

LAS ÓRDENES JERÓNIMA Y CARTUJA EN EL PROYECTO REFORMADOR DE LOS REYES DE CASTILLA *

POR

MARGARITA CANTERA MONTENEGRO¹

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

Los reyes castellanos promocionaron las órdenes de los jerónimos y de la Cartuja por el carácter ejemplar de su forma de vida, considerando que sería un modelo adecuado para fomentar la reforma de los religiosos durante los siglos finales de la Edad Media; su influencia se manifiesta tanto en acciones concretas respecto a monasterios y órdenes religiosas, como en proporcionar un ideal de reforma. Especialmente significativa es la figura de fray Hernando de Talavera respecto a los monasterios femeninos.

PALABRAS CLAVE: Historia de la Iglesia en la Edad Media; órdenes religiosas en la Baja Edad Media.

THE HIERONYMITES AND CARTHUSIANS ORDERS IN THE REFORMING PROJECT OF THE KINGS OF CASTILE

ABSTRACT

The Castilian kings favoured the orders of the Hieronymites and the Carthusians for the exemplary nature of their way of life, considering that they would be an adequate model to promote the reform of the monks during the final centuries of the Middle Ages; their influence is expressed both in particular actions over monasteries or religious orders and in providing an ideal of reformation. Especially significant is the figure of fray Hernando de Talavera in relation of female monasteries.

KEY WORDS: History of the Church in the Middle Ages; religious orders in the Late Middle Ages.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Cantera Montenegro, Margarita. 2023. «Las órdenes jerónima y cartuja en el proyecto reformador de los reyes de Castilla». *Hispania Sacra*, LXXV, 151: 11-18. <https://doi.org/10.3989/hs.2023.02>

Recibido/Received 14-09-2021

Aceptado/Accepted 01-02-2023

El sentimiento de reforma propio del cristianismo, la necesidad de mejorar continuamente, tanto de forma individual como colectiva, vivió un momento de fuerte intensificación en los últimos siglos de la Edad Media, para convertirse en un fenómeno de gran relevancia histórica por su proyección hacia todos los grupos sociales y su posterior expansión por América, así como por su prolongación en el tiempo hasta ser completado en el Concilio de Trento, en

buena medida gracias a la acción de los eclesiásticos españoles.²

Se trata de un movimiento caracterizado por una notable nostalgia del pasado, que se plasma en el llamado ideal de vida apostólica: el deseo de recuperar el fervor de los primeros tiempos de la Iglesia, de conseguir una vida cristiana más conforme al espíritu cristiano evangélico y tradicional, revitalizando la vida eclesiástica y mejorando las costumbres de la sociedad.³

Los movimientos reformadores empezaron a tener peso desde principios del siglo XIII en las órdenes monásticas, pero ganarían relevancia ya en el siglo siguiente con el nacimiento

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación Transferencias humanas, culturales e ideológicas entre los reinos ibéricos (siglos XIII-XV) (HAR2017-89398-P), dirigido por los doctores Isabel Beceiro Pita y César Olivera Serrano, del Instituto de Historia (CSIC).

¹ mcantera@ucm.es / ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0001-6686-6286>

² Una de las mejores síntesis sobre el tema en García Oro 1969.

³ Cantera 1999, 90.

de las llamadas congregaciones de observancia en el seno de las órdenes ya existentes, así como por el nacimiento de otras órdenes, como reflejo de la vitalidad religiosa de la época.

En la Corona de Castilla, estas diversas iniciativas contaron generalmente con el apoyo de los monarcas de la dinastía Trastámara, siendo de gran relevancia el reinado de Juan I, en los últimos años del siglo XIV, con tres acontecimientos coetáneos: la fundación del monasterio de San Benito de Valladolid, convertido muy pronto en la cabeza de la congregación observante benedictina, el apoyo a la recién fundada orden de los jerónimos y la introducción de la Orden de la Cartuja en sus reinos; una coincidencia de actuaciones que no responde a la casualidad, sino que refleja un proyecto reformador claro y preciso, pues el rey afirmaba que no soportaba se sirviera mal a Dios en los monasterios.⁴

Este apoyo lo mantuvieron sus sucesores en el trono, aunque se trata de una actuación menos destacada y apenas estudiada, hasta llegar a fines del siglo XV con los Reyes Católicos. Un reflejo de esa continuidad del favor regio lo podemos constatar en el hecho de que al autorizar Martín V en 1421 el disfrute a perpetuidad de las tercias reales, a petición de Juan II, se estableció como monasterios exentos de dicha entrega los de San Benito de Valladolid, la cartuja de El Paular y el monasterio jerónimo de Montamarta fundado en 1408.⁵ Pero también se comprueba en otras manifestaciones, como el establecimiento de palacios reales en algunos monasterios, que los monarcas visitaban con frecuencia; o la representación de las armas reales en esos lugares, especialmente por concesión de los Reyes Católicos. En este último caso cabe destacar el permiso otorgado a los monasterios cartujos de usar las armas reales, por ser de fundación y patronato regio, como ocurre en los cenobios de Aniago, Miraflores y El Paular.⁶

Este sustento regio al proceso reformador monástico respondía a diversas razones, aunque entrelazadas: una sincera convicción y devoción religiosas; la cohesión social se cimentaba sobre el hecho religioso, por lo que se consideraba que esta renovación religiosa ayudaba a lograr la estabilidad social;⁷ y también se percibía por los monarcas como un medio del que disponían para controlar el proceso, limitando el patrocinio que ejercían o podían ejercer algunas familias nobiliarias y otorgándoles a ellos, al tiempo, la capacidad de intervenir en los enfrentamientos que pudieran surgir a lo largo del proceso.⁸ Y, como resumen, la idea de que la deseada mejora en la religiosidad colectiva necesitaba del ejemplo de vida y costumbres del clero, especialmente del regular, por ser el principal agente de evangelización.

