



“Como si no naciera para otra cosa”: la inspiración divina en la niñez de las “santas vivas” castellanas (1400-1550)

Verónica Torres Martín

<ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1187-1648>>

Universidad Nacional de Educación a Distancia

vertorres@barcelona.uned.es

Fecha de recepción: 05/06/2025, Fecha de publicación: 27/10/2025

Resumen

En la Castilla de los siglos XV y XVI existieron y vivieron *mulieres religiosae* que ganaron fama de santidad e influencia en la vida religiosa de su tiempo, así como en la política, antes de santa Teresa de Ávila. Estas son las denominadas “santas vivas”. Algunos de los escritos sobre sus vidas, hagiografías, biografías, etc. dan cuenta de cómo y en qué momento de su trayectoria vital tendría lugar la llamada a la religión y la entrada a espacios religiosos como beaterios, monasterios o conventos. Entre las diversas posibilidades, hay una que se alza como motivo hagiográfico mayoritario: la inspiración divina en la niñez o temprana juventud.

Palabras clave

Santas vivas; Inspiración divina en la niñez; Siglos XV Y XVI; Género; Motivo hagiográfico

Title

“Como si no naciera para otra cosa”: divine inspiration in the Castilian “living saints” childhood (1400-1550)

Abstract

In 15th and 16th century Castile, there were *mulieres religiosae* who gained a reputation for sanctity and influence in religious life of their time, as well as in the politics, before

· El presente trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación “Catálogo de Santas Vivas (Fase Final): Hacia el primer modelo de santidad femenina de la Contrarreforma” (PID2023-146357NB-I00, financiado por MICIU/AEI/10.13039/501100011033/FEDER, UE) dirigido por Rebeca Sanmartín Bastida.

Saint Teresa of Avila. These are the so-called “living saints”. Some of the writings about their lives, hagiographies, biographies, etc. give an account of how and at what point in their lives the call to religion and entry into religious spaces such as beguinages, monasteries or convents would take place. Among the various possibilities, there is one that stands out as the predominant hagiographic motif: divine inspiration in childhood or early youth.

Keywords

Living saints; Divine inspiration in childhood; 15th-16th Centuries; Gender; Hagiographic motif.



*A Mar y Rebeca,
por su inestimable apoyo y magisterio*

La presente investigación se vincula a los estudios que, en las últimas décadas, se han centrado en las mujeres con fama de santidad en la Edad Media y Moderna que vivieron en Castilla y ganaron reputación antes de santa Teresa de Ávila, así como en la recuperación de textos o fuentes (fundamentalmente hagiografías compuestas en los siglos XV, XVI y XVII), que tratan sobre sus vidas y fama y que se convierten en la fuente primaria del presente artículo¹. Estos

¹ De entre este amplio *corpus*, se van a analizar los relatos sobre las vidas de veintisiete santas vivas: las jerónimas María García (1340-1426), Inés de Cebreros (1435-1525), María de Ajofrín (c. 1455-1489), Mencía de San Pablo (c. 1470-1530), Catalina de San Juan (c. 1492-1562), María de San Gregorio (c. 1500-1524), María del Espíritu Santo (fallecida antes de 1550), María de San Ildefonso (1511-1566), Quiteria de San Francisco (1514-1584) e Inés de Santa Catarina (fallecida hacia 1550); las franciscanas Juana Rodríguez (fallecida en 1505), Francisca de Peralta (fallecida en 1510), Catalina de Santa Clara y Oscos (fallecida en 1514), Juana de la Cruz (1481-1534), Francisca de Raya (fallecida en 1560), María de San Juan (1491-1565), Catalina de Ribera (fallecida en 1567), Mencía de San Martín (nacida en el último tercio del siglo xv), María González de la Fuente (segunda mitad del siglo xv- mediados del xvi) y María de Jesús y Luna (nacida a inicios del siglo xvi); y las dominicas Inés de Villalba (nacida después de 1460), María de Santo Domingo (c. 1486- c.1524), Ana Duque (1496-1580), Catalina de Benavides (nacida en 1505), Marina Sarmiento (nacida antes de 1515), Isabel de la Columna (segunda mitad del siglo xv-primera mitad del xvi?), María de la Corona (fallecida en 1564) e Inés de las Dueñas de Zamora (finales del siglo XIV-primera mitad del XV?). De ellas, en ocasiones, se conserva más de un testimonio escrito de sus vidas, pero, sobre todo, destacan

relatos sobre las vidas de estas *mulieres religiosae* que se recogen en el *Catálogo de Santas Vivas (1400-1550)*², cuyo objetivo ha sido el de desarrollar un catálogo wiki en el que se reúne y edita un *corpus* de vidas de mujeres castellanas que ganaron fama de santidad e influencia en la vida religiosa, así como en la política de su tiempo y, por ello, fueron denominadas “santas vivas”³.

En concreto, a partir del estudio de este *corpus* se pretende configurar una tipología de santidad femenina proyectada en mujeres de la península ibérica que adquirieron fama de santidad o extrema virtud entre 1400 y 1550: jóvenes que dan muestras desde la infancia de una gran devoción como el ayuno y la penitencia, mujeres casadas y castas que fallecen vírgenes, nobles de rico linaje que rechazan modélicamente las pompas para adoptar una vida de rigurosa pobreza ayudando a enfermos y moribundos, visionarias con dones proféticos y/o taumatúrgicos, protagonistas de milagros *post mortem*, etc. Con este fin, se han tenido en cuenta siete rasgos de santidad que Gabriella Zarri (1990 y 1996) identificó en su estudio sobre las santas vivas italianas: la inspiración divina, las prácticas alimentarias, la mortificación, las visiones y revelaciones, el don de lágrimas, los milagros y las virtudes. Particularmente, en el presente artículo, se atenderá al primer rasgo, la inspiración divina, es decir, el estudio de los diversos motivos o causas por los cuales las religiosas registradas en el *Catálogo* ingresan en conventos, monasterios o beaterios. Uno de estos motivos⁴, y el principal, será la inspiración divina durante la infancia o

autores como Alonso de Villegas (1588-1589), Juan de la Cruz (1591), fray José de Sigüenza (1600-1605), Barezzo Barezzi (1608), Pedro de Salazar (1612), Juan Carrillo (1613), Juan López (1614), Alonso Carrillo (1663), Alonso de Torres (1683), Lucas de Yanguas (1684) y Ana de Zúñiga (1881).

² Es importante señalar que se trata de un proyecto de investigación vigente y, por tanto, se van añadiendo al *Catálogo* nuevas ediciones continuamente. Así, en el presente estudio se analizan los textos contenidos en la web hasta febrero de 2025, aunque no se incluye en el cómputo las *vidas* de las religiosas agustinas, pues a ellas se dedicará un artículo aparte. Ampliando, de este modo, el *corpus* que ya aparecía en la tesis doctoral, defendida en enero de 2025: *Hacia una tipología de “santas vivas” (1400-1550) y su reflejo en la literatura hagiográfica hispánica*. Ver <https://www.tdx.cat/handle/10803/693429>

³ Este término fue utilizado por primera vez por la investigadora Gabriella Zarri (1990 y 1996) en el contexto italiano para designar no solo un *modus vivendi*, sino un modelo femenino de santidad presente en Europa en los siglos XV y XVI. En este *Catálogo* no todas las “santas vivas” que se recogen son mujeres carismáticas y no todas pertenecen a una orden religiosa, es decir, se ha empleado de una manera más amplia el término de Zarri para englobar fundamentalmente un modelo de santidad reconocido antes de Trento y santa Teresa.

⁴ Otras causas de entrada a la religión las hallamos en el rechazo a tomar esposo terrenal, la religiosidad vivida en el matrimonio, la guarda de la castidad tras el enlace, la viudedad, nobles que abandonan las pompas del linaje en busca de una vida austera o las criadas,

temprana juventud, el cual se conforma como un motivo hagiográfico y uno de los segmentos de “la vie sainte”, como indica André Vauchez (1988: 219), ya que los hagiógrafos suelen glorificar los nacimientos de estas mujeres para subrayar la eficacia de la gracia y su perfección, como ahora analizaremos detenidamente.

Antes de comenzar el análisis es importante señalar que en la mayoría de las *vidas* editadas en el *Catálogo* no se especifica el momento en el que las santas vivas habrían sentido la llamada al amor divino, sino que encontramos un comienzo *in medias res* y asistimos directamente a su ingreso en religión y a la descripción de sus virtudes, rasgos de santidad, fundaciones... hasta el momento de su defunción⁵. De este modo, aquellas religiosas de las que sí hemos hallado los datos de entrada a la religión suponen un 28,36% del total del *Catálogo* (cincuenta y siete de un total de doscientas una, sin contar a las siete religiosas agustinas⁶). De estas cincuenta y siete mujeres con fama de santidad hallamos la llamada al amor divino durante la infancia en veintisiete de ellas (esto es, en el 47,37%), que son en las que, ahora, se va a centrar la investigación.

Asimismo, es necesario resaltar el hecho de que analizar textos hagiográficos y biográficos entraña la dificultad de poder discernir entre las propias convenciones hagiográficas y la realidad, ya que, usualmente, se articulan en construcciones homogéneas, en lo que coinciden multitud de estudiosos (Bilinkoff, 2018: 32; Bourdieu, 1986: 69; Lavrin, 2018: 186; Poutrin, 1995: 14 y Zarri, 2011: xi). Se ha de partir de la base de que estos relatos son siempre, en parte, “fantasiosi”, (Vauchez, 2000: 7), ya que hay que tener en cuenta que estas mujeres vivieron en un contexto cultural e histórico desde el

e incluso esclavas, que acompañan a sus señoras dentro de los espacios religiosos. Todas ellas se analizarán en un próximo artículo.

⁵ Esto es también atestiguado por Asunción Lavrin (2018), pues nota que la niñez no suele ocupar mucho espacio en las biografías o autobiografías, ya que, usualmente, hasta los seis o siete años los protagonistas de estos relatos eran guiados por sus madres o confesores en la vida afectiva y religiosa y, en cambio, cualquier actividad espiritual anterior a esta edad era considerada como una marca del cielo que «anunciaba la elección divina» del niño, como también veremos en el *Catálogo*.

⁶ Es preciso indicar que se incluye en el presente artículo una *vida* de religiosa jerónima que se incorporará próximamente en el *Catálogo*: María de San Gregorio, contenida en el anónimo libro custodiado en el Monasterio de Jerónimas de San Pablo con la signatura A.J.T.º: San Pablo, I libro 33. El libro integra, entre otros textos, una copia de 1881 de las biografías atribuidas a Ana de Zúñiga (ca. 1540-1594). Para más información sobre el libro en cuestión, ver Cortés Timoner (2024). Asimismo, a menudo, se hará referencia a la copia del manuscrito de Ana de Zúñiga, simplemente, como “libro de Ana de Zúñiga”. Agradezco a M.ª del Mar Cortés Timoner el acceso anticipado a esta *vida* para poder llevar a cabo el presente estudio.

que fueron interpretadas todas sus experiencias (Kim, 2024: 123). Razón por la que los hagiógrafos nos hablan de mujeres que se sabe que nacieron, vivieron y murieron, pero no intentan reconstruir la continuidad de su destino humano, ya que de sus vidas se suelen describir los momentos en que “il bene si è oggettivato in lui e attraverso di lui” (Vauchez, 2000: 63). Aun así, no se elimina la realidad histórica, sino que se divide en fragmentos a los que se dota de un nuevo valor y se recomponen según un esquema condicionado por la voluntad del hagiógrafo y las reglas del género⁷, cercanas a la retórica. Por tanto, se ha de vigilar con las intenciones que subyacen a cualquier narración hagiográfica. Se trata, pues, de un género condicionado, en gran medida, por la narración de unos hechos que los religiosos y hagiógrafos habrían considerado dignos de ser anotados, ya que, de igual modo que ocurre en los procesos de canonización, en las *vidas* se lleva a cabo una selección de prodigios entre todos los que se hallarían a disposición de los promotores del culto (Vauchez, 1988: 545-546) con la intención de transmitir una imagen ideal y estandarizada que, a su vez, pretende salvaguardar la memoria de personajes relevantes, como las santas vivas, y difundir un modelo de comportamiento (Sancho Fibla, 2024: 166) que resulte accesible. Todo ello con el fin de convencer al público para que se amolde al ejemplo de estos santos y santas y cambie su conducta según el modelo que se propone en estos relatos (Vauchez, 2000: 63-64).

