

María de Santo Domingo (¿1486?-1524): Sobre las memorias y el Archivo¹

Rebeca Sanmartín Bastida
(Universidad Complutense de Madrid / ITEM)

A Alessandra Bartolomei,
desde el interés compartido por archivos y santas

...que por falta de noticia no falte la diligencia que es justo
poner en la busca...
(Tamayo de Vargas, f. 2r)

María de Santo Domingo (¿1486?-1524) es parte de un grupo de mujeres que ejercen autoridad espiritual entre 1450 y 1550: las santas vivas castellanas. Pero María acaba su vida en silencio, después de haber alcanzado fama y de ver publicadas algunas de sus visiones. A diferencia de otras visionarias de la época, como las franciscanas María de Toledo y Juana de la Cruz o la jerónima María de Ajofrín, no tenemos ninguna hagiografía suya. Lo más parecido que poseemos son relaciones posteriores a su muerte donde se nos narra la fundación del convento de Aldeanueva y se nos dibuja una figura bastante distinta a las que nos presentan los testimonios coetáneos. En este artículo se hace un recorrido por las distintas versiones de su vida, que nos demuestran que la memoria de la figura de María de Santo Domingo ha ido variando tras su muerte y que se ha convertido en una versión viva de la fiebre de archivo que ha dominado la Historia.

Una memoria dividida

Hoy en día en Piedrahita la memoria de esta mujer visionaria de finales del Medievo está dividida. Tanto, que algunos incluso sostienen que hay una beata *buena* y otra *mala*, y que la Beata de Piedrahita es la *buena*, acogiendo así confusiones de textos posteriores (véase Sanmartín Bastida y Curto Hernández, 25). Pero en Aldeanueva de Santa Cruz los vecinos, cada vez más, defienden como suya a María de Santo Domingo, que da lustre al pueblo por su nacimiento y la fundación de su convento, pese a que siempre se la llamó Beata de Piedrahita o de Barco de Ávila, por haber vivido allí un tiempo. La prueba de este apoyo de Aldeanueva la ofrece la lucha que encabeza una oriunda de este pueblo, Blanca Nieto (que impulsó la publicación de Jiménez Ballesta y Sierra Santos), por la restauración del retablo que perteneció a la Iglesia de Aldeanueva y que se ha perdido por su renovación posterior. Supuestamente, debajo de la capa de pintura está la obra que contemplaba María, la dominica de controvertida vida que interesó al Papa, al rey Fernando o al Duque de Alba.² Juzgada por tribunales eclesiásticos entre 1508 y 1510 y finalmente absuelta (Beltrán de Heredia, Sastre Varas 1990 y 1991), tuvo un papel fundamental en la reforma del cardenal Cisneros, gran admirador suyo.

¹ Este trabajo está enmarcado en el proyecto de investigación que dirijo *Catálogo de Santas Vivas (1400-1550): Hacia un corpus completo de un modelo hagiográfico femenino* (Ref. PID2019-104237GB-I00), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España. Este artículo parte de una ponencia impartida en el congreso anual de la Association of Hispanists of Great Britain and Ireland, University College Dublin, 31 de marzo de 2021; y, con bastantes variantes, en el workshop *Performatività femminile in area mediterranea tra Medioevo e Età Moderna / Female Performances in the Mediterranean Middle Ages-Early Modern*, Università degli Studi di Firenze, 11 de octubre de 2021.

² Manuel Gómez Moreno y González (201) apuntó lo que quedaba tras el incendio del monasterio de Aldeanueva cuando fue a visitarlo, y cita obras de arte que podemos datar de la época de María: entre ellas, un retablo con un encasamiento central que contenía una estatua de la Magdalena llevada al Cielo, de la escuela de Zarza. Véase Sanmartín Bastida y Curto Hernández (65).

La carta donde yo apoyaba la restauración del retablo y donde reivindicé la figura de María, que me pidió Blanca Nieto para que se leyera en la Iglesia de Aldeanueva, la envié, a petición de esta representante del movimiento *pro-María*, al Obispo de Ávila y al Jefe del Servicio Territorial de Cultura de la Junta de Castilla y León, pero todavía no se ha hecho ninguna obra.³ Como ocurre a veces con la revisión de la historia, María se ha convertido así en un complicado icono abulense, cuya fama, buena o mala, también ha afectado a las limítrofes Barco de Ávila y Piedrahita, donde su beaterio se ha convertido en un supermercado, como comprobé en un viaje de prospección. En el caso de Aldeanueva, su monasterio, aunque se conserva muy bien el claustro, se ha transformado en patio de vecinos.

Pero ¿qué nos dicen las diferentes memorias de María, que llevó a cabo una *performance* del trance que arrastró a numerosos espectadores a observarla y escucharla?, ¿qué nos indican las memorias más inmediatas, y las que median entre la exaltación renovada de hoy, y la denigración de ayer? Quizás habría que hablar de las múltiples memorias de su figura. Podemos referirnos a una memoria institucional, la de los dominicos, en general negativa, menos en los momentos inmediatos en que se vio apoyada por dominicos reformistas como los de la comunidad de Piedrahita o de San Esteban de Salamanca, y en unas pocas crónicas, como luego apuntaré. Asimismo, podemos hablar de una memoria conventual del siglo posterior a su muerte, la que aparece en las relaciones de la fundación del convento de Aldeanueva, escritas entre el inicio del Seiscientos y 1736, donde María deja de ser una mujer visionaria con carismas y se convierte en una mujer de gran devoción, que sigue la tradición hagiográfica (Sanmartín Bastida 2020). Es posible también referirse a una memoria textual “autorizada”, la memoria de los escritos de María, difundidos al principio nada menos que por la imprenta: el bellissimo *Libro de la oración*, la primera obra impresa de mística de una mujer castellana (en detrimento de la originalidad y condición de pionera de Teresa de Jesús); y a una memoria manuscrita, pues sus *Revelaciones* formaban parte de un manual cartujo, como acertadamente consideró Francisco Bautista al códice que se guarda en la Biblioteca Capitular y Colombina sevillana (Bautista Pérez, 953-954).

En su época, en cierto modo María fue considerada *autora* (usando una expresión anacrónica, recordemos que otros ponían por escrito las palabras del trance), en tanto *relatora* de sus revelaciones; pero tras su muerte lo que interesó fue su vida, y hasta nuestras ediciones (Sanmartín Bastida y Luengo Balbás; Sanmartín Bastida y Curto Hernández) pocos conocieron en España el potencial de su obra, reconocido, recientemente, por el teólogo Bernard McGinn (18-24).⁴ Esta doble faceta de interés (obra y vida) está presente en los tres proyectos que he dirigido sobre mujeres visionarias, en los que, tras haber editado sus obras, editamos ahora sus vidas.⁵

Por otro lado, encontramos la memoria historiadora del pensamiento (Menéndez Pelayo, Bataillon, Llorca), para la que María fue fundamentalmente heterodoxa: ha costado mucho desgajarla del alumbradismo, y todavía sigue de algún modo asociada a

³ Todo fueron buenas palabras, pero ahí sigue, porque es de esos terrenos donde la Iglesia cree que, al ser patrimonio cultural, debe ocuparse la Junta, y la Junta, al ser bien eclesiástico, pasa la vez a la Iglesia. Agradezco, no obstante, a José María Gil Tamayo, Obispo de Ávila, su atenta respuesta a mi correo.

