LA EMERGENCIA DE LA AUTORIDAD ESPIRITUAL FEMENINA «ORTODOXA»: EL MODELO DE MARÍA DE AJOFRÍN*

POR

REBECA SANMARTÍN BASTIDA¹

Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

En este artículo se abordará cómo la beata jerónima María de Ajofrín (?-1489) encabeza la emergencia de una nueva autoridad espiritual femenina ortodoxa en el último tercio del siglo XV a través de sus carismas y de su relación con los siguientes ámbitos: 1) con el modelo de Catalina de Siena y, secundariamente, de otras santas; 2) con la comida y la eucaristía; 3) con la corte de los Reyes Católicos; 4) con la Inquisición y las autoridades eclesiásticas; 5) con el libro; 6) con el arte; y 7) con la puesta en escena de la palabra y el silencio.

PALABRAS CLAVE: María de Ajofrín; Reyes Católicos; autoridad espiritual ortodoxa; mujeres visionarias.

THE RISE OF ORTHODOX FEMALE SPIRITUAL AUTHORITY: THE PARADIGM OF MARÍA DE AJOFRÍN

ABSTRACT

This article deals with the ways of achieving a new orthodox female spiritual authority in the last quarter of the fifteenth century. The hieronymite María de Ajofrín (?-1489) gained respect as a charismatic woman through some set relationships with the following items: 1) with Catherine of Siena's model, as well with other female saints; 2) with food and Eucharist; 3) with the Catholic Kings' court; 4) with the Inquisition and other ecclesiastical authorities; 5) with books; 6) with visual arts; and 7) with the mise-en-scène of words and silence.

KEY WORDS: María de Ajofrín; Catholic Monarchs; orthodox female spiritual authority; visionary women.

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO / CITATION: Sanmartín Bastida, Rebeca. 2020. «La emergencia de la autoridad espiritual femenina «ortodoxa»: el modelo de María de Ajofrín». *Hispania Sacra* LXXII, 145: 125-135. <https://doi.org/10.3989/hs.2020.010>

Recibido/Received 21-02-2019

Aceptado/Accepted 17-07-2019

En este trabajo me propongo abordar una de las figuras femeninas que ejercieron autoridad espiritual durante

la monarquía de los Reyes Católicos, institución que apoyó a una serie de beatas profetisas y visionarias, con dones carismáticos y fama de santas vivas, que vivieron a finales del siglo XV y comienzos del XVI. Aunque el liderazgo religioso femenino ha sido estudiado por la crítica desde distintos ámbitos disciplinares, especialmente en lo que se refiere a la segunda mitad del XVI y el siglo XVII, no sucede lo mismo con la época de Isabel y Fernando, pues la importancia de estas visionarias en relación con la creación de modelos nuevos de santidad sancionados por la monarquía

* Este artículo se enmarca en el proyecto de investigación MINECO/FEDER «La conformación de la autoridad espiritual femenina en Castilla» (FFI2015-63625-C2-2-P), en el Grupo de Investigación Complutense 970747 «Literatura, heterodoxia y marginación» y en el Instituto del Teatro de Madrid. Esta es una versión expandida de sendas ponencias impartidas en el VI Congreso Internacional de la SEMYR (15-17 septiembre de 2016) y en el Seminario del SEMYR del Instituto de Estudios Medievales (IEMYRhd) del 23 de febrero de 2017. Agradezco a Juan Miguel Valero la invitación a participar en este seminario, a Celia Redondo Blasco las discusiones sobre María de Ajofrín y a Sandra Pietrini su invitación a realizar una estancia de investigación en la Universidad de Trento en el verano de 2016, donde consulté la bibliografía italiana que figura en este trabajo.

¹ rebecasb@uclm.es /
ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0003-4720-2446>

ha resultado a veces relegada a un análisis parcial dentro del marco de la actividad del Cardenal Cisneros.² En este sentido, creo que debemos prestar más atención a los casos anteriores al siglo XVI y al hecho de que el apoyo de la corte conlleve un conocimiento y seguimiento de las visionarias continentales.