LA LLAMADA AL AMOR DIVINO EN LA NIÑEZ O TEMPRANA JUVENTUD

Muchas mujeres durante la Edad Media y el Siglo de Oro, en España, decidieron profesar y recluirse en un convento de forma perpetua en lugar de optar por un enlace matrimonial o llevar una vida como mujer secular soltera. Esta segunda opción, de hecho, estaba mal vista por la sociedad de la época, ya que, como señala Vigil (1986: 79-82), era imposible quedarse soltera, pues esto implicaría tener que convertirse en sirvienta para ganarse el sustento (ya que a las mujeres no les estaba permitido desempeñar otros trabajos que no fueran

⁷ A este respecto, Pablo Acosta-García (2020: 148) indica que el estudio de los materiales del *Catálogo* es fundamental, pues no se pueden poner al mismo nivel textos tardíos de historiadores de las diferentes órdenes que las historias puestas en boca de testigos, ya que los historiadores, evidentemente, tendrán intereses muy determinados, subrayando aquellos elementos hagiográficos que crean convenientes y, por el contrario, silenciando otros para promocionar un determinado modelo de santidad. Para ver, por ejemplo, las censuras y silencios en un hagiógrafo como Alonso de Villegas ver Cortés Timoner (2021) y, asimismo, para el libro de doña Ana de Zúñiga, religiosa del Monasterio de San Pablo de Toledo, ver Cortés Timoner (2024). Por otro lado, para comprender la conformación del relato sobre la franciscana Juana de la Cruz titulado *Vida y fin* [Ms. Esc. K-III-13] como un libro escrito en el convento de manera colectiva, ver Acosta-García (2018).

servicios domésticos o ser madres) y, para una mujer de buena familia, no había más salida honrosa que el convento o monasterio.

Sin embargo, como se ha indicado, en el *Catálogo* no hallamos en todas las *vitae* contenidas los testimonios en los que se indica qué es lo que habría impulsado a estas mujeres con fama de santidad a ingresar en conventos y beaterios. No obstante, como señala Asunción Lavrin (2021: 33), en la solicitud de ingreso al claustro, a menudo, se incide en la idea de que la joven en cuestión siempre habría tenido que mostrar una inclinación manifiesta por la vida religiosa. Así, se suponía que cualquier joven que solicitara iniciarse en el noviciado lo hacía en respuesta a un llamado que ya se exhibía en el hogar⁸. Aquí es donde estas jóvenes comenzarían a desempeñar su piedad y a ejercitarse en prácticas piadosas familiares, por ello, muchas creyeron tener la suficiente vocación religiosa como para dar evidencias de ello a los siete u ocho años al dejar de mostrar interés por los juegos infantiles y, en su lugar, dedicarse a tareas de edificación religiosa (Lavrin, 2021: 48-49), como rezar o recaudar limosnas y comida para los pobres.

En el *Catálogo de Santas Vivas* la inspiración divina en la niñez se configura de manera semejante: se muestra en la jerónima Catalina de San Juan la influencia familiar en cuanto a las prácticas religiosas que la habrían llevado muy pronto, con tres años, a la religión, pues su hermano, don Hernando o Rodrigo Niño, fue Patriarca de Jerusalén y obispo de Sigüenza. Asimismo, tuvo una tía religiosa, María del Sepulcro, con quien la santa fundó, a los once años, el Monasterio de la Concepción Jerónima de Madrid (*Vida de Catalina de San Juan*, Villegas, 1589: fol. 65r). Es interesante señalar que, en este caso, destaca la corta edad en la que Catalina de San Juan ingresó en el convento: tres años. Si acudimos a la hagiografía llevada a cabo por fray José de Sigüenza (*Vida de Catalina de San Juan*, Sigüenza, 1605: 510) se indica que Catalina habría sido criada desde niña en aquel monasterio, lo que sería importante, pues, como señala Lavrin (2021: 41), la edad mínima canónica para profesor como novicia eran los quince años, aunque, si atendemos a los preceptos marcados por el Concilio de Trento, como señalan Vigil (1986: 213) y Lewandowska (2019:

⁸ De hecho, el Concilio de Trento, en respuesta al aumento de vocaciones forzadas, determinó que era necesario atestigar que la joven tomaba el velo por voluntad propia y, luego, se estipulaba un periodo de prueba de cinco años en el que, si los superiores hallaban algún indicio que demostrara que la niña en cuestión había sido obligada a profesor, entonces, permitirían que saliera del convento. Sin embargo, ¿dónde podían ir estas jóvenes que, en muchos casos, habían ingresado en religión al no ver otra solución posible? Como señala Vigil (1986: 210), esta salida solo sería posible para aquellas jóvenes que tuvieran fuera del convento a un mancebo dispuesto a casarse con ellas, ya que, como hemos indicado, la soltería no era un estado posible para una mujer en la época.

185), serían los dieciséis años. Sin embargo, como casos excepcionales, había circunstancias en las que niñas menores de esta edad podían vivir en los conventos como aspirantes, protegidas de alguna monja en particular o como “educandas”, es decir, jóvenes enviadas por sus padres a los conventos con la intención de que fueran instruidas en lectura, escritura, costura, bordados o, incluso, música. De hecho, en la propia hagiografía, dada esta excepcionalidad en la pronta edad en la que Catalina mostró su vocación religiosa, aparece una especie de justificación por parte del biógrafo: “niña de once años, mas tan aventajada y de tanta habilidad para las cosas del coro y culto divino que se le pudo fiar el ser correctora [...], y así acudía a todos los oficios humildes del convento, como si no naciera para otra cosa” (*Vida de Catalina de San Juan*, Sigüenza, 1605: 509-510).

De forma semejante, hallamos otras religiosas cuya entrada a la religión tiene lugar a una edad muy temprana. Por ejemplo, la jerónima María del Espíritu Santo, de quien no se señala la edad exacta, pero habría sido monja en el Monasterio de Jerónimas de San Pablo “desde muy niña” (*Vida de María del Espíritu Santo*, Zúñiga, 1881: 211), o la franciscana Francisca de Peralta, que ingresó a los ocho años con el beneplácito de sus padres (*Vida de Francisca de Peralta*, Torres, 1683: 569). Luego, encontramos a la dominica Catalina de Benavides de quien Juan López (*Vida de Catalina de Benavides*, López, 1613: 298) indica que habría tomado el hábito con tres años y profesado con diez. Asimismo, se señala que, más adelante, la elegirían priora (esto es, otra forma de referirse a la abadesa en las órdenes monásticas). Lo cual, teniendo en cuenta la corta edad de la dominica Catalina, es de resaltar, pues, como señala Lavrin (2021: 169), en algunos conventos la edad mínima para acceder al cargo de abadesa estaría entre los treinta y cuarenta años. Por ello, el hagiógrafo se verá en la necesidad de argumentar este hecho⁹: “Estas muestras dio esta sierva de Dios y, supliendo la falta de años, la religión y el seso, la hicieron priora, aunque tenía aquel siglo muchas con canas que fueran muy a propósito para el oficio” (*Vida de Catalina de Benavides*, López, 1613: 298).

Otro caso excepcional sería el de la también dominica Isabel de la Columna, que habría ingresado en el Monasterio de la Madre de Dios de Sevilla con tan solo cuatro años, ya que “cuando apenas había comenzado a vivir, la

⁹ Algo semejante ocurriría con la franciscana Francisca Gasquina, quien, según expresa Yanguas, habría sido elegida por madre y prelada con 19 años de las primeras beatas que habitaron en el Convento de la Encarnación de Escalona y, después, abadesa (*Vida de Francisca Gasquina*, Yanguas, 1684: fol. 16r). Con todo, y aun dada la extrema juventud en la que consiguió ostentar dichos cargos, no podemos incluirla en el cómputo de “santas vivas” cuya santidad se expresaría desde el nacimiento o la niñez, pues no se aportan datos sobre esta etapa en las dos hagiografías dedicadas a ella que alberga el *Catálogo*.

vida que hacía en el monasterio era muy ejemplar” (*Vida de Isabel de la Columna*, López, 1613: 246). De hecho, de forma similar a Catalina de Benavides, Isabel llegó a ser elegida priora, cargo que ejerció durante dieciséis años, y que comenzó a ostentarlo siendo “muy moza” (*Vida de Isabel de la Columna*, López, 1613: 246). En este ejemplo concreto, sin embargo, no se señala la edad exacta en la que la santa habría comenzado a desempeñar dicho cargo, pero dado que el hagiógrafo recalca el hecho de que era muy joven para ostentarlo, intuimos que no tendría la edad canónica necesaria para ejercer su oficio y, por ello, el hagiógrafo, de nuevo, justifica el porqué: “era muy ejemplar” (*Vida de Isabel de la Columna*, López, 1613: 246).

La dominica María de la Corona, por otro lado, representa otro ejemplo paradigmático que, además, surgiría a imitación de la bienaventurada Catalina de Siena, pues con cinco o seis años, Blanca de Guzmán, el nombre seglar que tendría María, habría salido de su casa a escondidas siguiendo el ejemplo de la santa sienesa¹⁰: “con pensamientos, aunque de niña, muy grandes, de hacer vida y acabarla en los desiertos” (*Vida de María de la Corona*, López, 1613: 242). Sin embargo, fue hallada por sus padres que, sabiendo la voluntad de su hija y como buenos cristianos, decidieron ayudarla con sus santas inclinaciones favoreciendo su ingreso en un convento. Es preciso resaltar que se indica en la hagiografía que María podría “haber oído el ejemplo que de la bienaventurada Catalina de Siena dicen las historias” (*Vida de María de la Corona*, López, 1613: 242) y es que, de hecho, el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros otorgó su favor a las nuevas vías de espiritualidad al haber querido proteger a beatas y espirituales, así como al haber promovido la traducción y publicación de libros espirituales como

la *Vida de santa Catalina de Siena*, escrita por su confesor, el beato Raimundo de Capua, que el dominico fray Antonio de la Peña tradujo del latín por encargo de Cisneros en 1511; las *Epístolas y oraciones* de santa Catalina de Siena, traducidas del toscano al castellano, también por mandado de Cisneros en 1512 (Pérez, 2014: 248).

¹⁰ Como comenta Raimundo de Capua, hagiógrafo y director espiritual de Catalina de Siena, ella misma le manifestó que el Espíritu Santo le había revelado la vida que siguieron los Padres del Desierto y, por ello, deseó consagrarse a una vida solitaria, con lo que una mañana caminó en busca del desierto con un pan que se había llevado para poder alimentarse, exactamente igual que Juan López narra a propósito de María de la Corona. Empero, a diferencia de lo ocurrido a la dominica española, quien habría sido hallada por sus padres, a Catalina de Siena fue Dios quien le dijo que debía retornar a la casa de sus padres, pues el momento de su sacrificio aún no había llegado (Capua, 2002: 13-15). Observamos, por tanto, como por distintos motivos, el deseo de ambas se ve truncado “temporalmente”.

De este modo, María de la Corona podría o haber leído u oído, como se dice en su hagiografía, esta *vita* de la santa sienesa traducida en 1511, alrededor de su nacimiento, pues este habría tenido lugar hacia finales del siglo XV y principios del XVI. Un caso semejante documenta Lavrin (2021: 49) en una de las religiosas mexicanas del siglo XVII que analiza en su estudio, sor María Magdalena Lorraquio, quien pasaba largos tiempos leyendo *vidas* de santos que la inspiraron para huir de casa y retirarse al desierto. Sin embargo, como no podía llevarlo a cabo, decidió practicarse ciertas disciplinas corporales dentro del seno de su propio hogar, en detrimento de los juegos infantiles, que habría dejado de lado y, por ello, su madre se vio en la obligación de exhortarla a jugar con otros niños. Esto último, el hecho de que siendo niña se centrara en las prácticas ascéticas en lugar de en los juegos infantiles, se muestra, también, en una de las santas incluidas en el *Catálogo*: la dominica Inés de Villalba, quien solo con tres años y medio comenzó a dar muestras “de lo que Dios había de obrar en ella siendo mayor” (*Vida de Inés de Villalba*, López, 1613: 177), ya que, en lugar de hallarla jugando con las demás niñas, la encontraban siempre encomendándose al Señor en el coro.