En este proyecto de reforma religiosa de los monarcas Trastámaras tuvieron un protagonismo especial las órdenes jerónima y cartuja.⁹ Al carácter modélico de ambas, hay que

unir otro factor muy relevante para el amparo regio: siempre resultaba más fácil fundar un monasterio nuevo en una orden nueva que reformar un monasterio existente en una orden antigua.¹⁰ Y respecto a la Cartuja, orden siempre pequeña y de vida retirada, los monarcas consideraron que su ejemplaridad sería un elemento de estímulo para la reforma de las órdenes antiguas.¹¹

Pero también la propia espiritualidad de estas órdenes fue un factor determinante en el apoyo regio, pues coincidía en buena medida con los ideales propios del movimiento reformador, como se refleja a menudo en las pautas para la reforma dictadas para la visita de los monasterios: la importancia de la virtud de la humildad; el gusto por la soledad, la austeridad y el silencio; los principios de la religiosidad de la *devotio moderna*, especialmente con la promoción de la meditación y la piedad individual, así como la lectura espiritual como apoyo de las anteriores.¹²

No es extraño, por tanto, que el momento de mayor expansión de la Orden de la Cartuja coincida precisamente con el momento de decadencia y reforma de las órdenes que podríamos llamar antiguas, entre los años 1350 y 1550; y también el de su implantación y difusión en Castilla a partir de la fundación de Santa María de El Paular en 1390, dentro del programa reformador de Juan I: crear nuevos lugares de vida contemplativa como focos de irradiación espiritual, ejemplo para las personas que conociesen su modo de vida y referencia especial para otros monjes y eclesiásticos.¹³

Por ese motivo, los monarcas castellanos apoyaron decididamente la implantación de estas dos órdenes, al igual que el movimiento observante de las antiguas; así, en el reinado de Juan II se produjo una verdadera expansión de las congregaciones observantes, al tiempo que se renovaba continuamente el apoyo a cartujos y jerónimos, insistiendo siempre en el motivo de ese favor. Un claro ejemplo es el de María de Aragón, la primera esposa de Juan II, que entregó a los cartujos el lugar de Aniago, cerca de Valladolid, para la construcción de un nuevo monasterio, indicando que lo hacía por ser esta orden «muy alta e devota» y por la fama de observancia de sus monjes, como refleja la frase «la muy loable vida de los religiosos que en ella viven».¹⁴ Esto explica en buena medida el cambio en la política espiritual de la monarquía, muy vinculada hasta esos momentos a las órdenes tradicionales, como franciscanos y dominicos e incluso

tanto en el caso de la observancia franciscana como en el de la dominica; y como ejemplo cabe destacar la actuación de Juan I a favor del convento franciscano de Nuestra Señora de La Salceda.

¹⁰ Highfield 1983, 519.

¹¹ Cantera 1999, 89 y 96-97.

¹² Por supuesto, tampoco se puede desvincular la corriente de la *devotio moderna* y el proceso reformador en general del ambiente intelectual de la época, especialmente significativo en el caso de las órdenes mendicantes, más volcadas a la actividad intelectual, aunque el mundo monástico no es ajeno a la misma. Así, Gabriella Zarri 2015, sobre todo 35-45, señala la influencia de este movimiento espiritual en diversas corrientes reformadoras, así como algunos puntos de encuentro entre la Observancia religiosa, especialmente de los dominicos y franciscanos, y el humanismo, de manera destacada en Italia. Por su parte, Pietro Delcorno 2015, especialmente 158-165, insiste en esa relación del humanismo con la observancia italiana, atendiendo a dos órdenes de manera particular, los camaldulenses y los franciscanos; interacción que se demuestra de manera especial en la renovación de las formas de la oratoria, de los rituales y de las imágenes, y de la educación.

¹³ Cantera 1999, 94-97.

¹⁴ *Ibidem*, 100-101.

⁴ Gómez 1979, 38-40. Sobre el reinado de este monarca (donde se aborda también la cuestión eclesiástica): Suárez 1977-1982. Acerca de la fundación de San Benito de Valladolid cabe destacar: Colombás y Gost 1954; Zaragoza Pascual 1973; Olivera Serrano 2013, 2021. Para los primeros momentos de la orden jerónima: José de Sigüenza 2000; Revuelta 1982; Sánchez Herrero 2004; Ladero 1986.

⁵ Nieto 1993, 388, nota 36.

⁶ Cantera 2003, 278.

⁷ Folgado 2012a, 158.

⁸ Pelaz 2018, 411 y 419.

⁹ De todas formas, no abandonaron los monarcas a las órdenes mendicantes, de cuya reforma fueron también notables protectores,

jerónimos, reflejando el impulso a un modelo de religiosidad más puro.¹⁵

Por ello podemos plantearnos el porqué del protagonismo de jerónimos y cartujos en la reforma religiosa bajo-medieval. Y un primer punto a considerar es la semejanza existente entre las dos órdenes, que ya señaló el historiador jerónimo del siglo XVI fray José de Sigüenza: «porque con vivir esta religión en los claustros, y tener por el contorno las celdas, sin estar encerrados en dormitorios, como de ordinario están en todas las religiones (excepto la Cartuxa y esta de san Jerónimo que se le parece tanto), se ve por misericordia del Señor gran quietud y una calma del cielo».¹⁶

Como puntos comunes entre ambas órdenes se pueden señalar los siguientes:¹⁷ la combinación de la vida eremítica y la comunitaria en torno a un patio o claustro, que suele ser denominado desierto; el modelo de vida espiritual centrado en la búsqueda de la paz interior, la soledad, la virtud de la humildad y un silencio casi absoluto; y el ejercicio del trabajo manual y el estudio de las Sagradas Escrituras, junto con la meditación.

Por esa semejanza, y para mantener la buena convivencia entre ambas órdenes, se prohibió el paso de los monjes jerónimos a la Cartuja, un elemento que podía plantear conflictos entre las órdenes, haciendo peligrar la buena relación existente entre ellas y que se plasmó especialmente en la presencia de dos monjes cartujos, de El Paular, en el I Capítulo General de los jerónimos, según expresión del mencionado fray José de Sigüenza, «como jueces assessores, o árbitros de por medio, para las cosas en que no se conformassen», y para orientar sobre la forma de celebrar los capítulos «de la suerte que se celebran en la Cartuxa». De este modo, no solo se manifestaba la proximidad de observancias, sino que también los cartujos establecieron el modelo de sus propios capítulos e inspiraron las primeras constituciones de los jerónimos.¹⁸

De este modo, por ese carácter modélico que se reconoce a estas órdenes, tuvieron una notable influencia en los ideales de la reforma religiosa y estuvieron presentes en casos concretos de actuación. Un ejemplo es la designación de dom Sancho Martínez, prior de la cartuja de Santa María de las Cuevas, como ejecutor del nombramiento de fray Álvaro de Córdoba como prior mayor de la reforma de los dominicos en la Corona de Castilla; o el encargo que dom Luis Mercader, de la cartuja valenciana de Valdecristo, recibió de Fernando el Católico para dirigir la reforma de los mendicantes de la Corona de Aragón, especialmente del Reino de Valencia, además de nombrarle su confesor y consejero.¹⁹

Pero quizás donde se puede comprobar mejor la influencia de la Cartuja es en la difusión de su espiritualidad recogida en obras escritas por monjes cartujos y que son especialmente adecuadas para promover la reforma, tanto de los eclesiásticos como de los seglares. Entre ellas destaca, sin duda, la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia, el Cartujano, escrita en el siglo XIV: a fines del XV se realizó una edición en castellano de la traducción realizada por un fraile franciscano del círculo del cardenal Cisneros, fray Ambrosio Montesi-

no, y que fue editada en la imprenta cisneriana de Alcalá de Henares en 1502.²⁰ Esta edición se realizó bajo los auspicios de Isabel la Católica, por lo que puede ser considerada una «edición oficial»; por ello, se incluye un grabado de los Reyes Católicos recibiendo el libro de mano de dos clérigos, identificados como el propio Montesino y Cisneros.²¹ También fue traducida al portugués y valenciano, por impulso de los monarcas.