⁴ Antes de nuestra edición crítica, el *Libro de la oración* fue traducido al inglés por Giles (1990), y habían aparecido fragmentos en castellano en estudios sobre su vida; hay también una reciente edición facsimilar de [esta obra](#) y sus [preliminares](#) en BIESES (consulta 20-12-2021). En 2021 se ha publicado la [edición etiquetada](#) (con concordancias) a cargo de Borja Gama de Cossío (consulta 25 de diciembre de 2021).

⁵ Me refiero al proyecto señalado en la nota 1 y a los previos *La construcción de la santidad femenina y el discurso visionario (siglos XV-XVI): Análisis y recuperación de la escritura conventual* (Ref. FFI2012-32073; 2013-2015) y *La conformación de la autoridad espiritual femenina en Castilla* (Ref. FFI2015-63625-C2-2-P; 2016-2019).

él (Conde Solares).⁶ Por último, la memoria feminista: su diálogo con María Magdalena en una visión ha propiciado que se la vea como abanderada de la mujer, pues se identifica con la discípula a la que no creen los hombres, y se la contempla como líder silenciada por el capítulo provincial de los dominicos; estas visiones feministas han sido defendidas desde diferentes y matizadas perspectivas, que tienen en cuenta la teología o la historia cultural (Muñoz Fernández 1994, 2000; Cortés Timoner; Fuente; y Graña Cid).

En la memoria política, sorprenden los inteligentes movimientos de Sor María, con cartas al rey Fernando o a su secretario Almazán (Lodone y Sanmartín Bastida). Precisamente, mi trabajo sobre la labor epistolar de María me ha llevado a replantearme la posibilidad de su lectoescritura, en contraste con su supuesta condición de analfabeta que esgrimen quienes quieren hacerla santa.⁷ Pero este caso se parece al de su modelo, Catalina de Siena, aunque a esta última la imitaría la acabó haciendo letrada.⁸

Estas representaciones chocan continuamente entre sí para quien, alejado en el tiempo y dispuesto a contemplarla como figura poliédrica, trata de entender a este personaje. La vida virtuosa, pero escasamente carismática, de María, que compone la memoria colectiva de las relaciones de Aldeanueva, contrasta, por ejemplo, con varias escrituras anteriores: con la representación extravagante que de ella ofrece en tres cartas el humanista Mártir de Anglería entre 1509 y 1512 (Sanmartín Bastida 2012, 318-319, 343-344); con la que nos otorgan (acusatoria o exculpatoria) los papeles del cuarto proceso de 1509-1510, que aminoran la irritación producida en la cúpula dominica por su reforma apoyada en los compañeros de Piedrahita (Sastre Varas 1990 y 1991); y choca también con la hagiográfica del prólogo al *Libro de la oración*, escrito probablemente por su confesor y promotor de la reforma Antonio de la Peña, antes de 1514 (Sanmartín Bastida 2020, 125). Es como si en las relaciones de Aldeanueva hubieran mitigado la *performance* de su cuerpo en la danza o en el juego, puesta sobre el tapete en el proceso o en las cartas de Mártir de Anglería, una *performance* bien estudiada por Mary Giles (1990 y 1997) o Victoria Curto Hernández (en 2021); y asimismo es silenciada la *performance* carnal (se le acusa de relacionarse y acercarse demasiado a su confesor y a otros frailes) y ayunadora (con vómitos y ausencia del acto de excretar incluido). Porque esa es otra memoria de María, la del cuerpo danzante, anoréxico, exhibicionista, que desaparece por completo en la memoria conventual de Aldeanueva, la cual regulariza y normaliza su figura, la aquieta y la vuelve imagen; en suma, la convierte en *performance* domesticada, limitada a los milagros externos de su nacimiento y muerte.⁹

Al tiempo, si la visión más inmediata de María es la que nos proporciona su proceso, y esta es una imagen que refleja el movimiento “cateriniano”, el de las “santas vivas” del momento (y aquí aplico la terminología de Gabriella Zarri [1980 y 1990] para un modelo italiano de mujer influyente en corte y convento), en las relaciones de la fundación de

⁶ Todavía en 2019 en el, por otro lado, documentadísimo libro de Rosa M.^a Alabrús Iglesias, se alude al juicio de 1508-1510 como llevado a cabo por la Inquisición por una sospecha de alumbradismo. Véase Alabrús Iglesias (17).

⁷ Podemos preguntarnos si es cierto que era iletrada y analfabeta; o si tanto como nos quieren hacer pensar el prologuista de su obra y sus defensores en el proceso para ensalzar su ciencia infusa, o el humanista Pedro Mártir de Anglería, para denigrarla y calificarla de ignorante. Si en el caso de Ana de San Bartolomé se reconoce que su argumento de aprendizaje milagroso de la escritura tiene mucho de recurso retórico hagiográfico y pensamos que ya en vida Teresa de Jesús pudo darle lecciones (véase Lewandowska, 265 y 434), ¿por qué creer a pies juntillas lo que se dice de María y no pensar que le enseñaron algo de letras si además se encarga de la enseñanza de niñas?

⁸ Para un resumen de la evolución textual de santa Catalina, véase Hamburger y Signori, y Krafft.

⁹ Para las actitudes demasiado *cariñosas* de María, véanse los papeles del proceso que recoge Sastre Varas 1990 y 1991; para una interpretación del ayuno extremo de María, Sanmartín Bastida (2015, 106-108); para un supuesto exhibicionismo de esta dominica relacionado con el tema del género, Sanmartín Bastida (2016); finalmente, para sus danzas, Curto Hernández (563-578).

Aldeanueva Santa Catalina ya no era el objetivo a imitar, aunque siguiera alabándose su figura en las crónicas dominicas. Estas relaciones nos presentan a una mujer de autoridad espiritual, que deja tras sí un gran número de discípulas (se habla de trescientas, venidas incluso de países lejanos: Sanmartín Bastida 2020, 127 y 134-135), pero no a la mujer heterodoxa, supersticiosa o manipulada que historiadores dominicos o del pensamiento nos han querido representar. Sin embargo (y ahí radican las sutilezas del pasado, las estrategias de la escritura de la historia), la Aldeanueva actual desconoce esta versión positiva de María de las relaciones de su convento (parcialmente positiva, diríamos, porque la sensibilidad actual también gustaría de la María de *performances* extremas).¹⁰ Y la desconoce porque esas relaciones manuscritas se encuentran (además de en copias del Archivo Histórico Nacional, el Dominicano de Roma y el de Salamanca) en el archivo todavía bastante inexplorado del convento de Mosén Rubí de Ávila, adonde han ido a parar tras el doble incendio del monasterio de Aldeanueva los documentos de su archivo, así como los objetos artísticos (por ejemplo, el Cristo de las Batallas) o devocionales (la costilla de Catalina de Siena).¹¹ Uno puede así hacerse una idea del poder que llegó a alcanzar esta dominica si piensa que consiguió, mediante una bula, que a la santa italiana la desenterraran y le sacaran la costilla para llevarla a Aldeanueva.