Además, el hagiógrafo Juan López incluye en su obra la *vita* de Marina Sarmiento, quien posiblemente sea la religiosa más joven del *Catálogo* en entrar en el convento, pues se señala que esto había tenido lugar cuando ella no tenía más de veinte meses, es decir, poco más de un año. Aquí, quizá, nos hallemos con uno de los casos expresados por Lavrin (2021) y mencionados anteriormente en los que los padres dejarían a sus hijas al cuidado de las religiosas con la intención de que fueran instruidas, pues se dice que las religiosas del Convento de Santa Catalina de Valladolid la “criaron de manera que, en las mantillas, comenzó a ser santa y de gran ejemplo” (*Vida de Marina Sarmiento*, López, 1613: 300).

Para continuar, en el *Catálogo* se muestra otro grupo de religiosas que, aunque presentan una inspiración divina en la niñez, seguirían el camino esperado, es decir, mostrar su deseo de ingresar en un convento o consagrarse a la religión entre los doce y catorce años que, como indica Lavrin (2021: 36), sería considerado el umbral de madurez en el que las familias debían comenzar a buscar la manera de acomodar a sus hijas mediante el matrimonio, ya sea con esposo humano o divino. Esto se puede ver en las *vitae* de la jerónima Inés de Cebreros, que fue beata con trece o catorce años (*Vida de Inés de Cebreros*, Sigüenza, 1605: 501); la jerónima Quiteria de San Francisco (*Vida de Quiteria de San Francisco*, Villegas, 1589: fol. 66r) y la franciscana Catalina de Santa Clara y Oscos (*Vida de Catalina de Santa Clara y Oscos*, Torres, 1683: 569), quienes tomaron el hábito con catorce años; y la jerónima María de San Ildefonso, que lo recibió con quince (*Vida de María de San Ildefonso*, Villegas,

1589: fol. 65v). Luego, hallamos un caso particular en el que una religiosa habría tomado el hábito a los veinte años, la franciscana Catalina de Ribera, edad en la que Lavrin (2021: 37) explica que comienzan a aparecer pretendientes para que las jóvenes se desposen, con lo que quizá podríamos aventurarnos a señalar un posible caso de rechazo del matrimonio. Sin embargo, debido a la escasez de datos, no sabemos realmente si esto habría podido ser así. No obstante, es importante comentar el hecho de que, aunque no tomara el hábito hasta esa edad, el hagiógrafo Alonso de Torres destaca que “habiéndola Dios Nuestro Señor criado para el crédito de esta sagrada religión, dispuso que diese la muestra desde sus primeros años” (*Vida de Catalina de Ribera*, Torres, 1683: 534). Algo semejante podríamos señalar sobre la beata jerónima María de San Gregorio, de quien Ana de Zúñiga indica que habría entrado en el beaterio de Mari García con veinte años y, luego, profesado en el Monasterio de San Pablo¹¹ en 1522 (Cortés Timoner, en prensa1: 147).

Para finalizar, nos encontramos con otro pequeño grupo de religiosas contenidas en el *Catálogo* de quienes se señala su “tierna edad” o juventud cuando consagraron su vida a la religión, pero, sin embargo, esta no se especifica, es decir, no podemos discernir en qué momento exacto de su niñez o juventud tuvo lugar la toma del hábito. Este conjunto de mujeres con fama de santidad estaría formado por las jerónimas: Inés de Santa Catarina, quien “vino muy niña” a la casa de beatas de Mari García (*Vida de Inés de Santa Catarina*, Zúñiga, 1881: 221); Mencía de San Pablo, “desde niña criada en el monasterio” (*Vida de Mencía de San Pablo*, Sigüenza, 1605: 505); por otra parte, las franciscanas: Francisca de Raya, de quien Alonso de Torres destaca que “desde niña, en la casa de su padre y en el camino nunca vio a Sor Francisca acción alguna que no fuese dirigida al servicio de Dios N. S.” (*Vida de Francisca de Raya*, Torres, 1683: 570); Mencía de San Martín, criada por sus padres hasta que tuvo la edad necesaria para poder entrar en la religión y, luego, habría sido elegida abadesa a los veintidós años (*Vida de Mencía de San Martín*, Torres, 1683: 503), lo que, como ya se ha apuntado, sería una edad muy temprana; María González de la Fuente, por su parte, se habría ejercitado desde niña en obras de virtud y perfección y habría consagrado, asimismo, su “entereza virginal”¹² al Esposo Celestial (*Vida de María González de la Fuente*, Yanguas, 1684: fol. 286r); por último, las dominicas: Ana Duque, que “entró en este santo

¹¹ Es preciso indicar que se hace referencia al cenobio indistintamente como “monasterio” o “convento”, ya que ambos términos son empleados por hagiógrafos e historiadores posteriores.

¹² Otro de los tópicos hagiográficos que se puede encontrar en estas narraciones es el de las santas dotadas de una gran belleza corporal y que deciden abrazar la virginidad para entregarse por entero a Dios (Acosta-García, 2020: 156).

convento (Santo Domingo el Real de Toledo) de muy tierna edad” (*Vida de Ana Duque*, López, 1613: 343), e Inés de la Dueñas de Zamora, “que en sus tiernos años, como a la gloriosa virgen y mártir Santa Inés, la escogió el Señor por esposa suya” (*Vida de Inés de las Dueñas de Zamora*, López, 1613: 241).

SACRA INFANTIA: NACIMIENTOS FAVORECIDOS POR EL CIELO

En este epígrafe se han querido destacar aquellas mujeres con fama de santidad en las que su perfección se muestra desde el propio nacimiento o, como expresa István P. Bejczy (1994), “who seem to be born saints” (1994: 144). De esta forma, se observa una de las características esenciales de las hagiografías: el tema de la predestinación revelada de forma espontánea en la infancia que explica su alzamiento como mujeres elegidas por Dios (Lavrin, 2021: 49-56). En consonancia, pues, con el santo en tanto que *homo novus* o “self made man” (o “women” en nuestro caso particular) (Vauchez, 1988: 219), esto es, el hecho de que no debería su santidad nada más que a Dios y a sus propios méritos.

En primer lugar, encontramos el ejemplo de la jerónima María de Ajofrín “la qual el Señor, desde su niñez, para sí quiso y por destino llamola dándole grandes honras de amor por su santa ynspiración” (*Vida de María de Ajofrín* [Ms. Esc. C-III-3]: fol. 193v). Tras anunciararse en este fragmento del manuscrito conservado en El Escorial la predestinación de María de Ajofrín, se señala cómo se habría resistido al mundo y a los parientes, que querían casarla, “varonilmente”; este adverbio no sería baladí, pues, en el caso de la santa de Ajofrín, aparece en seis de las siete *vidas* editadas en el *Catálogo*¹³, esto es, en todas menos en la de Francisco de Pisa, seguramente por el hecho de que lo que confecciona Pisa no es más que una “lista de santos” de la ciudad de Toledo y, por tanto, la información aportada es extremadamente sucinta. Existen varias religiosas más a las que se les añade este calificativo de “varonil”: las jerónimas María García, Aldonza Carrillo, Cecilia de Santa Catalina y Teresa de Guevara; la franciscana María de Toledo y la dominica María de Santo Domingo¹⁴.

¹³ No se cuenta aquí el texto original de la *vita* realizada por Pedro de la Vega (1539) en latín, pues tras esta hallamos su traducción al castellano (1539) editada en el *Catálogo de Santas Vivas* y es esta última, precisamente, la que tenemos en cuenta porque nos ceñimos al análisis de hagiografías compuestas en lengua castellana.

¹⁴ A diferencia de lo comentado a propósito de las diversas hagiografías de María de Ajofrín en las que, en la mayoría, se menciona el adjetivo “varonil”, en María García únicamente aparece mencionado en el manuscrito escurialense; en Teresa de Guevara es comentado por Sigüenza, mientras que Villegas no menciona nada al respecto; lo mismo ocurre a propósito de Cecilia de Santa Catalina, porque dicha característica solo se le otorga en la copia manuscrita de la hagiografía que sobre ella habría realizado Ana de Zúñiga; en María de Toledo solo aparece en

En este sentido, como comenta Caroline Bynum (1986: 261- 279), algunas mujeres como las terciarias italianas o las beguinas del norte (antecedentes de nuestras beatas, terciarias y monjas castellanas), que permanecían en el mundo, eran dominadas no solo por confesores masculinos, sino también por sus adeptos, quienes a menudo hablaban de las mujeres con el calificativo de débiles y exhortaban, tanto a mujeres como a hombres, a la virilidad. Así, los biógrafos y hagiógrafos femeninos, a la vez que se referían a la mujer como débil, consideraban que las santas debían elevarse o autenticarse mediante virtudes masculinas¹⁵ (como el coraje u otras características asociadas con el soldado espiritual o el atleta, roles que, como señala Gillian Cloke (1995: 214), son eminentemente masculinos) y, por ello, las exhortaban a ser viriles y masculinas al alzarse a Dios¹⁶. Bynum (1986), además de resaltar el hecho de que, mayoritariamente, esta incitación hacia la masculinidad aparece en hagiógrafos masculinos, señala que, aunque pocos, existen algunos casos en los que una mujer insta a otra hacia la adopción de características o virtudes viriles, como Catalina de Siena en algunas de sus cartas o Teresa de Jesús en *Camino de Perfección*. Esto sería porque los escritores masculinos veían el género como una dicotomía, es decir, lo viril era poderoso, disciplinado, sentencioso y guiado por la razón, mientras que lo femenino lo relacionaban con la debilidad, la piedad, la lujuria y lo irracional. Así, “to become male was elevation, not renunciation” (Bynum, 1986: 273), por tanto, la adjudicación de valores considerados masculinos aventajaría a estas santas, ya que, estos sugerirían que los hombres eran semejantes a Dios en un sentido que las mujeres jamás podrían alcanzar y, por esta causa, debían desprenderse de su feminidad en el momento en el que se unieran con el Señor.

Con todo, es llamativo que, precisamente, se añada este calificativo de “varonilmente” cuando los hagiógrafos mencionan su salida del mundo y

la hagiografía conformada por Tomás Tamayo de Vargas; y, en el caso de la dominica María de Santo Domingo, solo se referiría en la *Breve y Sumaria*. Con lo que, quizás, se podrían considerar casos más anecdóticos que el de María de Ajofrín, en el que parece que hay unanimidad.

¹⁵ De hecho, como menciona Gillian Cloke (1995), la palabra “virtud” en latín (*virtus*) y en griego (*andreia*) deriva de las palabras propias para designar a un hombre: *vir* y *andros*. De este modo, la virtud, propiamente, se relaciona con el hecho de “ser” como un hombre, por ello los hagiógrafos, cuando estaban ante mujeres virtuosas, señalan su “virilidad” (1995: 213).

¹⁶ Vern L. Bullough (1974: 1383) señala que el hecho de virilizar a las mujeres santas era algo que varios autores ya exhortaban en el siglo IV: san Jerónimo, quien escribió que “when she wishes to serve Christ more than the world, then she will cease to be a woman and will be called man”; y san Ambrosio, quien señaló lo siguiente: “She who does not believe is a woman and should be designated by the name of her sex, whereas she who believes progresses to perfect manhood, to the measure of the adulthood of Christ. She then dispenses with the name of her sex, the seductiveness of youth, the garrulousness of old age”.

retirada al convento, a menudo, en contra de la voluntad de sus familiares, porque, como la propia Bynum menciona en su estudio (1986), es una imagen propiamente femenina: “to became woman was an obvious image of renunciation and conversion” (1986: 269) y, un poco antes: “their description of themselves as ‘weak women’ expressed something positive: their desire to reject the world, to become the meek who inherit the earth” (Bynum 1986: 268). Entonces, ¿por qué se añade en este punto que la renuncia sería “varonil”? Podría deberse al hecho de que la renuncia en el caso de las *vitae* de las santas vivas castellanas, que deseaban huir del mundo y diferenciarse de las seglares, implicaba que abandonaban “such things as jewels, cosmetics, soft beds, gaiety, food, husbands, lovers, children, and parents” (Bynum 1986: 274). Por lo tanto, como estas santas mostrarian una entereza y espíritu virtuoso, que se impone a las pasiones, y, considerando la naturaleza femenina, más propensa al pecado y la débil voluntad, estas actitudes, pues, se considerarían más propias de hombres y, por tanto, se les adjudica el calificativo de “viriles”.

