintín Aldea Vaquero, «Hernando de Talavera, su testamento, su biblioteca», en *Homenaje a fray Justo Pérez de Urbel, Studia Silensia*, 3, 1976, pp. 513-547; Tarcisio Herrero del Collado, «El proceso inquisitorial por delito de herejía contra Hernando de Talavera», *Anuario de historia del derecho español*, 39, 1969, pp. 671-706; S. Pastore, *Una herejía española...*, *op. cit.*, p. 159. Como aduce la investigadora italiana, «la historia podía proyectar una inquietante y tenebrosa sombra sobre la legitimidad y corrección de los procedimientos utilizados por el Tribunal de la Fe y, al mismo tiempo, ser utilizada como un símbolo atractivo y particularmente lleno de significados para los conversos que estaban a la merced de la Inquisición y, por supuesto, para quienes presionaban para obtener una reforma del Santo Oficio» (*ibid.*).

para las Causas de los Santos en 1991⁵³ y la reapertura de la causa de Talavera por la diócesis de Granada en 2017⁵⁴. La figura de Hernando de Talavera, asociada, si no a la idea anacrónica de tolerancia o inculturación, sí al respeto a otras comunidades y religiones, es a todas luces más consensual que la de la reina Isabel de Castilla. Al ser abandonado durante varios siglos, el santo alfaquí se convirtió, pues, en «santo sin birrete» o «santo de la pluma y de la propaganda en lugar de los proclamados por la Santa Iglesia Apostólica de Roma»⁵⁵, como bien lo resume Isabela Iannuzzi. De «santo sin altar» pasó a ser un santo de papel no menos exento de ejemplaridad como se puede observar en las sucesivas biografías centradas en su persona, desde la conocida del Arcediano del Alcor hasta la que inserta fray José de Sigüenza en su crónica. De hecho, en ningún lugar lamenta José de Sigüenza la suspensión de algún proceso de beatificación o canonización, mientras la orden siga el ejemplo que dejó el santo Alfaquí:

Aunque no hubiera dado a esta religión de San Jerónimo otro fruto sino haber criado dentro de su disciplina tan insigne varón como Fray Hernando de Talavera, tenía toda la orden que agradecerle⁵⁶.

Bien es verdad que por su singularidad, la vida de Talavera contrasta fuertemente con el resto de las vidas ejemplares de la familia jerónima, reproduciéndose aquí la disyuntiva entre profetismo e institución definida por Max Weber⁵⁷. De hecho, en la crónica de Sigüenza se contrastan dos tipos de santidad sin que lleguen a oponerse: aparece por un lado, en la persona de Talavera, el santo «profeta», que desafía el orden establecido, una figura de disidente proclive a ser perseguido, como lo confirma el proceso inquisitorial que tuvo que sufrir. En contraste, se ofrece por otro lado el caso de la mayoría de los monjes de la orden dedicados a mantener y prolongar la vida de su institución, ejemplificando con su vida las virtudes cristianas, en unas biografías saturadas de estereotipos. Al traducir el ideal jerónimo de simplicidad, esos modelos de santidad, demasiado humildes como para subir a los altares y adecuarse a un público más amplio, son de alguna manera modelos *ad intra*, destinados en prioridad a los propios Jerónimos.

⁵³ La causa no llegó a proseguirse a pesar de los renovados intentos del episcopado español por reactivarla con ocasión del quinto centenario de la muerte de Doña Isabel.

⁵⁴ Se volvió a abrir la causa del Arzobispo tras reunirse una Comisión histórica para estudiar la importante masa archivística relativa a la vida del Arzobispo y realizar su *Positio historica* (Documentación de la Causa).

⁵⁵ Isabella Iannuzzi, *El poder de la palabra en el siglo XV: fray Hernando de Talavera*, Salamanca, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2009, p. 489.

⁵⁶ J. de Sigüenza, *Historia de la Orden ...*, op. cit., II, p. 313.