Y aunque tuvieron una menor repercusión, también hay que referirse a otras dos obras: *Contemplaciones sobre el Rosario de Nuestra Señora* del cartujo de Las Cuevas de Sevilla dom Gaspar Gorricio de Novara, consejero de Cristóbal Colón; y el *Retablo de la vida de Christo fecho en metro*, del monje de Las Cuevas dom Juan de Padilla, también conocido como el Cartujano.²²

Pero la influencia de los cartujos no se limitó a estos aspectos que se acomodan bien con su forma de vida apartada; en diversos momentos se vieron involucrados, por voluntad regia, en asuntos diplomáticos concretos o de mediación en conflictos, lo que les obligaba a abandonar temporalmente el claustro. Así, dom Fernando de Torres, que había sido paje de Juan II hasta los 16 años y con el que siempre mantuvo la amistad, medió con éxito en un enfrentamiento surgido entre las ciudades de Carmona y de Sevilla, así como en la discordia de Enrique IV con el Papa Pío II, y entre el duque de Medina Sidonia don Juan de Guzmán y el conde de Arcos don Juan Ponce de León, además de ser confesor de Enrique IV en torno a 1456.²³ Posteriormente dom Luis Mercader, prior de la cartuja valenciana de Valdecristo, fue legado de los Reyes Católicos ante el rey Ladislao de Hungría y el emperador Maximiliano de Alemania; y más tarde lo fue también ante el Papa Alejandro VI.

Más intensa fue la intervención de los jerónimos en la reforma de casas de otras órdenes religiosas. Y podemos empezar la relación por los canónigos regulares premostratenses, de los que tres monasterios se agregaron a la orden jerónima: el de Santa Catalina de Talavera en 1398, con monjes de La Sisle;²⁴ el de San Leonardo, cerca Alba de Tormes, por iniciativa del arzobispo de Sevilla Gutierre de

²⁰ Cantera 1999, 112-116. Es interesante señalar que este mismo fraile tradujo los Evangelios y las epístolas, una muestra de la preocupación por ofrecer textos bien traducidos y comprensibles a los fieles que desconocían el latín. El título completo de la obra es *Vita Iesu Christi e quator Evangeliiis et scriptoribus orthodoxis concinnata*.

Cantera 2000, 60-138, estudia con detenimiento tanto las ediciones de esta obra como su difusión en España y Portugal, y su influencia tanto entre el clero secular como en las órdenes monásticas y mendicantes, bien reflejada en la presencia de ejemplares de la obra en las bibliotecas.

También es necesario señalar la difusión de otras *vitae Christi* del momento, como la *Vida de Jesucristo* de Francisco Eiximenis, del que fue un gran admirador fray Hernando de Talavera, quien, como se dirá más adelante, incluyó esta obra entre las que debían leer las monjas bernardas de Ávila. Sobre la difusión de la obra de Eiximenis, Sabaté y Soriano 2003-3004.

²¹ Labra 2007, 37-38. En esta obra se hace una descripción de la vida de Jesucristo siguiendo los cuatro Evangelios y añadiendo algunos elementos propios de la religiosidad popular y con alusiones a otros libros de la Biblia y de los Padres de la Iglesia; enmarcada en la espiritualidad de la *devotio moderna*, su objetivo era promover la imitación de la vida de Nuestro Señor (Labra 2007, 36).

²² Cantera 1999, 116.

²³ Cantera 2003, 281 y 107; Prieto 2015, 425.

²⁴ Sánchez Sesa 1995, 298-300.

¹⁵ Pelaz 2018, 418 y 409.

¹⁶ José de Sigüenza 2000, I, 252. Esta semejanza ha sido analizada con detenimiento por Gómez 1973.

¹⁷ Herguedas 2017, 36-37.

¹⁸ Gómez 1973, 408-414.

¹⁹ Cantera 1999, 98-99 y 111-112.

Toledo entre 1441 y 1442;²⁵ y San Agustín en Párreces, en 1510.²⁶ Respecto al Císter, hay que destacar que el antiguo cenobio cisterciense de San Isidoro del Campo en Santiponce, cerca de Sevilla, fue la primera casa de la Observancia jerónima promovida por fray Lope de Olmedo; y también a los jerónimos se encomendó la reforma de los conventos de Uclés y San Marcos de León, en 1499 y 1504 respectivamente. Del mismo modo se pensó en los jerónimos para realizar la reforma de la abadía de Montserrat, aunque finalmente se encomendó a la congregación observante benedictina de San Benito de Valladolid.²⁷ Por último, hay que señalar que el eremitismo jerónimo influyó en las comunidades franciscanas rurales nacidas en el proceso de reforma de la orden y que serían después dirigidas por fray Pedro de Villacreces, fray Pedro Regalado y fray Pedro de Santoyo;²⁸ por supuesto, sin olvidar tampoco la profunda influencia del eremitismo franciscano en los momentos iniciales de la orden jerónima, muy claro en la figura señera de fray Vasco de Portugal.²⁹

Cartujos y jerónimos recibieron conjuntamente el cuidado del Hospital de las Cinco Llagas, en Sevilla, que había sido fundado por doña Catalina de Ribera, viuda de Pedro Enríquez: por bula de Alejandro VI de 1500, los priores de la cartuja de Las Cuevas y el del monasterio de San Jerónimo de Buenavista fueron nombrados patronos, gobernadores y visitadores; junto a ellos debía actuar un canónigo designado por el cabildo sevillano, aunque finalmente actuó el prior de San Isidoro del Campo.³⁰

Y ello sin olvidar el importante papel de los jerónimos, y en menor medida de los cartujos, como confesores reales, debido a su fama de santidad más que a su nivel cultural.³¹

Pero también la orden de los jerónimos conoció cierta actividad reformadora, como es el nacimiento de la llamada Congregación de la Observancia de San Jerónimo, o los «jerónimos de la antigua Observancia», promovida por fray Lope de Olmedo a partir de 1423:³² el anhelo de volver a la vida austera, íntima y retirada, es decir, alejada de las ciudades; la preferencia por monasterios pequeños, al igual que en la orden cartujana; y, sobre todo, la elaboración de una regla a partir de textos de san Jerónimo, en sustitución de la llamada Regla de san Agustín que observaba la orden desde sus orígenes. El centro de esta observancia fue el cenobio sevillano de San Isidoro del Campo, en Santiponce; en España apenas tuvo difusión, para unirse definitivamente a la orden en 1567; por el contrario, en Italia sí gozó de una mayor representación y pervivió hasta el siglo XIX contando con numerosos eremitorios y monasterios, entre los que destacó Santa María del Santo Sepulcro, en Florencia.