Retornando a la jerónima María de Ajofrín, elegida por Dios para ser su esposa desde la niñez, provocó que, “siendo chica y de tierna hedad” (*Vida de María de Ajofrín*, [Ms. Esc. C-III-3]: fol. 194r) hiciera al Señor voto de entrar en religión y, a los trece, según Sigüenza, hizo voto de virginidad (*Vida de María de Ajofrín*, Sigüenza, 1605: 466). Sin embargo, como se señala en la hagiografía elaborada por Alonso de Villegas, los familiares quisieron inclinarla a otro modo de vivir (*Vida de María de Ajofrín*, Villegas, 1589: fol. 45v) y, al no poder conseguirlo, a los quince años fue llevada por su padre a Toledo, donde tuvo noticia del beaterio fundado por María García. Aquí, pues, hallamos contrapuesta la supuesta docilidad femenina con la decisión firme de María de Ajofrín de seguir el llamado a la religión y ser esposa de Cristo, aunque eso signifique, incluso, contradecir la voluntad de sus parientes y, por tanto, retarlos. De este modo, como señala Lavrin (2021: 62), se puede ver que en algunas biografías o hagiografías se trata la idea subversiva de que las hijas tenían derecho a aplicar su propia voluntad por encima de la decisión de los parientes¹⁷, así, como señala Ángel Gómez Moreno (2008), el destino siempre

¹⁷ Como señala Julia Lewandowska (2019: 183-185), la entrada en el espacio religioso para aquellas jóvenes que habrían mostrado su vocación religiosa como fruto de la inspiración divina significaba el cumplimiento de sus deseos y, del mismo modo, sentían que les habría sido otorgada cierta libertad para elegir por ellas mismas su destino. Sin embargo, el hecho de presentar la vocación como un rasgo innato, a menudo, formaba parte de una estrategia literaria utilizada de forma recurrente por escritoras monjas, hagiógrafos, biógrafos, etc., que permitía posicionar a estas mujeres como “seres excepcionales, unas elegidas y tocadas por Dios desde los primeros momentos de su vida” (Lewandowska, 2019: 183), llegando, incluso, a utilizarse como estrategia de autoría.

se impone a la voluntad paterna, pues “el santo no puede hacer otra cosa que tender a la santidad” (2008: 104). Por otro lado, del mismo modo que comentábamos a propósito de la dominica Inés de Villalba, María de Ajofrín, cuando todavía no sabía apenas hablar, “ya sabía rezar y poner las manos delante de las imágenes, y hacer otras santas niñerías, regalo entonces singular de sus devotos padres, que se regocijaban en las almas, viendo los tempranos y santos ensayos de aquel angélico” (*Vida de María de Ajofrín*, Sigüenza, 1605: 466).

Diferente es el caso de la jerónima María García, pues “a estos (haciendo referencia a sus padres) dio Dios, entre otros hijos e hijas, una hija mui graciosa, cumplida de toda hermosura [...]. A la qual, los padres, ansí como la dézima parte de sus bienes, prometieron al Señor de toda voluntad” (*Vida de María García*, [Ms. Esc. C-III-3]: fol. 254r). Así, vemos como María habría sido una especie de regalo que Dios había concedido a sus padres y, además, como a manera de gracias, los padres la habrían consagrado a Dios al momento de nacer, lo que, como documenta Lavrin (2021: 55), podría deberse a un acto de devoción o a un interés por parte de los padres de proporcionar a su hija una vida decente y segura. De hecho, y como ocurría también con María de Ajofrín, María García comenzaría a dar señales de que, efectivamente, “su pensamiento puso i fincó en el Señor” (*Vida de María García*, [Ms. Esc. C-III-3]: fol. 254r): “olvidando y dejando los juegos y cosas a que la tal hedad se suele dar, apartávase en lugar secreto a ofrecer oración pura y limpia al Señor” (*Vida de María García*, [Ms. Esc. C-III-3]: fol. 254v). De este modo, y siguiendo lo socialmente establecido, a los doce años, momento en el que comenzaba a surgir la inquietud en las familias por el destino de sus hijas, María García “renunciando de ese aiuntar a esposo carnal, [...] deseó solamente la hermosura del Esposo Celestial” (*Vida de María García*, [Ms. Esc. C-III-3]: fols. 254v-255r).

Sin embargo, si vamos a la narración de Juan de la Cruz sobre la santa, vemos que el verdadero punto de inflexión que la habría llevado a tomar la opción de una vida eremítica fue la persecución de doncellas que el rey Pedro el Cruel estaba llevando a cabo y que hizo que María García no se sintiera segura en el mundo (*Vida de María García*, Cruz, 1591: fols. 211r-211v). O, de forma incluso más directa, Sigüenza resaltaría no solo el interés del rey por las mujeres en general, sino por la santa en particular, es decir, el acoso se tornaría en algo personal hacia la religiosa (*Vida de María García*, Sigüenza, 1600: 760-761). Asimismo, esta decisión de María de dejar el mundo basada en la defensa de la virginidad femenina, como comenta Rebeca Sanmartín Bastida (2017: 197), es la que habría desembocado en que, tras el fallecimiento del rey, María volviera a Toledo y, más concretamente, ingresara en la comunidad de beatas de María

de Soria en 1369, convirtiéndose este en uno de los primeros focos de beatas en Castilla (Braguier, 2019: 57). Tras la defunción de la rectora del beaterio entre 1369 y 1373, María García habría sido elegida por común acuerdo por sus compañeras para dirigir el beaterio en la parroquia de San Lorenzo. Como sabemos, este beaterio conocido como el de Mari García habría sido protegido bajo la regla de la Orden de San Jerónimo en un momento en el que no existían, aún, comunidades femeninas de esta rama religiosa y debido a una elección de las propias beatas se autorizó por parte del ordinario, años después del fallecimiento de María García, la fundación del Monasterio de Jerónimas de San Pablo de Toledo (Muñoz Fernández, 1994: 23 y Braguier, 2019: 74-151).

Para continuar, la franciscana Juana Rodríguez, de forma semejante a María García, habría sido un regalo que Dios habría hecho a sus padres, ya que, como comenta Salazar en la hagiografía que realiza sobre la santa, su nacimiento se erige como algo excepcional o, incluso, milagroso, pues acontece prácticamente en el último momento posible, cuando la esterilidad de sus progenitores parece casi segura¹⁸ (Gómez Moreno, 2008: 94-95):

como estuviesen mucho tiempo casados y no tuviesen hijos y hubiesen llegado a edad en que no esperaban tenerlos, con todo eso no dejaban de encomendarse [...] a la Virgen María [...], para que tuviese, por bien de ser su intercesora con su hijo precioso, fuese servido de darles fruto de su bendición. [...] Oídas sus peticiones Nuestro Señor, fue servido darles esta hija (*Vida de Juana Rodríguez*, Salazar, 1612: 367-368).

Sin embargo, a diferencia de la jerónima, Juana no fue consagrada a Dios, sino que, cuando sus padres le demandaron a la Virgen su favor, le ofrecieron, a cambio de conceder su deseo de ser padres, celebrar cada año la fiesta de la Concepción y, asimismo, hacer un colegio en el que se criasen doce doncellas pobres en su honor. Con siete años, Juana empezó a dar muestras de su “alto y devoto espíritu” (*Vida de Juana Rodríguez*, Salazar, 1612: 368) al experimentar una visión en la que habría contemplado cómo saldría una mano con una cruz colorada de la Forma, momento que coincide, como expresa Yanguas, con su entrada en el colegio de doncellas fundado por sus padres, donde “comenzó a tomar gusto a los ejercicios espirituales” y, de forma semejante a lo expresado a propósito de otras religiosas, a rehuir el juego en pro de acudir a “iglesias, misas y oraciones” (*Vida de Juana Rodríguez*, Yanguas, 1684: fol. 7r). Precisamente, István P. Bejczy (1994: 144) recalca que hay una distinción significativa entre aquellos niños que parecen ser santos desde su

¹⁸ Para comparar con algunos ejemplos bíblicos de este mismo suceso ver Torres Martín (2025: 53).

nacimiento (la que se denomina propiamente como *sacra infantia*) y aquellos que viven una infancia normal hasta los siete años, que es cuando se comenzarían a someter a duras disciplinas. No obstante, no se puede decir que este sea el caso de Juana, pues, aunque los siete años parecen ser determinantes en su formación y vocación espiritual, su santidad se muestra desde su nacimiento sancionado por la Virgen, como hemos comentado.

Aun así, Juana fue una mujer casada, aunque cierto es que, de todas formas, no cejó en su ocupación y devoción “en todas las cosas que era del servicio de Dios” (*Vida de Juana Rodríguez*, Salazar, 1612: 368). Resulta llamativo el hecho de que Yanguas expresa cómo, debido a que “Dios la tenía destinada para más altas ocupaciones y empleos” (*Vida de Juana Rodríguez*, Yanguas, 1684: fol. 7v), se habría llevado a su marido de esta vida, rasgo que aparece, de forma común, en las viudas del *Catálogo*, como se comentará en un próximo artículo. Su entrada a la religión, entonces, habría tenido lugar una vez viuda, con lo que también se la podría encuadrar dentro de este grupo. Empero, debido a su nacimiento sancionado por el cielo y, por tanto, a su predestinación, se ha creído más conveniente incluirla en la nómina de las santas que darían muestra de su *sacra infantia*.

Del mismo modo, en la *vida* de la franciscana María de San Juan realizada por Alonso de Torres se señala que habría sido dada por Dios a sus padres y “que nació el año de mil cuatrocientos y noventa y uno, con tan singulares señales de virtud” (*Vida de María de San Juan*, Torres, 1683: 636), ya que, desde pequeña, ejerció la virtud de la caridad dándole a un mendigo su propio jubón. Al cumplir los diez años, es decir, a una edad temprana, “para saciar el deseo que tenía de ser esposa de Cristo” (*Vida de María de San Juan*, Torres, 1683: 637), entró en el Monasterio de la Villa de Torrijos, fundado por otra mujer con fama de santidad contenida en el *Catálogo*: Beatriz de Silva.

De la franciscana María de Jesús y Luna, por su parte, en la hagiografía realizada por Alonso de Torres se comenta el hecho de que habría nacido “con inclinación a ser religiosa e [...] inflábala interiormente el destino celestial a ser, como fue, capitana y primiceria de tantas esposas de Jesús, de que no fue pequeño presagio su nombre o apellido de Luna” (*Vida de María de Jesús y Luna*, Torres, 1683: 659). Con lo que su predisposición a la religión desde su mismo nacimiento se muestra claro en el texto, ya que su nombre pronosticaba “antorchas y guía de tantas religiosas [...] previniéndola caudillo de tantas y tan lúcidas estrellas” (*Vida de María de Jesús y Luna*, Torres, 1683: 659-660). Empero, aún con esta innata inclinación a la religión, María no habría podido cumplir su designio hasta la muerte de su padre, cuando pidió licencia a su hermana para poder fundar el monasterio con la herencia y, entonces, tomó el hábito allí mismo, en el Monasterio de Santa Clara de Andújar. No sabemos con

seguridad si, quizá, esto podría deberse a una reticencia por parte del padre a que su hija consagrara su vida a la religión en lugar de encargarse de su “patria y deudos” (*Vida de María de Jesús y Luna*, Torres, 1683: 660). Aunque esto último se indicaría en el propio texto al compararla con Abraham, quien, por orden de Dios, habría abandonado su tierra para fundar un pueblo en el lugar indicado por el Señor, según se narra en el Génesis.