La Aldeanueva actual se debate con el peso de la comprensión heterodoxa de María que se arrastra desde Menéndez Pelayo y su *Historia de los heterodoxos* y con una historiografía dominicana que también la ha favorecido poco. Es la historiografía feminista y teológica, la filología y la ecdótica las que le han devuelto parte de su lustre.

Pero también María de Santo Domingo es una imitadora, lo que pasa es que quizás una mala imitadora porque su *performance* no convenció (Sanmartín Bastida 2012, 420-429): no recogió bien la memoria canonizada de Santa Catalina, o recibió una memoria tergiversada. Y esto hizo que María se convirtiera en una desconocida en el siglo XIX, incluso para la Aldeanueva de entonces. Las relaciones de Aldeanueva, que la recuperaron en siglos anteriores como mujer virtuosa, se olvidaron, porque la hacían una más de esas mujeres que desfilan por relatos conventuales por sus buenos hechos y milagros. Y así en el primer tercio del siglo XX la labor de desfamiliarización conduce a que en escritos que se refieren a Aldeanueva María de Santo Domingo sea solo “Doña María Paniagua” o “una joven de Aldeanueva descendiente de los Paniaguas de Ávila”, es decir, que se encuentre limitada al apellido de su padre anónimo que figuraba al comienzo de las relaciones (Sanmartín Bastida 2020, 138). Seguramente esto se deba al escaso apoyo de su orden por las desviaciones del modelo que acometió María, quien no supo apelar a una memoria colectiva que la reconociera como santa.

Continuando con las memorias, sería tentador ahora distinguir una masculina más crítica, frente a una femenina más proclive: enfrentar la de las crónicas de la Orden de Santo Domingo, la de los historiadores del pensamiento, la que deja el capítulo de los dominicos que la silenció, a la de Aldeanueva; pero no hay que olvidar la memoria masculina que crean quienes la apoyan, que dejan en el prólogo del *Libro de la oración* una visión de su vida en clave hagiográfica, o la de quienes la conservan entre autoridades en el código de la biblioteca de Sevilla, con sus revelaciones rodeadas de textos de Inocencio III, San Buenaventura, San Jerónimo, y al lado de Santa Catalina, una más entre los grandes (Sanmartín Bastida y Luengo Balbás, 56). Incluso la visión masculina de la figura de María es más compleja y problemática de lo que parece en sus testimonios,

¹⁰ Ana Contreras, dramaturga y directora de escena de la RESAD y miembro del proyecto señalado en la nota 1, tiene la intención de poner en escena la *performance* de María de Santo Domingo.

¹¹ Véase, para la procedencia y datación tentativa de las crónicas, y para estas imágenes, Sanmartín Bastida y Curto Hernández (24-41); y Sanmartín Bastida (2020); también, para el Cristo de las Batallas, Sánchez Sánchez.

pues en el cuarto proceso las opiniones están divididas.¹² Ese conflicto de voces se aprecia bien en el citado prólogo del *Libro de la oración* (Sanmartín Bastida y Curto Hernández, 129-147), donde se refutan o combaten los asertos críticos contra ella.

No obstante, en general ha dominado en la historiografía católica la visión controvertida de María que proyectaron dominicos e historiadores de época reciente. Frente a esta corriente, basada en datos históricos interpretados con prejuicios evidentes, se alza la visión desproblematizada y propagandística de la comunidad femenina heredera de Aldeanueva, en unos relatos que hacen hincapié en el apoyo monárquico. Más que ofrecer datos distintos sobre esta “santa viva”, estos relatos nos ayudan a entender las estrategias de prestigiar a un convento.¹³ ¿Y cómo sabemos que se trata de una memoria “femenina”? Porque lo explicita la primera crónica de Aldeanueva, de inicios del siglo XVII: “Dixen las madres deste convento...” (*Vida de María de Santo Domingo manuscrita [1]*, f. 4r), “conforme lo que viene por tradición de las madres antiguas” (f. 11v), lo cual indica una memoria oral que se pone por escrito (seguramente por un hombre, ya que una monja no se referiría así a sus compañeras), una memoria que no encierra una *discretio* del espíritu de la visionaria o un interrogatorio sobre sus actitudes.¹⁴ De hecho, hay un olvido del rol de la reforma y las luchas entre dominicos en la vida de la fundadora: la memoria oral de las monjas se mezcla con las bulas que se rescatan para probar los orígenes del convento (Sanmartín Bastida 2020, 132 y 134).¹⁵ Como en el caso de los escritos de y sobre María, su vida es un resultado de diferentes voces, en las que la oralidad corresponde principalmente a la mujer y la escritura al hombre, pero que aquí nivela su validez, al estar mezclados ambos registros.

Vayamos ahora a otra dimensión de esta representación poliédrica de María. Por ejemplo, la calificación de *ignorante*: mientras que para Mártir de Anglería se trata de una consideración intelectualmente peyorativa, para los dominicos de Piedrahita que la apoyaban es parte de la construcción cultural de la santidad. Relacionada con este asunto está la acusación de que María predica, de que impartió dos sermones, quizás bajo la influencia de Lucía de Narni y Savonarola.¹⁶ Tal vez, de hecho, las *Revelaciones* constituyan un ejemplo de uno de los sermones que supuestamente pronunció, y recordemos que también es homilético el tono de sus epístolas.¹⁷ Pero la palabra

¹² Así, por ejemplo, Juan de Septiembre, testigo en el proceso de 1509, dirá que a veces no le resultaban muy convincentes las revelaciones de María (Beltrán de Heredia, 118-119), y el Padre Funes, provincial ese año, sostendrá también que le parecía que sus raptos eran fingidos (116). Frente a ellos, varios frailes dominicos defenderán la santidad y veracidad de los trances de María (100-121).

¹³ Sobre los modos de dar prestigio a un convento, relacionados con las fundaciones, véase Atienza López; también, para un caso concreto, Malo Barranco y Morte Acín.

¹⁴ Cf. “También es prodigioso y milagroso caso el que han referido y publicado las madres ancianas de este convento” (*Vida de María de Santo Domingo manuscrita [2]*), f. 8r.