²⁵ Highfield 1983, 522-523. También señala este autor el fracaso de transformación de Santa María la Real de Aguilar de Campoo.

²⁶ Folgado 2012a, 159.

²⁷ *Idem*.

²⁸ Prieto 2017, 123.

²⁹ Sobre este jerónimo portugués: José de Sigüenza 2000; Revuelta 1984; Fontes 2012; Freitas Carvalho 1984.

³⁰ Cantera 2000, I, 194.

³¹ Highfield 1983, 524; Prieto 2019, 107. Entre estos confesores cabe destacar a fray Gonzalo de Illescas, prior de Guadalupe, elegido como confesor por el rey Juan II; fray Pedro de Valladolid y fray Pedro de Cabañuelas, prior de Guadalupe, por su primera mujer María de Aragón; fray Juan de Mazuela, prior de San Jerónimo de Madrid, por Enrique IV; y el cartujo dom Luis Mercader, por Isabel la Católica.

³² Sobre esta reforma de fray Lope de Olmedo: Alcina 1964; Respalda 1976; Revuelta-Somalo 1984; Sánchez Herrero 2004.

Pero al contemplar la reforma de las órdenes religiosas en la Castilla bajomedieval hay que referirse a una figura de gran trascendencia en muchos aspectos de la vida de la Corona: fray Hernando de Talavera, desde 1466 monje jerónimo en el monasterio de San Leonardo de Alba de Tormes, aunque se trasladó a Nuestra Señora del Prado de Valladolid, en 1470. Fue consejero y confesor de los Reyes Católicos entre 1475 y 1492, momento en que se alejó de la corte al ser designado arzobispo de la Granada recién reconquistada. La elección como consejero por parte de la reina se debió, como explica Miguel Ángel Ladero, a «la claridad de sus criterios religiosos y morales, a la rectitud de su vida personal y la excepcional capacidad intelectual y práctica a la vez».³³ Desde esa cercanía a los monarcas, y de manera especial a Isabel, intervino en numerosos aspectos de la vida política de su época (incluida la empresa colombina),³⁴ además de realizar una intensa labor pastoral como obispo de Ávila desde 1485 y posteriormente como arzobispo de Granada.

Centrándome en el tema aquí tratado, hay que recordar su intensa actividad en la reforma religiosa desde su participación en la asamblea del clero celebrada en 1478 en Sevilla, punto de partida de los proyectos reformadores de los monarcas; y también como obispo de Ávila, estableciendo los procedimientos para promover la reforma del clero y para realizar la visita episcopal, al redactar una guía de cómo debía hacerse.³⁵ Plenamente inmerso en la espiritualidad de la época, aspiraba a «reducir su Iglesia al estado de la primitiva», valorando de manera muy especial los ideales de pobreza y ascetismo personal,³⁶ pero alejado al tiempo de un ascetismo «extenuante» y sabiendo combinar la acción con la meditación.³⁷ Siendo visitador de su orden en 1480, pudo poner en práctica sus principios reformistas, basados en la «austeridad y penitencia, rezo y trabajo, caridad y asistencia»;³⁸ unía a ello una profunda piedad eucarística, por lo que promovió la práctica de la comunión y confesión frecuentes,³⁹ así como la utilización de la imprenta para la difusión de la doctrina, siendo un claro reflejo el establecimiento de la misma en el monasterio de El Prado, en Valladolid, en 1480, como posteriormente hizo en Granada.⁴⁰

Finalmente, uno de los aspectos más destacados de la actuación reformadora de fray Hernando de Talavera es su *Tratado de perfección, o Suma y breve compilación de cómo han de vivir y conversar las religiosas de Sant Bernar-*

³³ Ladero 2008, 256. Más recientemente ha publicado este mismo autor un libro sobre fray Hernando en el que recoge otros dos trabajos anteriores sobre la obra del arzobispo e interesantes reflexiones sobre el tema que aquí abordo.

³⁴ Sobre esta intervención y otras de carácter diplomático, Ladero 2020, 31. Importante sobre la actividad cultural del cardenal es el libro de Isabella Iannuzzi 2009.

³⁵ Ladero 2020, 32.

³⁶ Por ello consideraba escandalosa la ostentación de la riqueza, incluso en la corte y, de manera muy especial, en el clero; Miguel Ángel Ladero considera su más que probable intervención en las reales pragmáticas «suntuarias» de 1499 y 1500. *Ibidem*, 22-23.

³⁷ *Ibidem*, 21.

³⁸ *Ibidem*, 32.

³⁹ Folgado 2012b, 1108-1110.

⁴⁰ Ladero 2020, 24-25. Cabe recordar que lo mismo hizo fray García Jiménez de Cisneros en la abadía de Montserrat, como medio eficaz de difundir la espiritualidad de la Observancia benedictina.

do que viven en los monasterios de la ciudad de Ávila.⁴¹ Por una parte es un verdadero tratado de reforma dirigido a los monasterios de monjas cistercienses de la ciudad abulense donde él era obispo y que, en 28 capítulos, sirve de esquema para la reforma de las religiosas de Castilla y Aragón; pero al tiempo es un profundo estudio de la vida religiosa y comunitaria,⁴² estableciendo el ideal de vida monástica para que las monjas alcancen la perfección religiosa y, de esa manera, sean buenas esposas de Cristo, pero escribiendo desde su personal experiencia de muchos años de vida conventual, de forma que recogía en él «lo que en el monasterio leí y aprendí».⁴³

Tres eran los monasterios de monjas bernardas que había en la ciudad de Ávila en ese momento: Santa Ana, Santa Escolástica y San Millán. Mientras el primero es fundación del siglo XIV, los otros dos nacieron en la segunda mitad del XV con motivo de una grave disputa en torno a la elección de abadesa; finalmente, estas dos nuevas fundaciones se unieron de nuevo a Santa Ana en 1502.⁴⁴

Como buen tratado de vida religiosa, fray Hernando de Talavera comenzaba destacando la importancia de los tres votos monásticos, que son «fundamento y sustancia de toda religión perfecta», «la sustancia y los cimientos de toda buena religión», y hacia cuya guarda se ordena toda la vida monástica, desde «las ceremonias y observaciones de la santa religión, el oficio divino, las horas canónicas y otras oraciones vocales y mentales, las lecciones y amonestaciones y santas meditaciones, [...] las vigiliass, los silencios, los ayunos, las disciplinas, la estrechura y pobreza en todas las cosas, la honestidad y aspereza del hábito».⁴⁵ En relación con los votos monásticos, insistía en la pobreza y el «guardar el voto de no tener bienes propios»,⁴⁶ así como en la virtud de la humildad, «fundamento de toda virtud y de toda religión», especialmente requerida para la abadesa, ya que es modelo de las demás monjas.⁴⁷