La última de las franciscanas estudiadas cuyo nacimiento es sancionado por el cielo es Juana de la Cruz, un caso que resulta particular y distinto al resto, ya que, según se narra en el manuscrito escurialense titulado *Vida y fin* (la única fuente en la que se expone este suceso), primero fue formada como varón en el vientre de su madre, pero, debido a los ruegos de la Virgen, quien quería que una mujer llamada Juana restituyera el beaterio de Inés llamado Santa María de la Cruz (que había caído en desgracia debido a la falta de fortaleza espiritual ante los ataques del Demonio¹⁹), Juana habría sido tornada mujer por Dios, sin embargo, le habría sido dejada la nuez como testigo de tal suceso (*Vida de Juana de la Cruz*, [Ms. Esc. K-III-13]: fols. 2r-2v). El hagiógrafo Juan Carrillo, a este respecto, indica que se trataría de un nacimiento en el que “no faltaron señales y pronósticos de santidad admirables, porque primeramente ella vino al mundo por petición de la reina del cielo María Sacratísima” (*Vida de Juana de la Cruz*, Carrillo, 1613: 261) y, de forma semejante, Lucas de Yanguas expresará que “temprano madrugó en ella la luz de la divina gracia” (*Vida de Juana de la Cruz*, Yanguas, 1684: fol. 17v). Asimismo, varios de los biógrafos y hagiógrafos indican que, cuando Juana tenía siete años²⁰, falleció su madre y quiso cumplir la promesa que le había hecho en su nacimiento y pidió que la

¹⁹ Según documenta Laurey Braguier (2019: 152), Inés, quien se encargaría del beaterio en un primer momento y a la que se le habría aparecido en varias ocasiones la Virgen, según se narra en las diversas hagiografías dedicadas a Juana de la Cruz, se había ido del beaterio para casarse con un obrero del convento con el que tuvo dos hijos. ¿Sería esta, pues, la razón por la que se dice en las hagiografías que el beaterio había caído en desgracia y, por ello, Juana debía devolverle su esplendor? De hecho, en la *vida* compuesta por Alonso Carrillo en 1663, se describe a Inés como una apóstata por haber abandonado el espacio religioso para casarse y tener hijos. Empero, tanto sus hijos como su marido fallecieron y, entonces, volvió a ingresar en un convento de Castilla la Vieja en el que expiar sus pecados hasta su propia muerte (*Vida de Juana de la Cruz*, Carrillo, 1663: fol. 9r).

²⁰ De forma semejante a lo comentado con anterioridad a propósito de Juana Rodríguez, en Juana de la Cruz se narra un punto de inflexión que habría acontecido a sus siete años: la muerte de su madre. Lo que, como apunta Pablo Acosta-García (2020: 157), además de ser un elemento biográfico y, por tanto, factual, se utiliza en las *vidas* de forma simbólica “como figura del abandono del mundo para adoptar la vía de la cruz”. Aun así, su santidad y ascensión no da comienzo a partir de entonces, aunque sí se acrecientan sus deseos de entrar en religión, sino que ya aparecen descritos desde su propio nacimiento e, incluso, antes, cuando estaba en el vientre de su madre.

llevaran a Santa María de la Cruz para hacerse religiosa. Empero, como comenta Yanguas, “su padre y deudos, procuraron estorbarlo juzgando su poca edad incapaz para llevar los rigores de la vida religiosa” (*Vida de Juana de la Cruz*, Yanguas, 1684: fol. 18r). Así lo habría comunicado a su tía, religiosa en Santo Domingo el Real de Toledo, donde Juana habría sido bien recibida para su ingreso, incluso sin dote, debido a una revelación que tuvo su tía en torno a la gran santidad que albergaría Juana. No obstante, habrá un impedimento: “Mas como Dios la crio para el de Santa María de la Cruz, deshizo todas sus diligencias y la niña determinó de no tomar el hábito donde tuviese parienta, por parecerla que era poca perfección y llevaba algo de carne y sangre” (*Vida de Juana de la Cruz*, Carrillo, 1613: 264). El hagiógrafo Alonso Carrillo aporta más información al respecto señalando que esta “poca perfección” se debería al miedo de Juana a que “dependiera su vocación de afecto al parentesco de la tía” (*Vida de Juana de la Cruz*, Carrillo, 1663: fol. 7r).

Entonces, habría sido llevada por su padre a Azaña, donde viviría con otros parientes suyos que intentarían desviar su atención del deseo de ser religiosa dándole el gobierno de la hacienda. Incluso, a los catorce años, estos parientes (que en otras fuentes aparecen como sus tíos) tratarían de casarla, pues habría sido pedida y demandada por muchos hombres principales del lugar. Empero, gracias a los ruegos que hizo al Señor para que no se llevara a cabo este enlace, fue visitada por él e instada a “hacer lo que para ello convenía” (*Vida de Juana de la Cruz*, Carrillo, 1613: 268), pues se le habría revelado que sería su esposa y, finalmente, entraría en religión, como ella deseaba (*Vida de Juana de la Cruz*, Carrillo, 1663: fol. 7v). Es por ello por lo que Juana decidió ocultarse con ropa masculina perteneciente a un primo suyo, valiéndose de su “industria”, como indica Yanguas (*Vida de Juana de la Cruz*, Yanguas, 1684: fol. 18v), y escapar de la casa de sus tíos para ingresar en el monasterio mencionado anteriormente²¹. Así, con una capa en el hombro y una espada en la mano, comenzó su camino, en el que tuvo que enfrentarse a algunos peligros: en primer lugar, se topó con un hombre a caballo que resultó ser un pretendiente de Illescas que no la reconoció. Luego, en Casarrubuelos, llegó a una casa en la que demandó un poco de agua y poder descansar. Al marchar, se habría olvidado la espada y se refirió a ella misma como “pecadora” (*Vida de Juana de la Cruz*, [Ms. Esc. K-III-13]: fol. 11v), pero una moza de la casa la habría oído y, a causa de aquel descuido, habría descubierto que, realmente, se trataba de

²¹ Podríamos definir este suceso, es decir, el abandono de la vida activa para escapar de los hombres y del casamiento, así como la preservación de la virginidad al preferir huir de la casa familiar antes que consentir el matrimonio con esposo terrenal, como uno de los contornos que conforma la santidad laica femenina, esto es, como un prototipo concebido por los autores de estos relatos sobre sus vidas (Vauchez, 1988: 247-248).

una mujer disfrazada de “paje”²² (*Vida de Juana de la Cruz*, [Ms. Esc. K-III-13]: fol. 12r).

Llegando, luego, al monasterio, Juana se despojó en la iglesia del vestuario masculino, que el hagiógrafo Alonso Carrillo califica de “acertado”, debido a los peligros de los que habría librado a la santa (*Vida de Juana de la Cruz*, Carrillo, 1663: fol. 10r), y lo trocó por el de mujer. Tras lo que habló con la casera (o la abadesa, según Juan Carrillo²³ y Alonso Carrillo; o prelada, según Yanguas) para comunicarle su intención de entrar en religión que la había incitado a huir de su casa en hábito de hombre, lo que la casera pudo corroborar al acudir a la iglesia y ver allí la ropa varonil. No obstante, según se indica en el texto del manuscrito conservado en la biblioteca de El Escorial, la casera habría dudado si Juana era un hombre que intentaba ingresar en aquel monasterio femenino. No sabemos si, quizás, esto podría deberse al hecho de que, como señala Vern L. Bullough (1974: 1382), existieron casos en los que hombres disfrazados de mujer acudían a conventos y monasterios con la intención de ingresar y, así, tener un acceso directo a mujeres con las que paliar sus deseos sexuales. Por tanto, esto podía haber llevado a la casera a pensar que se trataba de un varón que acababa de deshacerse de sus ropajes y los había cambiado por otros femeninos, sospecha que se había podido incrementar por la nuez que, como se indicaba en el texto, habría sido dejada por Dios en su nacimiento. Empero, la casera desestimó esta idea al ver sus rasgos propiamente femeninos: “cavellos largos, como en los pechos y gestos y en otras señales, se certificó cómo hera muger, y aun virgen y donzella, de tierna hedad” (*Vida de Juana de la Cruz*, [Ms. Esc. K-III-13]: fol. 12v).

En este sentido, investigadores como Vern L. Bullough (1974), Caroline Bynum (1986) o Carlos Alberto Vega (2008), han estudiado el fenómeno del travestismo o transformismo en textos religiosos como las hagiografías²⁴, así como las causas que habrían llevado tanto a hombres como a

²² Para conocer la relación de este suceso con el romance tradicional de *La doncella guerrera* ver Torres Martín (2025: 56-57).

²³ Este hagiógrafo, de hecho, nos narra un episodio un tanto diferente al de la fuente escurialense, ya que, tras haber hablado con la abadesa, esta habría quedado fascinada por el don de palabra, la hermosura y discreción de Juana y, por ello, sería comparada con Daniel y la fascinación que creó al rey Baltasar, o con el poder de seducción de Judith ante el general Holofernes que, cuando cayó dormido debido a su embriaguez, la dama habría aprovechado para decapitar y salvar, así, a Israel del ataque de los asirios.

²⁴ Fernando Baños Vallejo (2016), en su estudio sobre el transformismo en santa Eugenia, señala los casos más tempranos de hagiografías femeninas en los que hallamos el motivo del disfraz masculino. Ver Torres Martín (2025: 58).

mujeres a disfrazarse del sexo contrario. En el caso que nos ocupa, el de una mujer disfrazada de hombre, según Bullough (1974: 1383), su uso se debería a un deseo de estas mujeres de imitar al “sexo superior”, al masculino y, por tanto, “become more rational” (Bullough, 1974: 1383); o bien, para denotar una época de crisis en su vida y el disfraz simbolizaría, por ende, una forma de romper con lo anterior (Bullough, 1974: 1386); o, por último, podría ser una experiencia incidental y temporal. Estas dos últimas son las que guardarían más relación con el caso de Juana de la Cruz, porque el disfraz le ayudaría a llevar a cabo su deseo de consagrarse a la religión y acudir al convento, rompiendo con lo que era su vida hasta ese momento.

Así, ahondando más en la idea, tanto Bynum (1986: 273) como Vega (2008: 56), señalan el hecho de que, como ocurre con Juana, el transformismo solo formaría parte de una historia más elaborada y se utilizaría para facilitar la huida de su casa, escapar de algún peligro o de la autoridad paterna²⁵ o, incluso, “como manifestación simbólica de alguna transformación espiritual” (Vega, 2008: 56). Lo que no sería más que un mecanismo que le comportaría protección física al adquirir este estatus superior del sexo masculino mediante sus vestiduras (Bynum, 1986: 273). Lo cual queda ejemplificado en el episodio referido en el que, durante su camino, Juana se topa con un hombre a caballo y el disfraz le permite pasar desapercibida y recorrer sola una gran distancia²⁶, así

²⁵ Esta intención de escapar de la autoridad paterna también la veríamos en Juana de la Cruz, ya que, viviendo en casa de un tío suyo y llevando ya a cabo grandes disciplinas y virtudes santas, volvió a demandar a su padre y tíos que la dejaran entrar en religión, ante lo cual únicamente recibió burlas, sobre todo por parte de su tío. Fue entonces, cuando, tras tantas negativas, se determinó, con el beneplácito del Señor, a disfrazarse de varón para poder huir de su hogar (*Vida de Juana de la Cruz*, [Ms. Esc. K-III-13]: fols. 6r- 10r). Es más, en el texto elaborado por Juan Carillo sobre la vida de Juana, hallamos un episodio que únicamente narra, también, Lucas de Yanguas, aunque no con tantos detalles: cuando Juana hubo llegado al convento de Santa María de la Cruz disfrazada de varón y fue atendida por la abadesa, se indica como habrían llegado allí en su busca su padre junto a otros parientes, increpándola por haber cometido un “crimen de mujer perdida” (*Vida de Juana de la Cruz*, Carrillo, 1613: 270). El padre manifestó su deseo de que Juana tornara a casa, pero ella se mostró firme en su deseo de permanecer en el monasterio, con lo que también podemos señalar en Juana esta actitud desafiante a las voluntades paternas. Asimismo, se narra que habría llegado al monasterio el mancebo con el que Juana se habría cruzado por el camino, que la habría demandado en matrimonio, y querría llevarla junto a él y su madre a Illescas. Las religiosas allí presentes, enterneidas por la determinación de Juana, aunque eran en extremo pobres, propusieron a su padre que permitiera que Juana se quedara junto a ellas pagando lo que él considerase oportuno como dote. El padre, entonces, no se quiso oponer a la voluntad divina y le dio su beneplácito a Juana para que permaneciera en aquel monasterio (*Vida de Juana de la Cruz*, Carrillo 1613: 270).