¹⁵ De una memoria femenina presente en las relaciones conventuales se ocupa la monografía de Baranda y Zarri (2011). Mi duda vendría de hasta qué punto se puede hablar completamente en este caso de memoria comunal femenina, pues es muy posible que las narraciones de la fundación del convento de Aldeanueva (de donde hemos extraído las *Vidas* de María de Santo Domingo citadas) fueran escritas por hombres (aunque a partir del recuerdo de las mujeres) y por tanto podría ser cuestionable hablar estrictamente de memoria femenina.

¹⁶ Véase Herzig (2013, 244-252, 274); también, Beltrán de Heredia (128-131); Gama de Cossío, y Lodone y Sanmartín Bastida. Isabella Gagliardi, de la Universidad de Florencia, que aborda asimismo el movimiento savonaroliano, me comenta la mala fama que aún tiene nuestra beata, a quien se considera alumbrada (véase 2007, 97; 2009, 169). Por otro lado, la relación entre Lucía de Narni y María de Santo Domingo ha conducido también a los historiadores a una exploración en la red nobleza-mujeres visionarias, pues, como Lucía en el Duque de Ferrara, María se apoyaba bastante en el Duque de Alba (Bilinkoff 1989 y 1992).

¹⁷ El dominico Juan de Hurtado habla en el proceso a María de dos sermones, “pero no como a sermoneadores” (Beltrán de Heredia, 114).

“sermones” era en la época de significado amplio: también pudo llamarse *sermones* al discurso del *Diálogo* de Santa Catalina, como nos ha mostrado Jiménez Moreno (2012, 303 y 305). De modo que, según se entienda esta acusación, o según entendamos los historiadores de hoy el empleo de esta palabra, y cómo los fieles la escucharon, la representación de María será distinta. Quizás no todo su público la vio como una usurpadora de una función masculina porque no equiparó su discurso a un sermón dado en el estrado.

Lo mismo se puede decir respecto a la *performance* del éxtasis: lo que comenta Mártir de Anglería no difiere de lo que dicen quienes ensalzan a María (Sastre Varas 1991, 361-364): su cuerpo reproduce los movimientos del crucificado, pero para el público que la apoya es un signo de cristificación, mientras que para el humanista es una superchería. Y si las joyas que la adornan según una monja testigo en el proceso le hacen parecer a una imagen que las santifica (y volvemos a esa palabra: imagen, sinónimo de icono), para otros testigos se trata de un signo de vanidad (Sanmartín Bastida 2012, 339-332). Los estigmas son otro asunto: aunque quienes defienden su santidad los declaren auténticos, la desconfianza alcanza al manuscrito de las *Revelaciones*, donde se tacha la alusión a estos signos corporales del comentario del margen derecho del manuscrito (Sanmartín Bastida y Curto Hernández, 95).

Lo interesante es que todos los carismas sobrenaturales desaparecen en la relación primera de Aldeanueva y en las posteriores, y encontramos, en cambio, un signo milagroso en el nacimiento (la profecía de otros), que es lo que rubrica la santidad; no obstante, curiosamente, los dones proféticos de María desaparecen en esta relación y las siguientes del convento: a diferencia de cuando vivía la dominica o escribía Álvaro de Luna (1390-1453), la adivinación ya no es un carisma deseable en las mujeres.¹⁸ Ello no obsta para que se mantenga la profusión de lágrimas de su hagiografía: María, nos dice la segunda relación del convento, movía siempre a lágrimas con sus pláticas a las religiosas, por el espíritu y devoción con que hablaba (*Vida de María de Santo Domingo manuscrita* [2], f. 9r). Si en las relaciones solo tiene comportamientos ascéticos, sin que aparezca incluso la música (aunque la segunda visión del *Libro de la oración* se produjo oyendo tocar el clavicémbalo y sabemos que María bailaba ante las imágenes: Curto Hernández, 564), sí quedan, en cambio, las abundantes lágrimas en las relaciones porque Santo Domingo marcó ese don, que fue ensalzado tras la Contrarreforma y por Ignacio de Loyola (que algunos dicen conoció a María).¹⁹ En la lucha de memorias, se alza así como novedad recién descubierta la positiva y ascética de Aldeanueva, de su comunidad de monjas, pero con concesiones; y quien recibe el calificativo de nueva Catalina de Siena es su hermana, no ella.

Finalmente, me gustaría comentar algo que me parece especialmente interesante en la lucha de memorias, y que se percibe en el primer tercio del siglo XVIII. Me refiero a la unión de la historiografía dominica con la historiografía conventual de Aldeanueva, pues las intenciones son en ambas recoger la narrativa histórica de una comunidad. En la década de los treinta del Setecientos la memoria bifurcada se une en un documento. Si en la memoria oficial de las crónicas de la Orden de Santo Domingo, María había aparecido en las crónicas del siglo XVI y XVII a un mismo tiempo como figura positiva y negativa, cuando no directamente silenciada, es recuperada en el XVIII por el dominico Manuel José de Medrano, autor de la prestigiosa *Historia de la provincia de España, de la Orden de Predicadores* en cinco tomos (1725-1734), que tiene en su haber el libro becerro de Aldeanueva con fines historiográficos, dándole por tanto cierta validez, aunque no volcó su contenido porque no llegó a relatar esos años en su crónica, y por tanto,

¹⁸ Véase Álvaro de Luna (450-452), sobre las sibilas. Véase también Acosta-García (2020a).

¹⁹ Véase Sanmartín Bastida y Curto Hernández (41-57); Sanmartín Bastida y Luengo Balbás (42).

lamentablemente, desconocemos hasta qué punto hubiera seguido la línea de esa relación si hubiera intentado recuperar de manera positiva su memoria tras el descrédito acumulado.²⁰ Su autoridad es recurrida en la última relación de la fundación del convento de María que conservamos (las relaciones posteriores son ya reproducción más o menos fiel de las recogidas en el *Catálogo de Santas Vivas*).²¹ Me refiero aquí a un documento enfrentado a las visiones negativas de María y que la convierte en un modelo postridentino, en una adelantada de la Contrarreforma, oponiendo su hagiografía a Lutero “y sus secuaces”; un texto que relata, hacia 1736, la memoria conventual de la fundación del convento de Aldeanueva que se conserva en el Archivo Dominicano de Salamanca amplificando sus fuentes.²² En él, como en las otras relaciones, no se habla de la rebelión de María y sus seguidores, ni de la escisión reformista que provocaron entre los dominicos, pero a María, no obstante, se le reconoce un liderazgo fundamental por razones que no fueron suficientemente explotadas en crónicas del convento anteriores. Así, en este texto la relación de María con el Papa Adriano se configura como elemento definitorio de su santidad, aunque también se señalen los favores del Papa León Décimo a la fundadora en forma de bulas que autorizan a la comunidad de Aldeanueva.²³ En esta crónica se habla de un supuesto encuentro con el Papa Adriano en Zaragoza y de una bula que este concede a María, que la crónica traduce y que se guarda en el archivo de Mosén Rubí, donde se les concede llevar velo negro, de 1522 (*Vida de María de Santo Domingo manuscrita [3]*, ff. 7r-v).²⁴

²⁰ Seguramente se trate del libro becerro hoy conservado en el Archivo Histórico Nacional y que nutre la *Vida de María de Santo Domingo manuscrita [2]*, véase la bibliografía. Este texto fue compuesto en 1721.