También dentro de la tradición monástica, recordaba el silencio como propio de la vida claustral: sean «vuestras palabras pocas, y con voz mansa y baja habladas, y no más de las necesarias»; y «guardaos como vírgenes prudentes y sabias de mucho hablar, si no queréis mucho errar»; una virtud notable pues «aún la loca y la nescia, si calla, es tenida por cuerda y por sabia». Y si señalaba que el silencio es necesario en todo momento, lo es especialmente «en el coro, en el dormitorio y en el refectorio, a los tiempos de comer y

de dormir, y en la enfermería», pues otra consecuencia del mismo es evitar «el maldito vicio de la murmuración, que es muy grande y dañoso pecado».⁴⁸

Asimismo propio de la vida monástica, y podríamos decir que también de la tradición benedictina a la que pertenece la Orden del Císter, recordaba que «han de huir de la ociosidad y cómo se han de haber en la labor y trabajo de las manos»,⁴⁹ de forma que deben estar siempre ocupadas en oración o cosas espirituales o «en obras corporales», siendo lo propio el rezar «siempre algunas buenas oraciones cuando hacéis la labor, que no estorba la labor de las manos a la oración ni la oración a la labor, antes le ayuda y le da mucho sabor».

Siguiendo las pautas devocionales del obispo, insistía en la importancia de la confesión y comunión frecuentes, al menos una vez al mes y en ciertas fiestas; y guiado por la experiencia es interesante señalar cómo recomendaba el modo de hacerlo, indicando que sea «brevemente porque no sean enojosas al confesor».⁵⁰

Un aspecto recurrente, y que nos introduce de lleno en el espíritu reformador de la Baja Edad Media, es la observancia de la vida en comunidad, que en muchos monasterios, tanto masculinos como femeninos, se había relajado notablemente, de forma que había privilegios personales que rompían realmente el espíritu de la vida monástica y facilitaban también romper o relajar la pobreza de la vida claustral. Y a mantener esta práctica tan importante en la vida monástica dedicó varios capítulos de su tratado, recordando su importancia en general para la vida claustral, así como su mantenimiento en la enfermería, el refectorio y el dormitorio.⁵¹ Recordando el fundamento doctrinal de la vida comunitaria, fray Hernando de Talavera insistía en que «mucho place a Nuestro Señor la comunidad y todo lo que se hace conventualmente y adonde están algunos ayuntados en su nombre y a su servicio Él está en medio de ellos, que así lo prometió en santo evangelio».

Por ello, las monjas debían «comer en común refectorio [...] y de una común vianda en cuanto buenamente se pudiere hacer», pues la propia regla de san Benito permitía ciertas excepciones a favor de los enfermos, los débiles y ancianos. Por ello recordaba que «todas concurrir a comer a una hora y a una mesa», señalando con detalle el ritual de este acto, desde las oraciones que deben decirse, la disposición de las monjas en la mesa en función de su categoría («en la cabeza de la mesa, asíéntese la abadesa, después la priora y dende la sobpriora») y la lectura durante la comida,

⁴¹ Este importante documento fue publicado por González Hernández 1960; y de nuevo por Codet 2012.

⁴² El autor justifica en el prólogo la redacción de este escrito porque, habiendo escrito muchos santos sus doctrinas y observaciones sobre la vida monástica, «no son todas así adaptadas a la religión de las mujeres, ni fueron escritas en nuestra lengua castellana, ni contienen breve y claramente lo que a todo vuestro estado pertenece».

⁴³ Codet 2015, 230-231.

⁴⁴ Sánchez Sánchez 2002, 115-117.

⁴⁵ A este tema dedica el capítulo 1.

⁴⁶ En los capítulos 9 y 10. Insistía en la pobreza que deben guardar las monjas «en el vestido, en el tocado, en la cama y en el mantenimiento. No tenga ninguna de vos cosa grande ni pequeña, de cualquier manera que sea, como suya propia, ni diga esto es mío ni disponga dello como de suyo. Ca todas las cosas que poseéis y vos son dadas son del monasterio y de toda la comunidad, y no de ninguna en particular, y así las habéis de tener como comunes y prestadas y que cada hora vos las pueden libremente quitar».

⁴⁷ Capítulo 8.

⁴⁸ Al silencio consagra el capítulo 15 y a la murmuración el 16. La trascendencia de este vicio se refleja bien, como señala Miguel Ángel Ladero (Ladero 2020, 61) en que a combatirlo dedicó un tratado completo con el título bien expresivo *De murmurar o mal decir. Tractado muy provechoso contra el común y muy continuo pecado que es detraher o murmurar y decir mal de alguno en su ausencia*, y que publica en el citado libro (Ladero 2020, 183-194).

⁴⁹ A ello dedica el capítulo 14.

⁵⁰ Capítulo 6. Esta expresión aparece en el título del capítulo; y en el desarrollo, además de dar un ejemplo de qué se debe decir para hacer una buena confesión, insistía en la idea de no ser «molestas ni cargosas» al confesor.

⁵¹ Capítulos 5 (cómo rezar el oficio divino), 17 (enfermería), 20 (refectorio) y 21 (dormitorio). Cécile Codet insiste en este aspecto de la colectividad remarcándolo en uno de los epígrafes de su trabajo, al hablar de «santidad colectiva en vez de santidad individual» y «santas en comunidad» (Codet 2015, 231 y 234).

así como ciertas indicaciones acerca de cómo comer y actuar en la mesa, siempre mostrando la experiencia personal de la vida monástica y la delicadeza hacia todas las monjas, como el proveer que la lectora, incluso en tiempos de ayuno, pueda comer algo antes de subir a leer «porque no le sea penoso esperar que vos acabéis de comer, estando ella ayuna».⁵²

Respecto al dormitorio, recordaba que deben ser dos, uno para las clérigas o monjas profesas y otro para las legas, pues «como tienen diversos oficios y ejercicios, así han menester recogerse y levantarse en diversos tiempos». Y, una vez más, la humanidad y experiencia le llevaba a permitir una excepción en esta norma hacia «las muy ancianas y apasionadas, que han menester dormir apartadas porque no den fatiga ni trabajo a las otras». Regulaba también la sencillez de las camas, que no fuesen muy blandas, y la ropa austera; así como los tiempos dedicados al sueño, que deben ser al menos seis o siete horas de sueño ininterrumpido («que podáis estar en cama seis o siete horas de un golpe»), señalando la importancia del adecuado descanso para poder dedicarse bien tanto a la oración como al trabajo.