²⁶ Uno de los Padres de la Iglesia, san Arsenio (354-445), de hecho, denigró a una dama que buscaba su consejo, a quien le dijo: “How dare you make such a journey? Do you not know

como vencer prohibiciones o limitaciones impuestas a su sexo²⁷ (Rodríguez Campillo, *et al.*, 2011: 69-74). Ya que, como señala Baños Vallejo (2016: 14), si el deseo masculino se enciende mediante la visión del cuerpo de la mujer, al disfrazarse de hombre se zanja inmediatamente ese estímulo y, por tanto, se libera del peligro de desatar en el hombre el fuego amoroso que podría desencadenar una pérdida de la virtud de la santa.

Juana, entonces, habría sido admitida por el ministro o vicario Provincial, que sería fray Juan de Tolosa según indica Yanguas, con quince años y, siguiendo el camino común dentro de la religión, habría profesado al año siguiente. Más adelante, según señala el hagiógrafo Juan Carrillo, habría servido en la cocina durante dos o tres años, habría ejercido, también, de sacristana, de tornera y de portera a causa de su mucha virtud, aunque fuera de “poca edad y nueva en religión” (*Vida de Juana de la Cruz*, Carrillo, 1613: 274). Por otro lado, cuando Juana cumplió los veinticinco años, muchas de sus compañeras en religión quisieron tenerla como prelada, pero los superiores rehusaron debido a su juventud. Más adelante, con veintiocho años, las religiosas volvieron a intentar que Juana ocupara el cargo vacante de abadesa, y el provincial, sabiendo que otras veces no lo habían permitido, solo reparó en el hecho de que, como Juana se arrobaba continuamente, tenía dudas de si esto le estorbaría para ejercer sus funciones. Empero, asumió que era la voluntad de Dios y, además, todas las religiosas votaron a favor, con lo que Juana ostentó el cargo durante diecisiete años. De este modo, igual que habíamos visto con el ejemplo de la dominica Catalina de Benavides, se resalta la gran virtud y santidad de la que hizo gala y que la llevó a detentar dicho cargo aun siendo de poca edad.

that you are a woman and cannot go just anywhere?” (Clore, 1995: 29). Lo que refuerza la idea planteada en torno al hecho de que se consideraba que las mujeres no podían ir solas por el mundo y mucho menos recorrer grandes distancias y, a causa de ello, debían recurrir al ingenio del disfraz masculino.

²⁷ Algo semejante hallamos en la franciscana Florentina de los Ángeles, quien también deberá hacer uso del disfraz varonil para huir de su casa y de sus padres, y emprender su camino hacia Córdoba, donde quería encontrarse con Magdalena de la Cruz (*Vida de Florentina de los Ángeles*, Torres, 1683: 542-543). Con lo que, *a priori*, la función del disfraz tanto en Juana como en Florentina sería la misma. Bien es cierto que, aun con la salvaguarda que comporta el disfraz varonil, se señala en la hagiografía como Florentina se habría encontrado con alguien por el camino, quien la habría acompañado, y sería precisamente gracias a ello por lo que pudo “vencer muchas dificultades que se le ofrecieron” (*Vida de Florentina de los Ángeles*, Torres, 1683: 542). No sabemos, aun así, si aquella persona con la que la santa se habría encontrado sería un hombre o una mujer, pero hay que tener en cuenta que, aunque quizás no fuera el disfraz el que la habría librado de ciertos peligros, si esa persona del camino fuera un hombre, inmediatamente se otorgaría al disfraz la función de protección.

Por último, en lo referente a Juana de la Cruz, hallamos otra característica que resulta ser bastante común entre estas niñas con virtudes extraordinarias que vienen ya al mundo adornadas de gracia (Gómez Moreno 2008: 97) y que, por tanto, se puede considerar como otro motivo hagiográfico: el hecho de rehuir los juegos, propios en los niños, y trocarlos por ocupaciones celestiales. Lo que Juan Carrillo relaciona con su buen “seso, cordura y discreta ancianidad” (*Vida de Juana de la Cruz*, Carrillo, 1613: 263).

Y aquesta sancta bendita hera de hedad de quatro años [...] siempre andava su pensamiento con ocupações celestiales y en hazer nuevos servicios con su desseo y pensamiento a su muy dulce esposo y amado Jesuchristo Nuestro Señor. Nunca la vían jamás jugar en cosa de banidades, ni desaprovechada, ni hablar palabras banas como otros niños hazen (*Vida de Juana de la Cruz*, [Ms. Esc. K-III-13]: fols. 3v-4r).

Asimismo, otra convención hagiográfica que hallamos descrita en la *vida* de Juana de la Cruz conformada por Barezzo Barezzi es la del trabajo manual durante la infancia (Vauchez, 1988: 247), así la describe el hagiógrafo cuando Juana ostentaba solamente siete años: “Nunca estaba ociosa, trabajaba con sus propias manos y en el trabajo estaba muy ocupada” (*Vida de Juana de la Cruz*, Barezzi, 1608: 158).

Para finalizar, solo se ha hallado en el *Catálogo* una dominica cuyo nacimiento se asocia con una predestinación a la religión: María de Santo Domingo, pues, en la *Relación*²⁸ se señala que en su nacimiento “ubo un pronóstico de unos astrólogos que digeron a su padre [...] avía de poder mucho con los potentados del mundo [...]”, y ella fue la que tomó la mano para edificar el convento” (*Vida de María de Santo Domingo* [Ms. Mosén Rubí]: fol. 1r).

CONSIDERACIONES FINALES

Tras el análisis de las veintisiete santas vivas en cuyos relatos sobre sus vidas se denota una vocación religiosa precoz e, igualmente, una entrada a la religión temprana se puede señalar que este sería el rasgo de santidad

²⁸ El tema del pronóstico bienaventurado por parte de unos astrólogos no aparece en ninguna de las otras fuentes editadas en el *Catálogo*, aunque bien es cierto que, en el *Libro Becerro*, se menciona que alguien habría predicho que María de Santo Domingo sería “de buenas prendas” (*Vida de María de Santo Domingo* [Ms. Archivo Histórico Nacional]: fol. 2v) o, en la *Breve y Sumaria*, que “algunas personas (virtuosas serían) predijeron a su padre que la recién nacida sería mujer insigne de grandes y singulares prendas” (*Vida de María de Santo Domingo* [Ms. Archivo Dominicano de la Provincia de España]: fol. 2v).

mayoritario en el *Catálogo de Santas Vivas* que, a su vez, como se ha indicado, se trataría de un tópico hagiográfico. En este sentido, se deja ver el interés de los hagiógrafos por glorificar sus nacimientos y la perfección de las protagonistas de sus relatos dada, únicamente, por Dios y ganada, además, por los propios méritos de las *mulieres religiosae*. Es por ello por lo que los hagiógrafos nos muestran casos de una entrada a la religión muy temprana según los cánones, pues la edad mínima sería de quince o dieciséis años, y, del mismo modo, una juventud incluso excesiva para la ostentación de cargos importantes dentro de la jerarquía eclesiástica, como el de abadesa, priora, vicaria, etc. En ellos, eso sí, siempre aparece una justificación del hagiógrafo en cuestión que, a menudo, destaca su virtuosa ejemplaridad y “gran seso” cuando las religiosas dan muestras de su precocidad espiritual y lucha para conseguir la orientación espiritual mediante su voluntad.

Asimismo, este motivo hagiográfico comprende otros rasgos: en primer lugar, la ruptura con el núcleo familiar y, sobre todo, con la figura paterna (como en María de Ajofrín o María de Jesús y Luna), en los que se han observado casos en los que se llega a huir utilizando un disfraz masculino, como en Juana de la Cruz o Florentina de los Ángeles, cuando arden en deseos de consagrarse su vida a la religión y esto les es impedido, o, por otro lado, mujeres a las que se las califica de “viriles” por este mismo hecho. Bynum (1986: 273), a este respecto, señala que la incitación a la adquisición de virtudes consideradas canónicamente como masculinas aparecía, generalmente, en hagiógrafos masculinos, ya que veían el género como una dicotomía, es decir, lo viril era poderoso, disciplinar, sentencioso y guiado por la razón, mientras que lo femenino lo relacionaban con la debilidad, la piedad, la lujuria y lo irracional; en segundo lugar, rehuir de los juegos de la infancia para, en su lugar, dedicarse al trabajo manual y, más concretamente, a labores de ayuda al prójimo y a acudir a la iglesia a rezar, como muestran Inés de Villalba, María de Ajofrín, María García o Juana Rodríguez; por último, la consagración de la virginidad a Dios en jóvenes que han sido dotadas de una enorme belleza, que redunda en la renuncia al siglo y, sobre todo, al matrimonio con esposo terrenal, como María de Ajofrín o María González de la Fuente, por ejemplo. Empero, como ya señalaba André Vauchez (1988: 247), aun con estos prototipos, en los relatos también se deja entrever la personalidad de cada una de ellas, ya que no son rasgos que se den en todas y cada una de las biografías, hagiografías y crónicas contenidas en el *Catálogo de Santas Vivas*, como se ha podido demostrar.

Por otro lado, se han hallado relatos sobre nacimientos que podrían calificarse, incluso, de milagrosos, pues, como en el caso de la franciscana Juana Rodríguez, cuyos padres habían intentado engendrar desde su casamiento

y, sin embargo, solamente lo lograron por intercesión divina cuando, por su avanzada edad, ya no esperaban tener descendencia. En estos casos, los padres suelen dar las gracias de alguna forma, ya sea, como en el presente ejemplo, organizando cada año la fiesta de la Concepción y con la creación de un colegio en el que se criasen doce doncellas, o bien, como ocurre con la jerónima María García, consagrándola a Dios. No obstante, la entrada a la religión de María García, a pesar de su precocidad espiritual, habría tenido lugar tras un punto de inflexión, esto es, tras superar con éxito un obstáculo, pues María García habría tenido que huir de la corte, como señala Juan de la Cruz, debido a la persecución llevada a cabo por Pedro el Cruel, que provocó que la religiosa se sintiera insegura en el mundo. Así, convertida la corte en un lugar inseguro, María García, seguramente, se vio abocada a las protectoras pareces del beaterio. A este respecto, quizá, tenga sentido lo que comenta Magdalena de Pazzis Pi Corrales (2010: 15) en tanto que resultaría extraño pensar que la vocación habría sido lo que habría movido a todas estas jóvenes a encerrarse en un convento alejadas de todas aquellas personas que aman, sino que habría que buscar otros motivos en muchas de las ocasiones.



Bibliografía

Fuentes textuales

- Barezzi, Barezzo, *Vida de Juana de la Cruz* en “Libro secondo”, *Delle Croniche dell’Ordine de Frati Minosi instituito dal serafico P. S. Francesco. Parte Quarta*, Venecia, Barezzo Barezzi, ed. Verónica Torres Martín, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1608, pp. 156-169.
https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Juana_de_la_Cruz#Vida_impre...283.29 [consulta: 28/02/2025].
- Carrillo, Alonso, *Vida de Juana de la Cruz* en *Epítome de la vida de soror Juana de la Cruz, religiosa de la Orden Tercera de Penitencia de san Francisco en el convento de Santa María de la Cruz, diócesis de Toledo...*, ed. María González-Díaz, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1663, fols. 1r-48r.
https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Juana_de_la_Cruz - Vida_impre...287.29 [consulta: 28/02/2025].