²¹ Para las crónicas dominicas con visión positiva de María, véase Beltrán de Heredia (139-142); para las coetáneas que nos ofrecen una negativa, Sanmartín Bastida (2020, 124). Para la alusión a Medrano, véase *Vida de María de Santo Domingo manuscrita [3]*, f. 2r: “El modo y método que llevaré será poner la fundación de este convento y la vida de su venerable fundadora y de las demás que hayan podido llegar a mi noticia, con todas aquellas circunstancias que puedan ceder en crédito y lustre de este convento. Valiéndome de las noticias que se hallan escritas en el libro de Becerro, sacadas de un libro antiguo, que se reservó del incendio y hoy para en poder del M. R. P. Presentado Fr. Manuel Medrano, cronista general de la orden y de las actas de los capítulos provinciales, y de la constante e inmemorable tradición que siempre se ha conservado entre las religiosas”. Aquí vemos que se junta la memoria femenina y la masculina, la oral y la escrita, en un mismo texto, a través de la autoridad del poseedor del texto.

²² “Previó, sin duda, esta singular mujer (que así la podemos llamar), la terrible batería que el demonio tenía dispuesta contra la Iglesia por medio de Martín Lutero y sus secuaces y, llena de celo y honra de la gloria de Dios, sin más riquezas que un corto matrimonio y sin más poder que el de una mujer nacida y criada en una pobre y corta aldea, se resolvió a fundar un monasterio, que en edificios, nobleza y virtud, puede competir con los más ilustres, no solo de España sino de todo el mundo” (*Vida de María de Santo Domingo manuscrita [3]*, f. 1v). En esta vida, curiosamente, hay una referencia a un corto matrimonio de María, lo cual la distancia del paradigma de Catalina de Siena. Esto muestra que ya no está tan vigente este modelo de santidad. Además, María, como en las relaciones de Aldeanueva anteriores, es la mayor de las hermanas (a diferencia de Santa Catalina) y tiene haciendas que invierte en su labor religiosa. Se insiste, asimismo, en el buen ambiente familiar, en María cuidando de sus hermanas cuando quedaron huérfanas; no fue así en la realidad, sin embargo, por lo que se documenta en el proceso que conservamos (Sanmartín Bastida y Curto Hernández, 37; Sanmartín Bastida 2020, 132 y 135).

²³ Quizás el *Libro de la oración* (que se edita hacia 1518) se dedique a Adriano, a quien según esta crónica visitó María, sabiendo que iba a ser papa. Lo que está claro es que, por el texto que se transcribe en la siguiente nota, pudo agraderle mucho la publicación del libro.

²⁴ “Mas no fueron menores los que la hizo su sucesor Adriano Sexto. Hallábase Adriano en Victoria, gobernando estos reinos por el emperador Carlos Quinto, cuando fue electo Sumo Pontífice en nueve de enero del año de mil quinientos veinte y dos; y, deseoso de ver y conocer a una mujer que tanto predicaba la fama, la mandó venir a Zaragoza, en donde se hallaba de camino para Roma, lo que ejecutó nuestra venerable María con prompta obediencia, partiendo luego a Zaragoza, en donde habló a su santidad, quien la favoreció mucho y animó en sus santos propósitos, concediéndola un breve, su data en Zaragoza en seis de mayo del año de mil quinientos veinte y dos, por el cual consta el gran concepto que tenía formado de nuestra fundadora y del convento de Santa Cruz. El cual pongo aquí por[que] sea en grandísimo crédito de

¿Cómo es posible que en la historiografía dominica se escriban memorias tan diferentes? María parece a veces no existir en la memoria dominica, y en otras cobra una gran importancia: en este último texto, por su relación nada menos que con el Papa (cuya autoridad fue ensalzada tras la Contrarreforma), que en relaciones anteriores aparecía mencionada pero que aquí la eleva, por razones diferentes a cuando vivía y predicaba, a la categoría de líder religiosa, de nuevo.²⁵

María de Santo Domingo, el Archivo y la lucha de memorias

María de Santo Domingo se ha convertido entonces en una versión viva de la fiebre de archivo que domina todavía la Historia. Si, como diría Jorge Semprún, “el lenguaje usual considera la mente como un fichero, como un archivador, como un lugar donde se guardan ordenadamente cosas: la memoria sirve para archivar” (Semprún, 122), Jacques Derrida nos ha mostrado en *Mal d’Archive* que estamos siempre buscando, desde la fiebre de archivo, el arquetipo original, el lugar del comienzo absoluto del Archivo. Y María de Santo Domingo, como he intentado apuntar aquí, se ha transformado en un personaje que ilustra muy bien esa fiebre, porque su figura ha despertado un proceso de organización, conservación, reorganización, apertura, y exclusión de datos (o de conocimiento, dirían algunos), actos todos ellos relacionados con el Archivo que explora muy bien en su monografía *Dust* Carolyn Steedman, una reflexión sobre la archivización de la Historia.²⁶

It is a common desire [...] to use the Archive as metaphor or analogy, when memory is discussed. [...] An Archive may indeed take in stuff, heterogeneous, undifferentiated stuff... texts, documents, data...and order them by the principles of unification and classification. This stuff, reordered, remade, then emerges –some would say like a memory– when someone needs to find it, or just simply needs it for new and current purposes (68).

Estos *purposes* aquí pueden ser los intereses de los dominicos por desacreditar a los frailes rebeldes de Piedrahita capitaneados por una mujer; o los de la comunidad de Aldeanueva que quiere prestigiar su convento; o los de las historiadoras que eligen presentar a María como un icono de ideología / teología feminista; o los de los filólogos que buscan hacer entrar a esta autora en el canon de la literatura española: asunto este al que volveré enseguida. María de Santo Domingo ilustra, además, la fiebre de la memoria y el impulso convulsivo y repetitivo hacia un intento de reinscripción, de búsqueda del origen, siempre presente en la Historia. Los historiadores (de la religión, de la mujer, de