Por su parte, disponía que la enfermería fuese también común y provista «de camas limpias y blandas, y de todas las cosas necesarias para consolación de las enfermas y flacas, corredor en que puedan estar al sol, chimenea a que se puedan calentar en invierno, haya botica». Esta enfermería debería estar al cuidado de «una religiosa discreta, diligente, piadosa, humilde, hacendosa, ataviada y aliñosa y celosa de toda santidad y religión, la cual trate a las enfermas con mucha caridad», y que «no le duela de gastar cuanto fuere menester para consolación de las flacas y enfermas». También entre sus atenciones estaba llamar al confesor y al físico cuando fuese necesario.⁵³

La custodia de la estricta clausura se manifiesta tanto en el cuidado de tener la puerta del monasterio siempre cerrada con dos llaves (una la tendrá la abadesa y la otra «una anciana muy fiel y muy probada»), así como en el régimen de visitas que se realizaba en el locutorio, que dispondría de doble red de hierro o de madera y con un lienzo en cada una de ellas: la monja que acudiera debía ir acompañada de una anciana; y tenía que observarse en el locutorio la honestidad y actitud propias de la iglesia, de forma que las conversaciones debían girar en torno a asuntos santos y edificantes.⁵⁴

Y, muy relacionado con la clausura, prohibía la presencia en el monasterio de niñas y doncellas «si para monjas no fueran dedicadas»;⁵⁵ es decir, de donadas, uno de los campos de batalla en la reforma de los monasterios femeninos en este período, pues suponía acabar con un modo de vida propio de algunas mujeres de la nobleza y de la alta burguesía cuando la familia no podía proporcionarles un matrimonio adecuado a su estatus social; acabar con la institución de las donadas fue uno de los objetivos de la reforma pro-

movida por los Reyes Católicos en los monasterios femeninos, especialmente de Cataluña.

Por último, fray Hernando daba una gran importancia a la lectura espiritual,⁵⁶ algo también propio de la reforma religiosa de la época. La lectura, además, marca ciertos tiempos de la jornada monástica, estableciendo, por tanto, un elemento organizador de la vida diaria, al tiempo que alimenta la vida intelectual y facilita la meditación, tan vinculada con esta reforma.

Siguiendo la tradición monástica, uno de los momentos señalados para la lectura es la comida en el refectorio; y sobre ella establecía con cuidado una serie de normas para que fuese provechosa. Así, cada semana se encargaría de la lectura una monja «de las que más saben y mejor leen y con mejor gracia y con mejor voz», quien debe hacerlo con cuidado y preparando bien la lectura («provea con mucho estudio la lección que allí ha de leer»), para que resulte «bien pausada y pronunciada», de la misma manera que «más solemnemente cantáis los maitines»; esta frase indica la importancia que otorga ese acto, no solo para que las demás monjas entiendan lo que se dice, sino también para que se resalte la solemnidad de lo que se está haciendo. Insistía asimismo en la atención que deben prestar todas las monjas a la lección, ya «que es manjar espiritual», recordando así que la práctica monástica de la lectura en el refectorio sirve, por una parte, para instruir y despertar la devoción de los religiosos, pero también para que, centrando su atención en lo que escuchan, no lo hagan en «la vianda corporal».

Por otra parte, establecía que esta lectura debe hacerse siempre en romance «porque la lección que no se entiende, ni se lee ni se oye como debe, ni aprovecha mucho leerse». Al analizar a continuación las obras que recomendaba se comprueba la existencia de traducciones al castellano no solo de ciertas obras de espiritualidad que podríamos llamar clásicas, sino también de algunos de los libros bíblicos, como algo aprobado y promovido por la propia jerarquía eclesiástica; aunque, eso sí, cuidando mucho de la ortodoxia y calidad tanto de la copia como de la traducción de estos libros.

Junto a los momentos dedicados a la lectura en el refectorio, el tratado de fray Hernando establece que la misma lectora debe también realizarla en otros momentos en que la comunidad se reúne; así, al entrar a rezar vísperas debe leer un capítulo de su Regla, la benedictina; y al salir de completas otro capítulo de los libros recomendados, «para que con aquella santa lección vayáis a tomar el sueño con mucha devoción». Además, los domingos y fiestas leerá para la comunidad por espacio de media hora algo después del mediodía.

Pero también establecía el autor que la religiosa que sepa leer tenga «algún libro consigo muy familiar en que a menudo lea los tiempos que le vagare, y en el que lea a las que no saben leer, si alguna se le ayuntare»; una lectura que ya no será solemne, como en los otros momentos («no así entonadas como a la mesa»), aunque, eso sí, se debe escuchar «con tanto silencio y atención y mucho más», ya que en ese momento las monjas no están dedicadas a otras actividades (como el comer); de todas formas, consideraba que se podían aprovechar esos ratos para realizar alguna ac-

⁵² Esto lo especifica en el capítulo 7, dedicado a la lectura.

⁵³ Miguel Ángel Ladero señala que esta atención al cuidado de las enfermas se debe inscribir en la especial sensibilidad de la orden jerónima hacia los asuntos médico-sanitarios (Ladero 2020, 63). Y también hay que indicar que fue uno de los temas recurrentes en los escritos de reforma e instrucciones de los visitantes.

⁵⁴ Capítulos 23 y 24.

⁵⁵ Capítulo 27.

⁵⁶ Capítulo 7.

tividad manual que, se entiende, no distraiga de la lectura; pero remarcando que «asaz es buena labor oír bien la tal lección».

Pero esta instrucción de fray Hernando de Talavera es muy importante no solo por resaltar, como otros textos de la época y de la vida monástica, la importancia de la lectura espiritual, sino también porque incluye una lista de libros recomendados. Es cierto que se trata de textos que considera especialmente adecuados, lo que no quiere decir que se encontrasen en todos los monasterios; pero, de todas formas, como señala Cécile Codet, es una forma de animar a que existiese una biblioteca en los monasterios, siendo «la única guía española de lecturas para monjas anterior a 1500», y en la que se recogen obras de espiritualidad variadas.⁵⁷

Como es lógico, los primeros libros recomendados son «los santos Evangelios y aún de todo el Testamento nuevo», a los que se suman algunos textos del Antiguo Testamento: «los cinco libros de Salomón» (es decir: Salmos, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares y Sabiduría) y los libros históricos especialmente relacionados con el mundo femenino (Tobías, Ester y Judit). E insisto en que establece que la lectura se haga en castellano.

A estos primeros y fundamentales textos añade un genérico «vidas de los santos», sin indicar en concreto ningún título. Para continuar con algunas obras de Padres o Doctores de la Iglesia: *Morales* y *Diálogos* de san Gregorio, y la *Doctrina cristiana* de san Agustín. También obras referidas especialmente al mundo monástico, como la epístola de san Jerónimo a la monja Eustoquia («de cómo se ha de guardar la castidad») y la vida de san Jerónimo («y de su santa muerte, y muy devoto pasamiento de esta vida, y de los milagros que Nuestro Señor hizo por él»); la de san Buenaventura sobre cómo deben vivir los novicios; un libro atribuido a san Bernardo «vuestro dulce Padre» y dirigido a su hermana Florentina (identificado como *La manera del buen vivir*). También incluye tratados didácticos, como *Enseñamiento del corazón*, un libro muy apreciado por Isabel la Católica,⁵⁸ *Espejo del pecador* y *Enseñamiento de los religiosos*; y tres obras de Eiximenis: *Vita Christi* («Vida de Nuestro Señor Jesucristo»), *De natura angelica* y *De las donas*, mostrando una vez más su atención a obras especialmente dirigidas al mundo femenino para el que está escribiendo el tratado.