Si bien todavía hoy las visionarias castellanas del Bajo Medioevo resultan bastante desconocidas fuera del ámbito de estudio de la historia de la Iglesia o de la historia de las mujeres, en su época María de Toledo, Marta de la Cruz, María de Ajofrín, María de Santo Domingo o Juana de la Cruz fueron reconocidas como personajes de gran autoridad espiritual, e incluso como «santas vivas», palabra acuñada famosamente por Gabriella Zarri (1990) para referirse a unas figuras italianas que gozaron de influencia en la corte y delimitaron un modelo de santidad femenina entre el final del Medioevo y el inicio del XVI. Este modelo venía marcado especialmente por Catalina de Siena, aunque durante toda la Edad Media existió un patrón de santidad femenina en Europa basado en el ayuno extremo, la penitencia, los éxtasis eucarísticos, la entrega al prójimo y los carismas, encarnado, especialmente, en beatas y terciarias en el Mediterráneo y en las beguinas en Centroeuropa.³ Estos carismas consistían en la capacidad de tener visiones, dones de profecía, y, a partir de Catalina de Siena y de las llamadas «santas vivas» italianas, de recibir los estigmas. En sus revelaciones, las mujeres conversaban con los seres celestiales, o bien éstos se les aparecían dialogando entre ellos, y muchas de estas visiones acabaron poniéndose por escrito, por ellas o por el auditorio masculino circundante (muy frecuentemente, el confesor de la mujer) que participaba como espectador cuando los trances sucedían en público (véase Sanmartín Bastida 2012).

En la corte de los Reyes Católicos interesaba la actividad de estas mujeres carismáticas, pese a las reticencias que mostraron humanistas como Pedro Mártir de Anglería, que las relacionaban con la superstición popular.⁴ Las profecías de estas mujeres convenían a la corte porque daban

² Como punto de partida de mi análisis se alza Bataillon (1950); véase también Sainz Rodríguez (1979). Para un breve panorama de la importancia espiritual de estas mujeres en el reinado de Fernando el Católico, véase McKendrick y Mackay (1991). El movimiento visionario de santidad femenina llega a la Península excepcionalmente tarde, como señala Bilinkoff (1997), al menos documentalmente, pero, como nos advierte Muñoz Fernández (1994a) en un libro pionero donde reivindica la importancia de las beatas, no difiere de la santidad europea. Crucial también para el estudio de estas mujeres es la tesis de Braguier (2014), convertida en libro en Braguier (2019).

³ Una magnífica introducción a la mística y las visiones de las beguinas europeas la encontramos en Cirlot y Garí (2008). Conocemos las vidas de mujeres con fama de santidad como María de Toledo, Juana Rodríguez, María de Santo Domingo o las hermanas Silva principalmente a través de las historias de órdenes religiosas y los relatos de fundaciones (están siendo editadas en el Catálogo de Santas Vivas del proyecto citado anteriormente: http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/P%C3%A1gina_principal). Una edición de la vida de las Silva la encontramos también en Sanmartín Bastida y Morrás (2018).

⁴ Para Mártir de Anglería (1955, 305), el comportamiento de María de Santo Domingo es una superchería de una mujer infantil de inteligencia rudimentaria. En su opinión influiría seguramente la denuncia del culto a los santos (que se relaciona con las supersticiones) que se hizo frecuente entre los humanistas (véase Prosperi 1992, 99, 106). Véase también Fitzgerald (2017).

publicidad a una determinada dirección política, como nos muestra el caso de María de Toledo profetizando la toma de Granada o el de María de Santo Domingo y Marta de la Cruz con la conquista de Jerusalén y de Orán, que tanto importaría al cardenal Cisneros (véase Cátedra, Valero Moreno y Bautista Pérez 2009, 81, 209). Como las beatas conocían la relevancia de estos augurios, no nos debe extrañar que muchos se pronunciaran en los momentos más oportunos para la difusión de su fama, cuando su trance estaba expuesto a la mirada del público en su celda o en la propia corte, ya que la santidad femenina no estaba tan enclaustrada como después de Trento.⁵

Así, en la península, antes de Santa Teresa, existió un modelo concreto de santidad femenina con las características señaladas. Y para revisar este patrón que se asentó en Castilla es muy útil estudiar el caso temprano de María de Ajofrín, una beata toledana que muere en el último cuarto del siglo XV (1489), tras conseguir ejercer una autoridad espiritual en los entornos de la corte y el convento, como nos muestran sus visiones y los personajes que la rodearon en vida. De estas peripecias nos da cuenta su *Vida* manuscrita, compuesta por el segundo confesor de la visionaria Juan de Corrales, que fue copiada, con algunas adiciones, en la primera mitad del siglo XVI por Fray Bonifacio de Chinchón.⁶ Esta vida, que se encuentra manuscrita en el monasterio de San Lorenzo de El Escorial (códice C-III-3, fols. 192r-232v) y que contiene sesenta y nueve capítulos, inspiraría las hagiografías posteriores de Pedro de la Vega, Fray Juan de la Cruz y José de Sigüenza en su *Historia de la Orden de San Jerónimo*, y en ella basaré mi estudio.