⁵⁷ Jean-Pierre Albert bien resume esta disyuntiva conceptualizada por Max Weber : Jean-Pierre Albert, «La place des saints. Virtuosité religieuse et structure du champ religieux», *Conserveries mémorielles* [en línea], 14, 2013. URL : <http://journals.openedition.org/cm/1509>

La ausencia de santos jerónimos – si se exceptúan las causas recientemente defendidas – tiene una doble explicación. Desde la visión apologética de la propia orden, esta situación es de alguna manera el resultado de la vocación inicial de la orden a ser «pequeña, humilde, escondida y recogida», según lo afirma el mismo padre Sigüenza⁵⁸. Como para compensar el reclutamiento aristocrático de la orden⁵⁹, el énfasis en la humildad en parte explica, pues, que se mantuviera fuera de los altares por voluntad propia, al decidir no promover causas de canonización para evitar tendencias hacia la vanidad. Por eso ni siquiera se intentó canonizar a los fundadores de la orden – fray Pedro Fernández Pecha y fray Fernando Yáñez de Cáceres –, quedándose san Jerónimo como único y lejano referente reconocido por la Iglesia.

El tradicional apego de la orden a la monarquía y a las élites nobiliarias ofrece otro elemento de explicación: al acompañarse de favores y privilegios, esta amistad contribuyó al auge de la orden pero también a la progresiva e ineluctable pérdida de la observancia primitiva⁶⁰. Al **respecto** el corpus de vidas de santos varones jerónimos se puede leer como una invitación urgente a volver al espíritu del primer siglo fundacional, manteniéndose viva la memoria colectiva. En las alusiones del Jerónimo a la pérdida del silencio en el coro o del recogimiento en la celda, se trasparenta la constante crítica a una orden demasiado aficionada al poder temporal y en exceso afincada en lo terrenal y se recuerda, de paso, el vínculo existente entre desinterés material y santidad o, al revés, excesiva comodidad, laxismo y pérdida de la observancia. En este contexto de urgencia reformadora las vidas de los santos varones jerónimos, por muy estereotipadas que pudieran parecer, no dejaban de recordar «aquel fino olor a santidad⁶¹» que, en vez de canonizaciones, dejaba constancia de la entrega radical de unos monjes dedicados al trabajo manual, a la lectura bíblica y a la oración coral, una tríada, al fin, que nunca dejó de definir la identidad jerónima.

⁵⁸ «[...] Tiene determinado desde sus principios ser pequeña, humilde, escondida y recogida, llevar a sus hijos por una senda estrecha, tratado dentro de sus paredes de la salud de sus almas, ocupandose continuamente en las alabanzas, recompensa de las ofensas que por otra parte se hacen : orando, cantando y llorando, servir a la Iglesia y aplacar la ira de Dios contra los pecados del mundo» (J. de Sigüenza, *Historia de la Orden ...*, op. cit., I, p. 421).

⁵⁹ Gretchen D. Starr-Lebeau, *In the shadow of the Virgin, Inquisitors, Friars, and Conversos in Guadalupe, Spain*, Princeton, Princeton University Press, 2003, p. 21 n.

⁶⁰ F. J. Campos y Fernández de Sevilla, «Los reyes de España y la orden de San Jerónimo en los siglos XV-XVI», en *Carlos V en Yuste. Muerte y gloria eterna*. Catálogo de la Exposición (Real Monasterio de San Jerónimo de Yuste, 19 de junio-21 de septiembre de 2008), Madrid, Patrimonio Nacional, 2008, pp. 113-143; Pauline Renoux-Caron, «La question de la richesse dans la Historia de la Orden de San Jerónimo de fray José de Sigüenza», en Hélène Tropé (ed.), *Or, trésor, dette. Les valeurs dans l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles*, Éditions Orbis Tertius, 2017, pp. 311-336.

⁶¹ J. de Sigüenza, *Historia de la Orden ...*, op. cit., I, p. 478.