ella y de todas las demás religiosas. Dice, pues, así: ‘Adriano Papa VI: Amada en Cristo, hija, salud y apostólica bendición. La ferviente y sincera devoción que a nos y a la Iglesia Romana tienes, y juntamente el celo de la religión, la vida ejemplar y otros dones de virtudes, con los cuales, según por relación de muchos hemos entendido, estás adornada, con razón nos mueven para que (cuanto podemos en el Señor) atendamos fervorosamente a tus súplicas, especialmente aquellas por las cuales se pueda mirar a tu consuelo espiritual. [...] Dado en Zaragoza, sub annulo Piscatoris die VI maji de mil quinientos veinte y dos, primero después que tomamos el oficio apostólico’. Por este breve del Papa Adriano, se conoce claramente la grande opinión y fama de santidad que tenía nuestra venerable fundadora, y la mucha observancia y religión que había en el convento que había fundado, y el grande concepto en que estaban todas las religiosas con su santidad, sin que sean necesarios más testigos de la mucha virtud así de la fundadora como del convento que la dicha bula leída con atención” (*Vida de María de Santo Domingo manuscrita* [3], ff. 7r-v). En las *Vidas* primera y segunda de María de Santo Domingo la bula de concesión del velo negro se data el 25 de octubre de 1522 (ff. 2r y 5r, respectivamente). En el libro becerro de 1780 que se conserva en el convento de Mosén Rubí de Ávila (procedente del archivo del convento de Aldeanueva) se menciona la existencia de dos bulas de Adriano, seguramente estas dos.

²⁵ Lo cierto es que María siempre se agarró a la autoridad del Papa para sortear oposiciones. De nuevo, para un estudio de su defensa de la reforma rigorista, apoyada siempre en Cisneros, véase Beltrán de Heredia.

²⁶ Para una introducción a este tema, recomiendo vivamente visionar “[Archive Fever-Derrida, Steedman, & the Archival Turn](#)”, del canal “Then & Now”.

las órdenes religiosas, de la literatura) han intentado conocerla (alcanzar su supuesta *verdad*), reconocerla y clasificar su figura de maneras muy diversas. Como la memoria, la historia de María de Santo Domingo se reescribe en cada intento de recuperación, pero lo que recuperamos (según la neurociencia) nunca es la memoria original: es lo que recordamos de la última vez que recuperamos el pasado; es decir, es un recuerdo ya no primario, sino reescrito.²⁷ Así, María ha llegado a nuestras manos tras muchas relecturas que la recuperan de manera sucesiva, recogiendo ecos anteriores, como nos muestra la larga tradición de considerarla como mujer alumbrada o figura manipulada por otros.

Precisamente, de la memoria de esta visionaria dominica los llamados “guardianes del Archivo” han realizado una clara labor de selección que ha ido variando, dependiendo de ideologías, de maneras de concebir el pasado, hasta de gustos estéticos. A los historiadores y cronistas dominicos, que han escrito sobre María y custodian sus fuentes, se les pueden aplicar las palabras de Derrida: “Ils n’assurent pas seulement la sécurité physique du dépôt et du support. Ont leur accorde aussi le droit et la compétence herméneutiques. Ils ont le pouvoir d’*interpréter* les archives” (13; cursiva del texto); aunque, ciertamente, nadie está libre de convertirse en un sospechoso guardián del Archivo: también lo son los editores de sus obras, las historiadoras feministas, los vecinos de Aldeanueva, las comunidades herederas de su convento o los estudiosos del alumbradismo. Todos han (hemos) contribuido en este proceso de selección del Archivo a un cierto, tal vez inevitable, silenciamiento, puesto sobre el tapete por Hayden White (10): “Every narrative, however seemingly ‘full,’ is constructed on the basis of a set of events that might have been included but were left out”, una idea que recoge Steedman en su monografía: “The Archive is made from selected and consciously chosen fragments of the past” (68).

María de Santo Domingo, de este modo, se ha visto sometida a la gran narrativa de la Historia y a la ferviente clasificación del Archivo. E incluso los historiadores conscientes de la parcialidad de su narración (que reconocen las fuentes de sus posibles prejuicios en las anti- y pro- María, como es el caso de Beltrán de Heredia) han creído en la posibilidad de hacer escapar a esta dominica de la corrupción historiadora y de reproducir una copia de la figura original, a partir de una utópica restauración de la verdad histórica.

No pretendo escapar tampoco yo, con este trabajo, de ese peligro constante, de esa atracción febril ambivalente hacia un objeto de estudio que ha pervivido durante quinientos años. Solo quiero dejar claro que la fiebre de archivo derrideana puede tener que ver con esta lucha de memorias que aún persiste y desde luego con la metamorfosis metodológica. Todavía hoy, la pugna del Archivo está presente, y hay pequeños grupúsculos que colaboran, como guardianes del Archivo, para alcanzar la versión primigenia de esta mujer, seleccionando aquello que favorezca la visión que interesa. Así, varios vecinos de Aldeanueva me pidieron apoyo para reconstruir la memoria positiva. El retablo, que se dedicó a María Magdalena, viene a ser un símbolo de la nueva vida de María: por su relevancia para los historiadores del arte, de la religión o de la literatura, como los que elaboramos el *Catálogo de Santas Vivas*. Para el libro que escribo sobre el arte y las visiones sería fundamental contemplar la imagen del retablo que pudo inspirar la primera visión del *Libro de la oración*.²⁸ Para quienes se interesaron por María durante el reciente aniversario de la muerte de Cisneros, era, en cambio, más atractivo su papel en la reforma del franciscano.²⁹

²⁷ Véase Trafton.

²⁸ Me refiero a mi próximo libro *Staging Authority: Spanish Visionary Women and Images (1450-1550)*, que espero publicar en 2023.

²⁹ En ese marco se desarrolló el Seminario Internacional de la Universidad Complutense de Madrid, *Cisneros (1517-2017): reforma, mecenazgo, mística*, Facultad de Filología, 6 y 13 de noviembre de 2017,

Pero ahora las memorias en pugna de María no están sustentadas, como en su época, en buscar un apoyo a la reforma, o en el sostenimiento del convento mediante la santificación de sus habitantes, como en los siglos XVII-XVIII; tampoco lo están en iluminar la heterodoxia, como a comienzos del siglo XX. Para los guardianes del Archivo está surgiendo una nueva figura, la literata, gracias a las ediciones de su obra y a las intenciones de los filólogos que la estudian, aunque el completísimo estudio de Julia Lewandowska no acabe de otorgarle voz propia (Lewandowska, 388-390).³⁰ El pueblo de Aldeanueva no sabía que María era escritora cuando yo lo comenté en mi visita, varios años después de la primera contextualización de Ronald Surtz de la dominica como *writing woman*. Y el desconocimiento de esta faceta demuestra que todavía el último lugar en que se sitúa a la mujer en el pasado es, probablemente, como autora de textos. Ciertamente, hemos recuperado a María como *escritora*, y la hemos devuelto agencia y voz, recategorizándola (también sin inocencia, con intención relectora) para el Archivo. Recoger su hagiografía positiva en nuestro catálogo wiki es, asimismo, no solo un intento de recuperar textos olvidados y antes no recuperados (las relaciones de Aldeanueva) sino de rescatar del Archivo el relato femenino y oral inserto en el discurso de libros becerros.