Por tanto, esta obra de fray Hernando de Talavera es realmente significativa, porque ofrece muchos detalles «de reforma»; es decir, refleja aquellos aspectos en los que incidirán los visitantes y reformadores de prácticamente todas las órdenes religiosas, y de manera muy especial respecto a los monasterios femeninos, especialmente la guarda de la clausura, la vida en común y la observancia regular. Así, estas notas se incorporaron en las instrucciones que llevaban los visitantes de los monasterios femeninos, como queda patente en los de Cataluña y como se puede comprobar en las normas que los Reyes Católicos enviaron a los visitantes del santiagoista de Santa María de Junqueras, de Barcelona, en febrero de 1495, como esquema válido para todos los casos.⁵⁹

En estas instrucciones, el primer aspecto a considerar es la introducción de la vida en común, especialmente re-

ferida al refectorio, la enfermería y el dormitorio, acabando con privilegios particulares que iban desde el recibir platos especiales hasta la existencia de cámaras personales u obtener atenciones sanitarias propias. Uno de los aspectos más difíciles de lograr fue lo referente a las habitaciones privadas, pues las familias poderosas que habían costado la edificación y los muebles para asegurar a sus hijas una vida cómoda en el claustro se oponían con firmeza a la pérdida de estos privilegios.

Un segundo punto es el referente al fomento de la vida espiritual: enseñar el rezo y canto, la lectura espiritual, la práctica habitual de los Sacramentos, guardar el silencio religioso (en el coro, refectorio «y en los otros lugares y tiempos que por su regla y establecimiento son obligadas, assy como en la claustra y, después de completas, en el dormitorio, etc.»).

Implantar la clausura perfecta (el *encerramiento*) fue otro de los objetivos reformadores frente a la práctica habitual en la época de salida de las religiosas o, más frecuentemente, de acceso de personas ajenas al monasterio: revisar los posibles accesos y salidas, reglamentar la entrada de personas ajenas; reglamentar sobre las puertas (que haya solo dos puertas; quién tiene las llaves y otros aspectos relacionados con ello) y las ventanas (hacer cerrar las que den a calles y lugares por donde las monjas pudieran hablar con gente de fuera), las rejas y el locutorio («parlatorio con redes de fuera y por dentro»). En especial se prohibía la entrada de hombres, «salvo el confesor y el físico y sangrador, en tiempos de necesidad»; pero indicando que no podrían quedar en el convento ni hablar sin que estuviese presente una de las ancianas que la priora señalase.

Y, por supuesto, exigir la guarda de los tres votos monásticos y asegurar el cuidado caritativo de las enfermas, también sin privilegios especiales, y reglamentar los trabajos e ingresos para asegurar la pervivencia del cenobio.

Por tanto, hay que concluir señalando cómo las órdenes jerónima y cartuja tuvieron una influencia notable en los proyectos reformadores de los monarcas castellanos por el carácter modélico y ejemplar de estas órdenes, estableciendo unos ideales de reforma que se intentaron aplicar en casos concretos de monasterios y órdenes en particular; quizás el ejemplo más destacado es la obra que el monje jerónimo fray Hernando de Talavera redactó para organizar la vida de las monjas cistercienses de Ávila, y que puede ser considerada un modelo para la reforma de los monasterios femeninos, plenamente inserto en un movimiento reformador más amplio.⁶⁰

BIBLIOGRAFÍA

- Alcina, Lorenzo. 1964. «Fray Lope de Olmedo y su discutida obra monástica». *Yermo. Cuadernos de historia y espiritualidad monástica* 2: 29-57.
- Cantera Montenegro, Santiago. 1999. «Los cartujos en la reforma religiosa de los Trastámara en Castilla». En *Los cartujos en Andalucía*, edición de J. Hogg, A. Girard y D. Le Blévec, 89-119. Salzgurg: Analecta Cartusiana.
- Cantera Montenegro, Santiago. 2000. *Los cartujos en la religiosidad y la sociedad españolas: 1390-1563*. Salzgurg: Institut für Anglistik und Amerikanistik) Universität Salzgurg-Analecta Cartusiana.

⁵⁷ Codet 2015, 241.

⁵⁸ *Ibidem*, 242, nota 161.

⁵⁹ García Oro 1969, 302-305, doc. 153.

⁶⁰ Codet 2015, 237.