FUENTES

- Corrales, Juan de, *Vida de María de Ajofrín*, El Escorial Ms. Ç-III-3, fols. 193r-231v.
- Fernández de Madrid, Alonso, *Vida de Fray Fernando de Talavera primer Arzobispo de Granada*, ed. Félix G. Olmedo, estudio prel. e iconografía inédita, Francisco Javier Martínez Medina, Granada, Universidad de Granada, 1992.
- Jerónimo, san, *Epistolario*, traducción, introducciones y notas por Juan Bautista Valero, Madrid, BAC, 1993.
- Santa Vida de fray Hernando de Talavera que compiló y ordenó el licenciado Jerónimo de Madrid*, fols. 9-57. Biblioteca Nacional de España, Ms. 2.042.
- Sigüenza, José de, *Segunda parte de la Historia de la Orden de San Gerónimo. Doctor de la Iglesia. Dirigida, al rey nuestro señor. Don Philippe III*, Madrid, Imprenta Real, 1600.
- Sigüenza, José de, *Tercera Parte de la Historia de la Orden de San Gerónimo. Doctor de la Iglesia. Dirigida, al rey nuestro señor. Don Philippe III*, Madrid, Imprenta Real, 1605.
- Sigüenza, José de, *Historia de la Orden de San Jerónimo* [1600 y 1605], Francisco Javier Campos y Fernández de Sevilla (ed.), Salamanca, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2000, 2 vols.
- Sigüenza, José de, *Historia del Rey de los Reyes y Señor de los Señores* [1606], Sergio Fernández López, Ignacio García Aguilar, Natalia Palomino Tizado (eds.), Huelva, Universidad de Huelva, 2014.
- Vega, Pedro de la, *Crónica de los frailes de la Orden del Bienaventurado Jerónimo*. Alcalá de Henares, Imprenta Juan de Brócar, 1539.
- Vega, Pedro de la, *Chronicorum fratrum hieronymitani Ordinis Libri tres*, Alcalá de Henares, 1539.
- Villegas, Alonso de, *Flos sanctorum. Tercera parte y historia general en que se escriben las vidas de Sanctos Extravagantes y de varones illustres en virtud*, Barcelona, en casa de la viuda de Ioan Pau Menescal, 1588.

BIBLIOGRAFIA

- Albert, Jean-Pierre, «La place des saints. Virtuosité religieuse et structure du champ religieux», *Conserveries mémorielles* [en línea], 14, 2013.
- URL : <http://journals.openedition.org/cm/1509>

- Aldea Vaquero, Quintín, «Hernando de Talavera, su testamento, su biblioteca», en *Homenaje a fray Justo Pérez de Urbel*, *Studia Silensia*, 3, 1976, pp. 513-547.
- Atienza López, Ángela (ed.), *Iglesia memorable. Crónicas, historias, escritos ... a mayor gloria. Siglos XVI-XVIII*, Madrid, Sílex, 2012.
- Bataillon, Marcel, *Érasme et l'Espagne*, Paris, Droz, 1998.
- Braguier, Laurey, *Servantes de Dieu. Les beatas de la Couronne de Castille (1450-1600)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2019.
- Burguillo, Javier, «El éxito editorial del *Flos sanctorum* de Alonso de Villegas frente al control de la literatura hagiográfica después de Trento», en Mathilde Albisson (ed.), *Los agentes de la censura en la España de los siglos XVI y XVII*, Berna, Peter Lang (en prensa).
- Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier, «El P. Sigüenza y la Orden de San Jerónimo en el tránsito del siglo XV al XVI», *Cuadernos de Investigación Histórica* (Madrid), 23, 2006, pp. 19-64.
- Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier, «Los reyes de España y la orden de San Jerónimo en los siglos XV-XVI», en *Carlos V en Yuste. Muerte y gloria eterna*. Catálogo de la Exposición (Real Monasterio de San Jerónimo de Yuste, 19 de junio-21 de septiembre de 2008), Madrid, Patrimonio Nacional, 2008, pp. 113-143.
- Campos y Fernández de Sevilla, Francisco Javier, «Historiografía de la orden de San Jerónimo», *La Ciudad de Dios*, vol. CCXXIX, nº3, 2016, pp. 727-758.
- Carrete Parrondo, Carlos, «Los conversos jerónimos ante el estatuto de limpieza de sangre», *Helmantica*, 79-80, 1974, pp. 97-116.
- Casans y de Arteaga, Araceli, *Tras la huellas de San Jerónimo. Vida de la Madre Cristina de Arteaga*, León, Akron, 2008.
- Castro, Américo, *Aspectos del vivir hispánico*, Madrid, Alianza Editorial, 1970.
- Coussemaeker, Sophie, *L'Ordre de Saint Jérôme en Espagne 1373-1516*, Tesis de Doctorado, Dir. A. Vauchez, Univ. Paris X, 1994.
- Coussemaeker, Sophie, «Convertis et judaïsants dans l'ordre de Saint-Jérôme: un état de la question», en *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 27-2, 1991, pp. 5-27.
- Coussemaeker, Sophie, «Des moines trop bavards : imprudence, simulation ou dissimulation dans les monastères hiéronymites du XV^e siècle. L'exemple de Santa Catalina de Talavera», *Les Cahiers de Framespa* [en línea], 34, 2020. URL : <http://journals.openedition.org/framespa/8988>)
- García Aguilar, Ignacio (ed.), «Estudio preliminar» en José de Sigüenza, *Poesía castellana* (ed.), Huelva, Universidad de Huelva, 2014.