María de Ajofrín nace en fecha indeterminada en el siglo XV en la villa de Ajofrín, provincia de Toledo, y la fecha de su muerte, según el manuscrito citado, aconteció el 17 de julio del año 1489. Esta visionaria, siguiendo el modelo de santidad femenina aludido que se había impuesto en Europa desde el siglo XIII, decide entrar con quince años en un beaterio tras una infancia marcada por una vocación temprana: recordemos que Bynum (1987, 25, 293) resalta que la santidad femenina traza un *continuum*, frente a la de los hombres, marcada por el punto de inflexión de la conversión. Como otras mujeres carismáticas europeas que la antecedían, nuestra beata rechaza el matrimonio que le propone su familia, según nos cuenta su hagiografía. Será en una casa dependiente del monasterio de la Sisle, fundada por María García (1340-1426), cuya vida aparece detrás de la suya en el manuscrito citado, donde María de Ajofrín desarrollará su vivencia visionaria, que la conduce a una actividad profética con cierta influencia en la corte. María se apunta así al modelo de santa terciaria, y en su caso es la orden jerónima, de reciente fundación, la elegida para albergar sus dones, pese a la extendida predilección por la orden dominica o

⁵ Para la descripción del proceso de su encerramiento es fundamental la monografía de Muñoz Fernández (1994a), punto de partida, junto con el libro de Surtz (1995), de los últimos trabajos sobre las beatas. Surtz (2010) realiza una puesta al día años más tarde.

⁶ Aunque casi toda la *Vida* fue compuesta por Corrales, las adiciones finales (con milagros *post mortem*) no pudieron ser suyas. Esta vida fue seguramente la fuente sobre la que se basa Pedro de la Vega (1539, fols. lxxviiiiv-lxxxvii), por tanto la transcripción de Fray Bonifacio sería anterior; y las de Juan de la Cruz (1591, fols. 258v-267v) y Sigüenza (1909, 357-380) datan de finales del XVI. Las dos últimas y la de Corrales se reproducen en el Catálogo de Santas Vivas citado en la n. 3.

franciscana de las santas mediterráneas (véase Benvenuti Papi 1983).⁷

Tras su entrada en el beaterio, María de Ajofrín ejerce el magisterio no solo a través de los carismas (en su caso, revelaciones, profecías y ciencia infusa), sino también por medio de su relación con objetos, modelos e instituciones.⁸ Si hasta ahora su autoridad se había explicado principalmente en función de sus cualidades de mediadora, intercesora o adivinadora (Majuelo Apiñániz 2004), o por algún aspecto concreto de los que señalo, en este trabajo quiero plantearme de manera global cómo consigue esta beata el reconocimiento público a través de su interacción con los siguientes ámbitos: 1) con el modelo de Catalina de Siena y, secundariamente, de otras santas; 2) con la comida y la eucaristía; 3) con la corte; 4) con la Inquisición y las autoridades eclesiásticas; 5) con el libro; 6) con el arte; y 7) con la puesta en escena de la palabra y el silencio.

A partir de estos modos de relación podemos apreciar cómo emerge y se conforma la autoridad espiritual femenina en Castilla a finales del Medievo. En este sentido, este artículo pretende contribuir a la recuperación de las mujeres visionarias anteriores a Santa Teresa y a su inserción en el marco de actuación de las visionarias europeas (en esto España, y más en concreto Castilla, no es «diferente»), todas ellas con hagiografías (caso de María de Ajofrín) y textos de su autoría manuscritos o impresos (como María de Santo Domingo y Juana de la Cruz) que merecería la pena conocer mejor.

AUTORIDAD A TRAVÉS DE LA IMITACIÓN DEL MODELO DE SANTA CATALINA (Y, SECUNDARIAMENTE, DE OTRAS SANTAS)

Teniendo en cuenta el éxito de la vida de Catalina de Siena a finales del siglo XV y comienzos del XVI (cuando circula de manera manuscrita y luego impresa gracias al mecenazgo de Cisneros) no nos debe extrañar que María de Ajofrín imite este modelo: no obstante, el relato de Corrales es una prueba de que la vida de la santa dominica circulaba aún más temprano de lo que en principio se ha considerado, de que ya a mediados del Cuatrocientos servía de paradigma para una terciaria jerónima de Toledo.⁹ Por esas fechas, al menos oralmente, el modelo de Catalina se conocía, y se imitaba no solo entre las llamadas «santas

vivas» italianas, sino también en Castilla. Que esto es así nos lo confirma el hecho de que la vida con fama de santidad femenina inmediatamente anterior, la de María García (1360-1426), que apenas contiene experiencias sobrenaturales, sea un modelo periclitado para la jerónima que vive años después en su Casa. Si María de Ajofrín se aleja del paradigma presentado por la fundadora del beaterio en el que vive es probablemente porque entró en contacto con el nuevo modelo presentado por Catalina.