Hoy el pueblo reivindica su memoria y reabre el Archivo, como se ve por el portal del Ayuntamiento.³¹ Y muchos de sus habitantes moran en el convento, convertido en viviendas vecinales. María de Santo Domingo vivió diversas etapas en la configuración de su figura, que, si pensamos en su aspiración, no llegó a buen puerto. Crónicas, cartas, libros, procesos y artículos nos muestran diferentes facetas de su *performance*: lo que decían entonces de esta visionaria; lo que sostenían las monjas un siglo después; la división de los frailes en sus crónicas durante centurias; la configuración reciente de ella como símbolo feminista por varias historiadoras; y, en nuestro proyecto, especialmente como autora y santa viva, con una representación gráfica inventada porque no quedaron imágenes.³² El triunfo de Piedrahita es claro en esa genealogía de memorias, pues María ha seguido llamándose la Beata de Piedrahita, por mucho que la reclamen en Aldeanueva, y con menos fervor en Barco de Ávila. No obstante, como también demuestra este trabajo, el Archivo sigue moviéndose. Y, desde ya lo decimos, creemos que merece la pena.

dirigido por Álvaro Bustos. Para trabajos recientes que relacionen a María con Cisneros véase Acosta-García (2020a y 2020b, sobre la influencia de los impresos de las obras / vidas de Ángela de Foligno y Catalina de Siena ordenados por Cisneros) y Muñoz Fernández (2017, sobre las beatas en la reforma cisneriana).

³⁰ Aunque este libro es una referencia fundamental e indispensable para entender la escritura desde el convento, creemos que Lewandowska no acierta al referirse a María como una autora sin voluntad de escritura y, por ello, sin transgresión abierta del silencio femenino. Véase también Baranda Leturio (146).

³¹ Véase la página del portal de Aldeanueva dedicada a [María](#) y la dedicada al [convento](#) (consulta 18-12-2021).

³² Véase la ilustración de su entrada en nuestro [Catálogo wiki](#) (consulta 21-12-2021).

Obras citadas

- Acosta-García, Pablo. "Women Prophets for a New World: Angela of Foligno, Living Saints, and the Religions Reform Movement in Cardinal Cisneros's Castile." En *Gender and Exemplarity in Medieval and Early Modern Spain*. The Early and Modern Iberian World 79. Leiden: Brill, 2020a. 136-162.
- . "On Manuscripts, Prints and Blessed Transformations. Caterina da Siena's *Legenda maior* as a Model of Sainthood in Premodern Castile." *Religions* 11.33 (2020b). [1-16].
- Alabrús Iglesias, Rosa M.^a *Razones y emociones femeninas: Hipolita de Rocabertí y las monjas catalanas del Barroco*. Madrid: Cátedra, 2019.
- Álvaro de Luna. *Libro de las virtuosas e claras mujeres*. Ed. Julio Vélez-Sainz. Madrid: Cátedra, 2009.
- Atienza López, Ángela. *Tiempos de conventos: Una historia social de las fundaciones en la España moderna*. Madrid: Marcial Pons, 2008.
- Baranda Leturio, Nieves. *Cortejo a lo prohibido: Lectoras y escritoras en la España moderna*. Madrid: Arco/Libros, 2005.
- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. 2.^a ed. corr. y aum. México: Fondo de Cultura Económica, 1996 [1.^a ed. 1950].
- Bautista, Francisco. "Fray Íñigo de Mendoza y Ambrosio Montesino en manuscrito de la Biblioteca Capitul y Colombina (Sevilla)." *Bulletin of Hispanic Studies* 91 (2014): 953-964.
- Beltrán de Heredia, Vicente. *Historia de la reforma de la provincia de España [1450-1550]*. Roma: Istituto Storico Domenicano, 1939.
- Bilinkoff, Jodi. "Charisma and Controversy: The Case of María de Santo Domingo." *Archivo Dominicano* 10 (1989): 55-66.
- . "A Spanish Profetess and Her Patrons: The Case of María de Santo Domingo." *The Sixteenth Century Journal* 23.1 (1992): 21-34.
- Conde Solares, Carlos. *El canon heterodoxo de la gran mística hispánica: beatas, meditación e iluminismo*. Oviedo: Universidad de Oviedo, 2017.
- Cortés Timoner, María del Mar. *Sor María de Santo Domingo (1470/86-1525)*. Biblioteca de Mujeres 57. Madrid: Ediciones del Orto, 2004.
- Curto Hernández, María Victoria. *Música, danza y teatralidad en la experiencia mística y visionaria femenina al final del Medievo: los casos de María de Santo Domingo (1486?-1524) y Juana de la Cruz (1481-1534) en su marco europeo*. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 2021.
- Derrida, Jacques. *Mal d'Archive: Une impression freudienne*. Paris: Éditions Galilée, 1995.
- Fuente, María Jesús. "María de Santo Domingo: La ruptura del silencio." En *Velos y desvelos: Cristianas y musulmanas en la España Medieval*. Madrid: La Esfera de los Libros, 2006. 351-380.
- Gagliardi, Isabella. *Sola con Dio: la missione di Domenica da Paradiso nella Firenze del primo Cinquecento*. Firenze: Tarnuzze, 2007.
- . "La venerabile suor Domenica da Paradiso nei suoi rapporti con l'osservanza domenicana." *Memorie domenicane* 40.2 (2009): 129-174.
- Gama de Cossío, Borja. "Women, Communities of Letters, and Transnational Connections: Lucia de Narni and María de Santo Domingo." *Magistra: A Journal of Women's Spirituality in History* 24.2 (2018): 21-41.
- Giles, Mary E., 1990. *The Book of Prayer of Sor María of Santo Domingo: A Study and Translation*, Albany: State University of New York Press.