Herrero del Collado, Tarcisio, «El proceso inquisitorial por delito de herejía contra Hernando de Talavera», *Anuario de historia del derecho español*, 39, 1969, pp. 671-706.

Iannuzzi, Isabella, *El poder de la palabra en el siglo XV: fray Hernando de Talavera*, Salamanca, Junta de Castilla y León, Consejería de Cultura y Turismo, 2009.

La Ciudad de Dios, Homenaje al P. Fray José de Sigüenza en el IV Centenario de su muerte († 1606), CCXIX, n° 1, 2006.

Madrid, Ignacio de, «El espíritu y la espiritualidad jerónima en fray José de Sigüenza», *La Ciudad de Dios, Homenaje al P. Fray José de Sigüenza en el IV Centenario de su muerte († 1606)*, CCXIX, n° 1, 2006, pp. 29-58.

Marín López, Rafael «Un manuscrito sobre los milagros de fray Hernando de Talavera», *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas*, 17, 1992, pp. 413-424.

Martínez Medina, F. J., Biersack, Martín, *Fray Hernando de Talavera primer arzobispo de Granada. Hombre de iglesia, estado y letras*, Granada, Universidad de Granada, Facultad de Teología, 2011.

Muñoz Fernández, Ángela, «Santidad femenina, controversia judeoconversa y reforma (Sobre las agencias culturales en el reinado de los Reyes Católicos)», en Patrick Boucheron y Francisco Ruiz Gómez (coords.), *Modelos culturales y normas sociales al final de la Edad Media*, Cuenca, Casa de Velázquez – Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2009, pp. 387-428.

Orfali, Moisés, «Establecimiento del Estatuto de limpieza de sangre en el monasterio de los Jerónimos de Guadalupe», *Actas de las Jornadas de Estudios Sefardíes*, Cáceres, Universidad de Extremadura, 1981, pp. 245-250.

Pastore, Stefania, *Una herejía española : conversos, alumbrados e inquisición (1449-1559)*, Madrid, Marcial Pons, 2010.

Redondo Blasco, Celia, «La reconstrucción del santo medieval post-trento: el caso de María de Ajofrín», en Fernando Quiles García, José Jaime García Bernal, Paolo Broggio, Marcello Fagiolo Dell'Arco (eds.), *Al luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano*, Sevilla, Enredars – Roma-TrePress, 2020, vol. II, pp. 77-89.

Renoux-Caron, Pauline «La question de la richesse dans la Historia de la Orden de San Jerónimo de fray José de Sigüenza», en Hélène Tropé (ed.), *Or, trésor, dette. Les valeurs dans l'Espagne des XVI^e et XVII^e siècles*, Éditions Orbis Tertius, 2017, pp. 311-336.

Reyre, Dominique «Un hagiógrafo hebraísta, Fray José de Sigüenza y su *Vida de San Jerónimo, Doctor de la Santa Iglesia (Madrid, 1595)*», en Marc Vitse ed. *Homenaje a Henri Guerrero*.

La hagiografía entre historia y literatura en la España de la Edad Media y del Siglo de Oro, Universidad de Navarra, Iberoamericana, Vervuert, 2005, pp. 999-1013.

Sanmartín Bastida, Rebeca «La emergencia de la autoridad espiritual femenina “ortodoxa”: el modelo de María de Ajofrín», *Hispania Sacra*, LXXII, 145, enero-junio 2020, pp. 125-135.

Starr-Lebeau, Gretchen D., *In the shadow of the Virgin, Inquisitors, Friars, and Conversos in Guadalupe, Spain*, Princeton, Princeton University Press, 2003.

Surtz, Ronald, «María de Ajofrín: The Scourge of Toledo», en *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Theresa of Avila*, Philadelphia, University of Philadelphia Press. 1995, pp. 68-84.

Trillia, Raquel, «El retrato de María de Ajofrín: en apoyo de la ortodoxia de la Iglesia Católica», *Arenal*, 16:1, enero-junio 2009, pp. 105-132

Villalba y Muñoz, Luis, «El P. Fr. José de Sigüenza. Estudio crítico de su vida literaria y escritos particularmente de La Historia del Rey de los Reyes», en José de Sigüenza. *Historia del Rey de reyes y Señor de los señores*, vol. I, Madrid, La Ciudad de Dios, 1916.

épreuve non corrigée