Vayamos entonces a los paralelismos: como santa Catalina, María de Ajofrín hace voto de religión con tierna edad y, como se ha señalado, se niega a casarse pese al deseo de la familia (fols. 193v-194r). Aunque no lleva a cabo un matrimonio místico con Cristo, la contemplación de una representación pictórica de Catalina de Alejandría desposándose con Cristo niño, que en el relato de Corrales se ilumina con un resplandor (fols. 216v-217r), influye, sin duda, en su vivencia espiritual, como posiblemente le sucedió a la santa dominica.¹⁰ Por otro lado, también al igual que ella, María tiene una relación ambivalente con la comida, y realiza ayunos extremos, que enseguida expondré.

Otro punto de asimilación fundamental es la recepción de estigmas, unos signos corporales que, como se nos recuerda en el capítulo 12, no los da Dios a todos los santos (fol. 201r).¹¹ En los capítulos 14 y 15 se nos dice que los recibe primero en el costado, y luego en manos y pies; y éstos, a la manera de los invisibles de Catalina, que seguía el ejemplo de San Francisco, se fijan rezando ante un crucifijo.¹² Tan legitimadoras son estas marcas que aparecen de nuevo en costado, manos y pies, producidas por rayos que emanan del sacramento, al final del relato de su vida (fol. 222r); en este caso se hace constar mediante notario la veracidad de la llaga del costado, ya fuera del relato de Corrales pero dentro de la narración manuscrita de El Escorial (fols. 230v-231r).¹³ Se podrían aplicar aquí las palabras de Jodi Bilinkoff relativas a los testimonios que se daban de los estigmas de María de Santo Domingo, aparecidos más de veinte años después: «what might seem an intensely private spiritual experience was for María's audience a fundamentally public event. Her body provided them with a medium by which God could

⁷ Benvenuti Papi establece una división de santas italianas medievales por órdenes (dominica y franciscana) pero advierte: «questo tipo di partizione per Ordine ha in realtà un significato relativo e spesso una dubbia autenticità» (1983, 111). Sea como sea, podemos resaltar como excepcional la elección que hizo María de Ajofrín de la orden jerónima, seguramente debida a la fama de santidad de María García, la fundadora de su Casa o beaterio. Por otro lado, no se debe olvidar que, en cierto modo, la orden jerónima fue fundada en España como reacción a las órdenes mendicantes; era eremítica frente al carácter urbano de éstas y tenía un carácter nobiliario (véase Revuelta-Somalo 1982).

⁸ Sobre el magisterio espiritual de las visionarias castellanas han trabajado, encuadrándolo en una oposición frente al patriarcado, las historiadoras Muñoz Fernández y Graña Cid. En concreto, en relación con María de Ajofrín, véase el artículo de Muñoz Fernández (1994b).

⁹ A la actividad impresora y difusora de la fama de santas como Catalina, Ángela de Foligno y Matilde de Hackeborn se refiere prolijamente Acosta-García en el artículo de este mismo volumen. También Pablo Acosta, así como Celia Redondo, abordan el modelo que imita María de Ajofrín en sendos artículos para el volumen en preparación del *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* dedicado a Gabriella Zarri.

¹⁰ Véase Meiss (1951, 107-112) para la explicación de la influencia de la pintura de la época en Catalina, quien realiza un matrimonio místico con Cristo probablemente influida por los cuadros de las bodas de Catalina de Alejandría con un Cristo adulto (curiosamente, cuando más tarde se representa el matrimonio de su homónima con un Cristo niño también cambia la edad del Cristo de las pinturas que reflejan el matrimonio de la santa de Siena).

¹¹ Un siglo después, los estigmas de la jerónima servirán de elemento de comparación entre María de Ajofrín y Catalina por parte de Villegas (1588, fol. 55v).

¹² Belting (1981, 166) destaca cómo el santo se transforma en imagen tangible de Cristo a través de los estigmas: «Con S. Francisco, diventato l'immagine vivente del crocefisso, il programma di mimesi acquistò un modello reale e, allo stesso tempo, anche una garanzia di riuscita».