- Carrillo, Juan, *Vida de Juana de la Cruz en Historia de la Tercera Orden de nuestro Seraphico P. S. Francisco*, Zaragoza, Juan Lanaja, ed. Ana Morte Acín, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1613, pp. 258-325.
[\[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Juana_de_la_Cruz#Vida_impre...286.29\]](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Juana_de_la_Cruz#Vida_impre...286.29) [consulta: 28/02/2025].
- Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita G. Soares, Madrid: Universidad Complutense de Madrid
[\[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/P%C3%A1gina_principal\]](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/P%C3%A1gina_principal)
- Cortés Timoner, M.ª del Mar, *Vida de María de San Gregorio*, en *A. J. T.ª San Pablo, I libro* 33 de Ana de Zúñiga, (en prensa1), pp. 147-150.
- Cruz, Juan de la, *Vida de María García en Historia de la Orden de S. Hierónimo, Doctor de la Iglesia, y de su fundación en los Reynos de España* [Ms. Esc. MS &-II-19], eds. Celia Redondo Blasco y María Morrás, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1591, fols. 108v-217r. [\[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%A1da_Garc%C3%A1da#Vida_manuscrita_282.29\]](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%A1da_Garc%C3%A1da#Vida_manuscrita_282.29) [consulta: 28/02/2025].
- López, Juan, *Vida de Ana Duque* en “Libro primero de la tercera parte de la historia general de Santo Domingo”, *Tercera parte de la historia general de Santo Domingo, y de su orden de predicadores*, Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba, ed. Bárbara Arango Serrano y Borja Gama de Cossío, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1613, pp. 343-344.
[\[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Ana_Duque#Vida_impre...\]](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Ana_Duque#Vida_impre...) [consulta: 28/02/2025].
- López, Juan, *Vida de Catalina de Benavides*, en “Libro tercero de la tercera parte de la historia general de Santo Domingo”, *Tercera parte de la historia general de Santo Domingo, y de su orden de predicadores*, Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba, ed. Bárbara Arango Serrano y Borja Gama de Cossío, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1613, pp. 298-299. [\[https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Catalina_de_Benavides#Vida_impre...\]](https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Catalina_de_Benavides#Vida_impre...) [consulta: 28/02/2025].

López, Juan, *Vida de Inés de las Dueñas de Zamora*, en “Libro primero de la tercera parte de la historia general de Santo Domingo”, *Tercera parte de la historia general de Santo Domingo, y de su orden de predicadores*, Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba, ed. Bárbara Arango Serrano y Borja Gama de Cossío, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1613, pp. 241-244. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/In%C3%A9s_de_las_Due%C3%B1as_de_Zamora#Vida_impressa> [consulta: 28/02/2025].

López, Juan, *Vida de Inés de Villalba*, en “Libro segundo de la tercera parte de la historia general de Santo Domingo”, *Tercera parte de la historia general de Santo Domingo, y de su orden de predicadores*, Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba, ed. Bárbara Arango Serrano y Borja Gama de Cossío, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1613, pp. 177-178. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/In%C3%A9s_de_Villalba#Vida_impressa> [consulta: 28/02/2025].

López, Juan, *Vida de Isabel de la Columna*, en “Libro tercero de la tercera parte de la historia general de Santo Domingo”, *Tercera parte de la historia general de Santo Domingo, y de su orden de predicadores*, Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba, ed. Bárbara Arango Serrano y Borja Gama de Cossío, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1613, p. 246-257. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Isabel_de_la_Columna#Vida_impressa> [consulta: 28/02/2025].

López, Juan, *Vida de María de la Corona*, en “Libro tercero de la tercera parte de la historia general de Santo Domingo”, *Tercera parte de la historia general de Santo Domingo, y de su orden de predicadores*, Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba, ed. Bárbara Arango Serrano y Borja Gama de Cossío, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1613, pp. 242-245. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%A1a_de_la_Corona#Vida_impressa> [consulta: 28/02/2025].

López, Juan, *Vida de Marina Sarmiento*, en “Libro tercero de la tercera parte de la historia general de Santo Domingo”, *Tercera parte de la historia general de Santo Domingo, y de su orden de predicadores*, Valladolid, Francisco Fernández de Córdoba, ed. Bárbara Arango Serrano y Borja Gama de Cossío, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid,

1613, p. 300. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Marina_Sarmiento#Vida_impressa> [consulta: 28/02/2025].

Salazar, Pedro de, *Vida de Juana Rodríguez*, en *Crónica y historia de la fundación y progreso de la provincia de Castilla de la Orden del bienaventurado Padre San Francisco*, Madrid, Imprenta Real, ed. Pedro García Suárez, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1612, pp. 367-369. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Juana_Rodr%C3%ADguez#Vida_impressa_284.29> [consulta: 28/02/2025].

Sigüenza, fray José de, *Vida de María García*, en “Libro IV de la Historia de la Orden de San Jerónimo”, *Segunda Parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo, doctor de la Iglesia, dirigida al Rey, Nuestro Señor, Don Felipe III*, Madrid, Imprenta Real, ed. Lara Marchante Fuente, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1600, pp. 756-767. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%A1Garc%C3%A1da#Vida_impressa_283.29> [consulta: 28/02/2025].

Sigüenza, fray José de, *Vida de Catalina de San Juan*, en “Libro Segundo de la Tercera parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo”, *Tercera Parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo, doctor de la Iglesia, dirigida al Rey, Nuestro Señor, Don Felipe III*, Madrid, Imprenta Real, ed. Lara Marchante Fuente, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1605, pp. 505, 506-511. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Catalina_de_San_Juan#Vida_impressa_282.29> [consulta: 28/02/2025].

Sigüenza, fray José de, *Vida de Inés de Cebreros*, en “Libro Segundo de la Tercera parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo”, *Tercera Parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo, doctor de la Iglesia, dirigida al Rey, Nuestro Señor, Don Felipe III*, Madrid, Imprenta Real, ed. Lara Marchante Fuente, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1605, pp. 501-505. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/In%C3%A1s_de_Cebreros#Vida_impressa_282.29> [consulta: 28/02/2025].

Sigüenza, fray José de, *Vida de María de Ajofrín*, en “Libro II de la Historia de la Orden de San Jerónimo”, *Tercera Parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo, doctor de la Iglesia, dirigida al Rey, Nuestro Señor, Don*

Felipe III, Madrid, Imprenta Real, ed. Lara Marchante Fuente, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1605, pp. 465-497. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa de Ajofr%C3%A9n#Vida_impre> [consulta: 28/02/2025].

Sigüenza, fray José de, *Vida de Mencía de San Pablo*, en “Libro Segundo de la Tercera parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo”, *Tercera Parte de la Historia de la Orden de San Jerónimo, doctor de la Iglesia, dirigida al Rey, Nuestro Señor, Don Felipe III*, Madrid, Imprenta Real, ed. Lara Marchante Fuente, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1605, pp. 505-506. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Menc%C3%ADa de San Pablo#Vida_impre> [consulta: 28/02/2025].

Torres, Alonso de, *Vida de Catalina de Ribera*, en *Chrónica de la Santa Provincia de Granada, de la regular observancia de N. Seráfico Padre San Francisco*, Madrid, Juan García Infanzón, ed. Borja Gama de Cossío, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1683, pp. 533-535. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Catalina de Ribera#Vida_impre> [consulta: 28/02/2025].

Torres, Alonso de, *Vida de Catalina de Santa Clara y Oscos*, en *Chrónica de la Santa Provincia de Granada, de la regular observancia de N. Seráfico Padre San Francisco*, Madrid, Juan García Infanzón, ed. Borja Gama de Cossío, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1683, pp. 569-570. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Catalina de Santa Clara y Oscos#Vida_impre> [consulta: 28/02/2025].

Torres, Alonso de, *Vida de Florentina de los Ángeles*, en *Chrónica de la Santa Provincia de Granada, de la regular observancia de N. Seráfico Padre San Francisco*, Madrid, Juan García Infanzón, ed. Borja Gama de Cossío, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1683, pp. 542-544. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Florentina de los %C3%81ngeles#Vida_impre> [consulta: 28/02/2025].

Torres, Alonso de, *Vida de Francisca de Peralta*, en *Chrónica de la Santa Provincia de Granada, de la regular observancia de N. Seráfico Padre San Francisco*, Madrid, Juan García Infanzón, ed. Borja Gama de Cossío, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana

Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1683, p. 569. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Francisca_de_Per_alta#Vida_impre> [consulta: 28/02/2025].

Torres, Alonso de, *Vida de Francisca de Raya*, en *Chrónica de la Santa Provincia de Granada, de la regular observancia de N. Seráfico Padre San Francisco*, Madrid, Juan García Infanzón, ed. Borja Gama de Cossío, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1683, pp. 569-570. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Francisca_de_Raya#Vida_impre> [consulta: 28/02/2025].

Torres, Alonso de, *Vida de María de Jesús y Luna*, en *Chrónica de la Santa Provincia de Granada, de la regular observancia de N. Seráfico Padre San Francisco*, Madrid, Juan García Infanzón, ed. Borja Gama de Cossío, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1683, pp. 659-660. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Jes%C3%BAas_y_Luna#Vida_impre> [consulta: 28/02/2025].

Torres, Alonso de, *Vida de María de San Juan*, en *Chrónica de la Santa Provincia de Granada, de la regular observancia de N. Seráfico Padre San Francisco*, Madrid, Juan García Infanzón, ed. Borja Gama de Cossío, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1683, pp. 636-641. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_San_Juan#Vida_impre> [consulta: 28/02/2025].

Torres, Alonso de, *Vida de Mencía de San Martín*, en *Chrónica de la Santa Provincia de Granada, de la regular observancia de N. Seráfico Padre San Francisco*, Madrid, Juan García Infanzón, ed. Borja Gama de Cossío, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1683, pp. 502-503. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Menc%C3%ADa_de_San_Mart%C3%ADn#Vida_impre> [consulta: 28/02/2025].

Vida de Juana de la Cruz [Ms. Esc. K-III-13], ed. María Luengo Balbás y Fructuoso Atencia Requena, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, (s.f.), fols. 1r-137r. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Juana_de_la_Cruz#Vida_manuscrita> [consulta: 28/02/2025].

- Vida de María de Ajofrín [Ms. Esc. C-III-3]*, ed. Celia Redondo Blasco, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, (s.f.), fols. 192-231v. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Ajofr%C3%ADn#Vida_manuscrita_281.29> [consulta: 28/02/2025].
- Vida de María García [Ms. Esc. C-III-3]*, ed. Celia Redondo Blasco, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, (s.f.), fols. 252r-264r. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_Garc%C3%ADa#Vida_manuscrita_281.29> [consulta: 28/02/2025].
- Vida de María de Santo Domingo [Ms. Archivo conventual de Mosén Rubí]*, en *Relación de la fundación de esta casa y de las cosas memorables que en él á havido*, ed. Rebeca Sanmartín Bastida, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, (s.f.), fols. 1r-16v. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Santo_Domingo#Vida_manuscrita_281.29> [consulta: 28/02/2025].
- Vida de María de Santo Domingo [Ms. Archivo Histórico Nacional]*, en *Libro becerro adonde están asentados todos los propios, y rentas, de beneficios...*, ed. Rebeca Sanmartín Bastida, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, (s.f.), fols. 1r-9v, 16v-17r. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Santo_Domingo#Vida_manuscrita_282.29> [consulta: 28/02/2025].
- Vida de María de Santo Domingo [Ms. Archivo Dominicano de la Provincia de España, AHDOPE, D/A/ALD/1]*, en *Breve y Sumaria relación de la fundación de este convento de Santa Cruz de la Magdalena de Aldeanueva de Nuestro Padre Santo Domingo, vida de su Fundadora...*, ed. Borja Gama de Cossío, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, (s.f.), fols. 1r-17r. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Santo_Domingo#Vida_manuscrita_283.29> [consulta: 28/02/2025].
- Villegas, Alonso de, *Vida de Juana de la Cruz*, en *Addicion a la Tercera Parte del Flos sanctorum: en que se ponen vidas de varones illustres, los quales, aunque no estan canonizados, mas piadosamente se cree dellos que gozan de Dios por auer sido sus vidas famosas en virtudes...*, Toledo, por Juan y Pedro Rodríguez hermanos, ed. M.ª del Mar Cortés Timoner, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana

Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1588, fols. 63r-65v.