- Cantera Montenegro, Santiago. 2003. «Las relaciones de las cartujas de la provincia de Castilla con la monarquía: 1390-1598». En *Príncipe i reis: promotors de l'orde cartoixà*, edición de Concepció Bauçà de Mairabò Gralla, 277-292. Palma de Mallorca: Universitat de les Illes Balears.
- Codet, Cécile. 2012. *Edición de la Suma y breve compilación de cómo han de bivar y conversar las religiosas de Sant Bernardo que biven en los monasterios de la cibdad de Ávila de Hernando de Talavera (Biblioteca del Escorial, ms. a.IV-29)*. Memorabilia: boletín de literatura sapiencial 14: 1-57.
- Codet, Cécile. 2015. «La “Suma y breve compilación” de Hernando de Talavera: ¿una guía hacia la santidad?». *Medievalia* 18, 2: 229-246. <https://doi.org/10.5565/rev/medievalia.341>
- Colombás, García M. y Mateo M. Gost. 1954. *Estudios sobre el primer siglo de San Benito de Valladolid*. Montserrat: Scripta et Documenta.
- Delcorno, Pietro. 2015. «“Quomodo discet sine docente?”: Observant efforts towards education and pastoral care». En *A companion to Observant reform in the late Middle Ages and beyond*, edición de James. D. Mixson y Bert Roest, 147-184. Leiden: Brill.
- Folgado García, Jesús R. 2012a. «Nacimiento y expansión de los Jerónimos y su relación con la Dinastía Trastámara». *Iacobus: revista de estudios jacobeos y medievales* 31-32: 141-162.
- Folgado García, Jesús R. 2012b. «Fray Hernando de Talavera y la Orden Jerónima: líneas para la renovación eclesial en la España de los Reyes Católicos». En *Universos en orden: las órdenes religiosas y el patrimonio cultural iberoamericano*, edición de Rosa Margarita CACHEDA Barreiro, Carla Fernández Martínez y José Manuel García Iglesias, 2/2, 1089-1114. Lugo: Alvarellos.
- Fontes, João Luís Inglês. 2012. *Da «Pobre vida» à congregação da Serra de Ossa: gênese institucionalização de uma experiência eremítica (1366-1510)*. Lisboa: Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa.
- Freitas Carvalho, José Adriano de. 1984. «Nas origens dos Jerónimos na Península Ibérica: do franciscanismo à Ordem de S. Jerónimo – o itinerário de Fr. Vasco de Portugal». *Revista da Faculdade de Letras: Língua e Literaturas* 1: 11-131.
- García Oro, José. 1969. *La reforma de los religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos*. Valladolid: Instituto de Historia Eclesiástica Isabel la Católica.
- Gómez, Ildefonso M. 1973. «Jerónimos y cartujos». *Yermo. Cuadernos de historia y espiritualidad monástica* 11: 141-155.
- Gómez, Ildefonso M. 1979. «El Paular y San Benito de Valladolid. Notas en torno a su motivación fundacional». *Yermo. Cuadernos de historia y espiritualidad monástica* 17: 5-44.
- González Hernández, Olegario. 1960. «Fray Hernando de Talavera. Un aspecto nuevo de su personalidad». *Hispania Sacra* 13: 143-174.
- Herguedas Vela, Miguel. 2017. *Patronazgo real en la orden de San Jerónimo: arte y arquitectura*. Tesis doctoral. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Highfield, J. R. L. 1983. «The Jeronimites in Spain. Their patrons and success 1373-1516». *Journal of Ecclesiastical History* 34: 513-533. <https://doi.org/10.1017/s0022046900037416>
- Iannuzzi, Isabella. 2009. *El poder de la palabra en el siglo XV: fray Hernando de Talavera*. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- José de Sigüenza. 2000. *Historia de la orden de San Jerónimo*. Estudio preliminar de Francisco J. Campos y Fernández de Sevilla. Salamanca: Junta de Castilla y León. Reedición de la obra de 1600.
- Labra González, Carmen María. 2007. «De la chartreuse de Miraflores à la chapelle royale de Grenade: L'expression du pouvoir après la mort au cours du Moyen Âge hispanique». *E-Spania: Revue électronique d'études hispaniques médiévales* 3. <https://doi.org/10.4000/e-spania.171>.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. 1986. «Mecenazgo real y nobiliario en monasterios españoles: los jerónimos (siglos XV y XVI)». *Príncipe de Viana* anejo 3: 409-439.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. 2008. «Fray Hernando de Talavera en 1492: de la corte a la misión». *Chronica nova: Revista de historia moderna de la Universidad de Granada*: 249-275.
- Ladero Quesada, Miguel Ángel. 2020. *Fray Hernando de Talavera (1430-1507): la fe y las obras*. Madrid: Dykinson.
- Nieto Soria, José Manuel. 1993. *Iglesia y génesis del estado moderno en Castilla (1369-1480)*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Olivera Serrano, César. 2013. «Devociones regias y proyectos políticos: los comienzos del monasterio de San Benito el Real de Valladolid (1390-1430)». *Anuario de Estudios Medievales* 43/2: 799-832. <https://doi.org/10.3989/aem.2013.43.2.11>
- Olivera Serrano, César (dir.). 2021. *El libro de los bienhechores del monasterio de San Benito el Real de Valladolid: estudio y edición*. Madrid: Dykinson.
- Pelaz Flores, D. 2018. «Devoción y poder en la Corona de Castilla a través del patronazgo de la reina María de Aragón (1420-1445)». *Hispania Sacra* 70, 142: 407-421. <https://doi.org/10.3989/hs.2018.027>
- Prieto Sayagués, Juan Antonio. 2015. «La función sociopolítica de los monasterios y conventos en las ciudades de Castilla durante los reinados de Juan II y Enrique IV (1406-1474)». *Ciudad y cultura política urbana en la Edad Media, Roda da Fortuna* 4 (1-1): 411-437.
- Prieto Sayagués, Juan Antonio. 2017. «Poder regio y control del espacio: monarcas y monasterios de Castilla (c. 1312-1390)». *Hispania Sacra* 69: 117-131. <https://doi.org/10.3989/hs.2017.008>
- Prieto Sayagués, Juan Antonio. 2019. «La Orden Jerónima: un siglo al servicio y bajo la protección de la monarquía y los oficiales de la corte Trastámara (1373-1474)». En *Casa y corte: ámbitos de poder en los reinos hispánicos durante la Baja Edad Media, (1230-1516)*, edición de Francisco de Paula Cañas Gálvez y José Manuel Nieto Soria, 97-122. Madrid: La Ergástula.
- Respaldiza Lama, Pedro José. 1976. «La fundación de Fray Lope de Olmedo en San Isidoro del Campo, su problemática y realizaciones: las pinturas murales». En *Andalucía medieval: actas del I Congreso de Historia de Andalucía, diciembre de 1976: 2*, 249-260. Córdoba: Cajastur, Obra Social y Cultural.
- Reuelta, Josemaría. 1982. *Los jerónimos. La fundación*. Guadalajara: Institución Marqués de Santillana.
- Reuelta-Somalo, Josemaría. 1984. «Aportación documental a los antecedentes de Caspe. Instrucciones de Fernando de Antequera a Lope de Olmedo, su embajador ante Benedicto XIII». *Scripta Theologica* 16: 303-306. <https://doi.org/10.15581/006.16.20605>
- Sabaté i Marín, Glòria y Lourdes Soriano Robles. 2003-2004. «D'inèdits i retrobats: el Llibre dels àngels, la Vida de Jesucrist de Francesc Eiximenis i el context de la seva difusió». *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 49: 447-462.
- Sánchez Herrero, José. 2004. «Los Jerónimos. Desde su fundación hacia 1366 a la congregación de la observancia de la orden de los Jerónimos “Isidros” andaluces de Fray Lope de Olmedo, hacia 1428». *Actas Simposio San Isidoro del Campo, 1301-2002*:43-59. Sevilla: Consejería de Cultura.
- Sánchez Sánchez, Jesús. 2002. *Cinco hospitales del antiguo régimen en la ciudad de Ávila*. Tesis doctoral. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Sánchez Sesa, Rafael. 1995. «Don Pedro Tenorio y la reforma de las órdenes monásticas en el último tercio del siglo XIV». *En la España medieval* 18: 289-302.
- Suárez Fernández, Luis. 1977-1982. *Historia del reinado de Juan I de Castilla*. Madrid: Universidad Autónoma.
- Zaragoza Pascual, Ernesto. 1973. *Los Generales de la Congregación de San Benito de Valladolid. I. Los priores (1309-1499)*. Silos: Monasterio de Silos.
- Zarri, Grabiella. 2015. «Ecclesiastical Institutions and Religious Life in the Observant Century». En *A companion to Observant reform in the late Middle Ages and beyond*, edición de James. D. Mixson y Bert Roest: 23-59. Leiden: Brill.