- . "Spanish Visionary Women and the Paradox of Performance." En Mary A. Suydam y Joanna E. Ziegler eds. *Performance and Transformation: New Approaches to Late Medieval Spirituality*. New York: St. Martin's Press, 1999. 273-297.
- Gómez Moreno y Manuel González, Ms. [Catálogo monumental de España: Provincia de Ávila](#), 1900-1901. [Consulta 18-12-2021]
- Graña Cid, María del Mar. "Incarnating the Word: Orality, Reading and Writing in the Castilian Prophetesses of the Renaissance." *Estudios Eclesiásticos*. 91 (2016): 581-617.
- Hamburger, Jeffrey F. y Gabriela Signori. "The Making of a Saint: Catherine of Siena, Tommaso Caffarini, and the Others." En J. F. Hamburger y G. Signori eds. *Catherine of Siena: The Creation of a Cult*. Turnhout: Brepols, 2003. 1-24.
- Herzig, Tamar. *Christ transformed into a Virgin woman. Lucia Brocadelli, Heinrich Institoris and the defense of the faith*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 2013.
- Jiménez Ballesta, Juan y Enrique Sierra Santos. *Historia de Aldeanueva de Santa Cruz y vida de la Beata Sor María de Santo Domingo*. Ávila: Ed. Blanca Nieto Gutiérrez, 1999.
- Jiménez Moreno, Arturo. "El Diálogo de santa Catalina de Siena en una biblioteca nobiliaria del siglo XV." En Pedro M. Cátedra dir. *Modelos intelectuales, nuevos textos y nuevos lectores en el siglo XV: contextos literarios, cortesanos y administrativos: Primera entrega*. Documenta 4. Salamanca: SEMYR, 2012. 295-310.
- Krafft, Otfried. "Many Strategies and One Goal: The Difficult Road to the Canonization of Catherine of Siena." En Jeffrey F. Hamburger y Gabriela Signori eds. *Catherine of Siena: The Creation of a Cult*. Turnhout: Brepols, 2013. 25-46
- Lewandowska, Julia. *Escritoras monjas. Autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglo de Oro*. Madrid: Iberoamericana, 2019.
- Lodone, Michele y Rebeca Sanmartín Bastida. "Da Piedrahita a Roma. María de Santo Domingo e l'Italia (con l'edizione di tre lettere)." *Hagiographica*, 29 (2022): en prensa.
- Llorca, Bernardino. *La Inquisición española y los alumbrados (1509-1667): Según las actas originales de Madrid y de otros archivos*. Refundición y puesta al día de la edición de 1936. Salamanca: Universidad Pontificia, 1980.
- Malo Barranco, Laura y Ana Morte Acín. "Santidad y autoridad femenina. La creación de redes de relaciones en torno a los conventos en la Edad Moderna." En Mario Lafuente Gómez y Concepción Villanueva coords. *Los agentes del Estado. Poderes públicos y dominación social en Aragón (siglos XV-XVI)*. Madrid: Sílex, 2019. 247-275.
- McGinn, Bernard. *Mysticism in the Golden Age of Spain: 1500-1650. The Presence of God: A History of Western Christian Mysticism VI.2*. New York: A Herder & Herder Book/The Crossroad Publishing Company, 2017.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. *Historia de los heterodoxos españoles, IV: Protestantismo y sectas místicas*. Ed. Enrique Sánchez Reyes. Santander: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1947.
- Muñoz Fernández, Ángela. "La palabra, el cuerpo y la virtud. Urdimbre de la 'auctoritas' en las primeras místicas y visionarias castellanas." En María del Mar Graña Cid ed. *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría*. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1994. 295-318.
- . "María de Santo Domingo, beata de Piedrahita. Acercar el Cielo y la Tierra." En Ángela Muñoz Fernández ed. *La escritura femenina. De leer a escribir II*. Laya 19, Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 2000. 111-129.

- . "Cisneros y las reformas religiosas de su tiempo." En Juan Pedro Sánchez Gamero coord. *Cisneros. Arquetipo de virtudes, espejo de prelados*. Toledo: Cabildo Primado Catedral de Toledo, 2017. 69-83
- Sánchez Sánchez, David. "El Cristo de las Batallas y el convento de las dominicas de Aldeanueva de Santa Cruz." *Cuadernos Abulenses* 44 (2015): 145-167.
- Sanmartín Bastida, Rebeca. *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*. Pról. Dámaso López García. Santander: Real Sociedad Menéndez Pelayo, 2012. Reed., con nuevo prefacio, Londres: SPLASH, 2017.
- . y María Luengo Balbás. *Las Revelaciones de María de Santo Domingo (1480/86-1524)*. Papers of the Medieval Hispanic Research Seminar 74. London: Queen Mary, University of London, 2014.
- . *La comida visionaria: Formas de alimentación en el discurso carismático femenino del siglo XVI*. Pról. Catherine Davies. London: Critical, Cultural and Communications Press, 2015. Reed., con correcciones, London: SPLASH, 2017.
- . "Sobre las categorías de santa, beata y visionaria: El género performativo." *Cahiers d'études hispaniques médiévales* 39 (2016): 183-203.
- y María Victoria Curto. *El Libro de la oración de María de Santo Domingo: Estudio y edición*. Medievalia Hispanica 29. Madrid: Iberoamericana, 2019.
- . "María de Santo Domingo, desde Aldeanueva." *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* 33 (2020): 119-141.
- Sastre Varas, Lázaro. "Proceso de la Beata de Piedrahíta." *Archivo Dominicano* XI (1990): 359-401.
- . "Proceso de la Beata de Piedrahíta (II)." *Archivo Dominicano* XII (1991): 337-386.
- Semprún, Jorge. *La segunda muerte de Ramón Mercader*. Trad. Carlos Pujol. Barcelona: Planeta, 1978 [1.^a ed. en francés 1969].
- Steedman, Carolyn. *Dust: The Archive and Cultural History*. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2002 [2001].
- Surtz, Ronald. *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain: The Mothers of Saint Theresa of Avila*. Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1995.
- [Tamayo de Vargas, Tomás](#). *Vida de Doña María de Toledo, señora de Pinto, y después Sor María la Pobre, fundadora y primera Abadessa del Monasterio de Sancta Isabel de los Reies de Toledo*. Toledo: Diego Rodríguez, 1616. Ed. Sergi Sancho Fibla. En R. Sanmartín Bastida y A. R. G. Soares coords. [Catálogo de Santas Vivas](#). Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2021. [Consulta 19-12-2021]
- Trafton, Anne. "[How We Recall the Past](#)." *Neuroscience (News.com)*, 17-08-2017. [Consulta 21-11-2022]
- [Vida de María de Santo Domingo manuscrita \[1\], ms.](#) Mosén Rubí. Ed. Rebeca Sanmartín. En Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita G. Soares coords. *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2020. [Consulta 19-12-2021]
- [Vida de María de Santo Domingo manuscrita \[2\], ms.](#) Archivo Histórico Nacional, secc. Clero, libro becerro, sig. 445, Aldeanueva de las Monjas. Ed. Rebeca Sanmartín. En Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita G. Soares coords. *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2020. [Consulta 19-12-2021]
- [Vida de María de Santo Domingo manuscrita \[3\], ms.](#) Archivo Dominicano de la Provincia de España, sign. A. H. D. P. E. S., D/A/ALD/1. Ed. Borja Gama de Cossío. En Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita G. Soares coords. *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2020. [Consulta 19-12-2021]

- White, Hayden. *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*. Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1987.
- Zarri, Gabriella. "Le sante vive. Per una tipologia della santità femminile nel primo Cinquecento." *Annali dell'Istituto Storico Italo Germanico in Trento* 6 (1980): 372-445.
- . *Le sante vive: profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1990.
- . y Nieves Baranda Leturio coords. *Memoria e comunità femminili: Spagna e Italia, secc. XV-XVII*. Firenze: Firenze University Press/UNED, 2012.