<https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Ajofr%C3%A1n#Vida_impressa_283.29> [consulta: 28/02/2025].

Villegas, Alonso de, *Vida de María de Ajofrín*, en *Addicion a la Tercera Parte del Flos sanctorum: en que se ponen vidas de varones illustres, los quales, aunque no estan canonizados, mas piadosamente se cree dellos que gozan de Dios por auer sido sus vidas famosas en virtudes...*, Toledo, por Juan y Pedro Rodríguez hermanos, ed. M.^a del Mar Cortés Timoner, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1588, fols. 45v-47r. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Ajofr%C3%A1n#Vida_impressa_283.29> [consulta: 28/02/2025].

Villegas, Alonso de, *Vida de Catalina de San Juan*, en *Addicion a la Tercera Parte del Flos sanctorum: en que se ponen vidas de varones illustres, los quales, aunque no estan canonizados, mas piadosamente se cree dellos que gozan de Dios por auer sido sus vidas famosas en virtudes...*, Toledo, por Juan y Pedro Rodríguez hermanos, ed. M.^a del Mar Cortés Timoner, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1589, fol. 65r. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Catalina_de_San_Juan#Vida_impressa_281.29> [consulta: 28/02/2025].

Villegas, Alonso de, *Vida de María de San Ildefonso*, en *Addicion a la Tercera Parte del Flos sanctorum: en que se ponen vidas de varones illustres, los quales, aunque no estan canonizados, mas piadosamente se cree dellos que gozan de Dios por auer sido sus vidas famosas en virtudes...*, Toledo, por Juan y Pedro Rodríguez hermanos, ed. M.^a del Mar Cortés Timoner, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1589, fol. 65v.

<https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_San_Ildefonso#Vida_impressa> [consulta: 28/02/2025].

Villegas, Alonso de, *Vida de Quiteria de San Francisco*, en *Addicion a la Tercera Parte del Flos sanctorum: en que se ponen vidas de varones illustres, los quales, aunque no estan canonizados, mas piadosamente se cree dellos que gozan de Dios por auer sido sus vidas famosas en virtudes...*, Toledo, por Juan y Pedro Rodríguez hermanos, ed. M.^a del Mar Cortés Timoner, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense

de Madrid, 1589, fol. 66r. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Quiteria_de_San_Francisco#Vida_impressa> [consulta: 28/02/2025].

Yanguas, Lucas de, *Vida de Francisca Gasquina en Breve catálogo de los siervos de Dios así religiosos como religiosas de la Tercera Orden que han fallecido con singular opinión y fama de muy virtuosos en la santa Provinxia de Castilla [Ms. C/12]*, ed. Verónica Torres Martín, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1684, fols. 15v-16r. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Francisca_Gasquina#Vida_manuscrita> [consulta: 28/02/2025].

Yanguas, Lucas de, *Vida de Juana de la Cruz en Breve catálogo de los siervos de Dios así religiosos como religiosas de la Tercera Orden que han fallecido con singular opinión y fama de muy virtuosos en la santa Provinxia de Castilla [Ms. C/12]*, ed. Verónica Torres Martín, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1684, fols. 17v-24r. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Juana_de_la_Cruz#Vida_manuscrita_283.29> [consulta: 28/02/2025].

Yanguas, Lucas de, *Vida de Juana Rodríguez en Breve catálogo de los siervos de Dios así religiosos como religiosas de la Tercera Orden que han fallecido con singular opinión y fama de muy virtuosos en la santa Provinxia de Castilla [Ms. C/12]*, ed. Verónica Torres Martín, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1684, fols. 7r-8r. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Juana_Rodríguez_-Vida_manuscrita> [consulta: 28/02/2025].

Yanguas, Lucas de, *Vida de María González de la Fuente en Breve catálogo de los siervos de Dios así religiosos como religiosas de la Tercera Orden que han fallecido con singular opinión y fama de muy virtuosos en la santa Provinxia de Castilla [Ms. C/12]*, ed. Verónica Torres Martín, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1684, fols. 286r-286v. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%A1Da_Gonz%C3%A1lez_de_la_Fuente#Vida_manuscrita> [consulta: 28/02/2025].

Zúñiga, Ana de, *Vida de Inés de Santa Catarina en A. J. T.º San Pablo, I libro* 33 custodiado en el Monasterio de Jerónimas de San Pablo de Toledo, ed. M.º del Mar Cortés Timoner, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords.

Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Risa Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1881, pp. 221-229.

<https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/In%C3%A9s_de_Santa_Catarina#Vida_manuscrita> [consulta: 28/02/2025].

Zúñiga, Ana de, *Vida de María del Espíritu Santo en A. J. T.º San Pablo, I libro* 33 custodiado en el Monasterio de Jerónimas de San Pablo de Toledo, ed. M.º del Mar Cortés Timoner, en *Catálogo de Santas Vivas*, coords. Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Risa Soares, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1881, pp. 210-213. <https://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%A9s_da_dos_Esp%C3%A9ritu_Santo> [Consulta: 09/09/2025].

Estudios

- Acosta-García, Pablo, “‘En viva sangre bañadas’: Caterina da Sena y las vitae de María de Ajofrín, Juana de la Cruz, María de Santo Domingo y otras santas vivas castellanas”, *Archivio italiano per la storia della pietà*, nº 33, (2020), pp. 143-172.
- Acosta-García, Pablo, “Radical Succession: Hagiography, Reform, and Franciscan Identity in the Convent of the Abbess Juana de la Cruz (1481-1534)”, *Religions*, 12(3), (2021), pp. 1-23.
- Baños Vallejo, Fernando, “El transformismo de santa Eugenia. Del cuerpo medieval al ingenio barroco”, *Bulletin of Hispanic Studies*, 93(1), (2016), pp. 1-28.
- Bejczy, István P., “The *Sacra Infantia* in Medieval Hagiography”, *Studies in Church History*, nº 31, (1994), pp. 143-151.
- Bilinkoff, Jodi, *Related Lives: Confessor and Their Female Penitents, 1450-1750*, Ithaca, Cornell University Press, 2018.
- Bourdieu, Pierre, “L’illusion biographique”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, nº 62-63, (1986), pp. 62-63.
- Braguier, Laurey, *Servantes de Dieu. Les beatas de la couronne de Castille (1450-1600)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2019.
- Bullough, Vern L., “Transvestites in the Middle Ages”, *American Journal of Sociology*, 79(6), (1974), pp. 1381-1394.
- Bynum, Caroline, “‘... And Woman His Humanity’: Female Imagery in the Religious Writing of the Later Middle Ages”, en *Gender and Religion: On the Complexity of Symbols*, Caroline Walker Bynum *et al.* (eds.), Boston, Beacon Press, 1986, pp. 157-288.

- Capua, Raimundo de, *Vida de Santa Catalina de Siena*, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2002, edición digital recogida de Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1947.
- Cloke, Gillian, *This Female Man of God. Women and Spiritual Power in the Patristic Age, AD 350-450*, London & New York, Routledge, 1995.
- Cortés Timoner, M.^a del Mar, “Censuras, silencios y magisterio femenino en la Adición a la tercera parte del *Flos Sanctorum* de Alonso de Villegas”, *Specula. Revista de Humanidades y Espiritualidad*, nº 1, (2021), pp. 183-210.
- Cortés Timoner, M.^a del Mar, “El libro de Ana de Zúñiga: nobleza, espiritualidad y cultura en el Monasterio de Jerónimas de San Pablo de Toledo”, *Atalaya. Revue d'études médiévales*, nº 23, (2024), pp. 1-40.
- Gómez Moreno, Ángel, *Claves hagiográficas de la literatura española (del Cantar de mio Cid a Cervantes)*, Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2008.
- Kim, Yonsoo, “La teoría de la interseccionalidad en las ‘santas vivas’ castellanas de los siglos XV y XVI: enfermedad, género y espiritualidad femenina”, en *Nuevas perspectivas para el estudio de las santas vivas en la Baja Edad Media castellana*, Pablo Acosta-García y M.^a del Mar Cortés Timoner (eds.), *Revista de Poética Medieval*, vol. 38, (2024), pp. 117-147.
- Lavrin, Asunción, “El Más Allá en el imaginario de las religiosas novohispanas”, en *Muerte y vida en el más allá España y América, siglos XVI-XVIII*, Gisela von Wobeser y Enriqueta Vilar Vilar (coords.), Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 2018, pp. 181-202.
- Lavrin, Asunción, *Las esposas de Cristo. La vida conventual en la Nueva España*, México, Fondo de Cultura Económica, 2021.
- Lewandowska, Julia, *Escritoras Monjas. Autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglos de Oro*, Madrid/Frankfurt am Main, Iberoamericana/Vervuert, 2019.
- Muñoz Fernández, Ángela, *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (ss. XIV-XVI)*, Madrid, Dirección General de la Mujer, 1994.
- Pazzis Pi Corrales, Magdalena, “Existencia de una monja: vivir en el convento, sentir la Reforma (siglos XVI-XVII)”, *Tiempos Modernos*, 20(2010/1), (2010), p. 1-37.
- Pérez, Joseph, *Cisneros, el cardenal de España*, Madrid, Taurus, Fundación Juan March, 2014.

- Poutrin, Isabelle, “Des autobiographies spirituelles”, en *Le voile et le plume. Autobiographie et sainteté féminine dans l’espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.
- Rodríguez Campillo, M.^a José, et al., “El disfraz varonil en el teatro español de los Siglos de Oro”, *Triangle: Language, Literature, Computation*, nº 4, (2011), pp. 69-85.
- Sancho Fibla, Sergi, ““¿Y qué miras en esos libros?”. Representaciones del saber y la mujer religiosa en las hagiografías castellanas de finales de la Edad Media”, en *Nuevas perspectivas para el estudio de las santas vivas en la Baja Edad Media castellana*, Pablo Acosta-García y M.^a del Mar Cortés Timoner (eds.), *Revista de Poética Medieval*, vol. 38, (2024), pp. 165-198.
- Sanmartín Bastida, Rebeca, ““Y aún así no las dejaban estar seguras el temor del cruel rei”: Pedro I, la santidad femenina y la orden jerónima en la hagiografía de María García de Toledo”, *La corónica: A Journal of Medieval Hispanic Languages, Literatures, and Cultures*, 45(2), (2017), pp. 191-207.
- Torres Martín, Verónica, *Hacia una tipología de “santas vivas” (1400-1550) y su reflejo en la literatura hagiográfica hispánica*, Tesis de Doctorado, Universitat de Barcelona, 2025. <<https://www.tdx.cat/handle/10803/693429>> [consulta: 28/02/2025].
- Vauchez, André, *La sainteté en occident aux derniers siècles du moyen age*, Roma, École française de Rome, 1988.
- Vauchez, André, *Santi, profeti e visionari. Il soprannaturale nel medioevo*, Bologna, Società editrice il Mulino, 2000.
- Vega, Carlos Alberto, *El transformismo religioso. La abnegación sexual de la mujer en la España medieval*, Madrid, Editorial Pliegos, 2008.
- Vigil, Mariló, *La vida de las mujeres en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Siglo XXI de España Ediciones, 1986.
- Zarri, Gabriella, *Le sante vive. Profezie di corte e devozioni femminile tra ‘400 e ‘500*, Turin, Rosenberg et Sellier, 1990.
- Zarri, Gabriella, “Living Saints: A Typology of Female Sanctity in the Early Sixteenth Century”, en *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, Daniel Bornstein y Roberto Rusconi (eds.), Chicago and London, University of Chicago Press, 1996. pp. 219-303.
- Zarri, Gabriella, “Tra mística, agiografía ed autobiografía: autori e attori della vita di Lucia da Narni”, en *Una mistica contestata. La vita di Lucia da Narni (1476-1544) tra agiografía e autobiografía*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2011, pp. 51-58.