¹³ Los estigmas que se producen por la contemplación del crucifijo y los rayos que salen del sacramento se pueden relacionar con la estigmatización de San Francisco, pues a este le sucede el milagro contemplando un serafín alado con forma de crucificado del que salen rayos que impresionan su carne. Por otro lado, no creemos que el recelo despertado por María de Ajofrín se supere solo por el documento notarial, como señala Majuelo Apiñániz (2004, 137), quitando importancia a otros signos milagrosos que contribuían a dar credibilidad a la visionaria.

communicate his designs» (1997, 58), si bien la aparición de los estigmas comienza en María de Ajofrín de manera privada, aunque luego su conocimiento se extiende por el beaterio. Además, como las santas vivas italianas Osanna de Mantua y Catalina de Racconigi, discípulas de Catalina, María de Ajofrín recibe una corona de dolores en su cabeza (última fase en la recepción de estigmas) que se asemeja a la corona de espinas de Jesús (capítulo 16).¹⁴

Por otro lado, aunque su actividad de caridad no sea extramuros como la de la santa dominica, María, al igual que Catalina, curará enfermedades de modo milagroso, como muestra cuando sana la sangre producida por un golpe en una compañera del beaterio (fol. 209r), el mal del costado de otra (fols. 218v-219r), la enfermedad de un canónigo de Toledo (fol. 220v), los dolores de su confesor (fols. 223r-v) o el torcimiento facial de su propia madre (fol. 209v). Asimismo, como Catalina, María llevará a cabo una fundamental actividad profética, aunque la revelación del augurio no se producirá ante un público, según veremos cuando trate su autoridad en la corte; su hagiógrafo al final de la *Vida* nos advierte de que se cumplió su profecía sobre una gran mortandad que asolaría el reino: mortandad producida, entre otros medios, por la peste (fols. 229v-230r; cf. 222v). Finalmente, María lanza también, al igual que la italiana, una dura crítica a los malos sacerdotes e interviene como ella en asuntos políticos, pero a esto haré referencia en los puntos siguientes.

Ahora bien, hay indicios de santidad que comparte no solo con Catalina sino con el resto de santas europeas que la preceden y que forman parte de ese movimiento visionario femenino al que me he referido antes, que pudo conocer por la difusión oral y manuscrita de sus textos.¹⁵ Tal el ascetismo al que somete al cuerpo, impuesto en este caso tanto por ella misma como por los otros, que lo ponen a prueba para comprobar su inmovilidad en el éxtasis, compartida con sus correligionarias continentales (fol. 199r). El cuerpo sufriente es, en este caso, un signo de autoridad, y un revelador espejo del sufrimiento redentor de Cristo, producido por enfermedades sobrevenidas o por extremados sacrificios.¹⁶ Pero debo decir que encontramos un matiz interesante con respecto a sus antecesoras: según su hagiografía, María de Ajofrín quiere imponer a los otros los mismos latigazos que ella recibe por guardar silencio sobre sus revelaciones.¹⁷ Es decir, la autoridad aquí se proyecta no solo ejerciendo violencia sobre su cuerpo sino también sobre los demás (en el caso de Catalina, esta forma de violencia estaba ceñida a sus descripciones del castigo divino en los lugares supraterráneos): «Y suplicava al Señor con gran firmeza y afínco que pusiese al dicho su confessor alguna evidente señal por que

creiese si fuesse capaz de la ver, y si no fuesse digno, le diesse duro azote por que creiesse» (fol. 200v).¹⁸

Por otro lado, al igual que Catalina y que otras visionarias famosas en la época, como Brígida de Suecia, nuestra beata jerónima tiene visiones del Más Allá: en concreto, cuando recibe la llaga en el costado y sufre un trance durante cuarenta horas, hará un viaje al purgatorio (capítulo 18).¹⁹ Además de ser intercesora por las almas que viven allí, a la manera de otras visionarias, es mediadora de los que están en la tierra, y así su pueblo se libra del castigo de un diluvio por las oraciones de la beata (fol. 213r).

En cuanto a otros rasgos compartidos con la tradición hagiográfica femenina, María de Ajofrín muere dejando un cuerpo incólume, que destila aceite y con buen olor (fols. 228v, 231v), y que, mediante el manejo de sus reliquias, el acercamiento a su sepulcro, o simplemente oraciones y exvotos de cera a él ofrecidos, produce milagros *post mortem*. Así, al final de la *Vida* manuscrita, como respondiendo al inicio de un proceso de beatificación, se introducen testigos que dan cuenta de la veracidad de los milagros relatados. Precisamente, el culto al cuerpo muerto se encuadraría dentro de la política de las órdenes religiosas de emplear su mediación para lograr adeptos, y por ello los cuerpos de las beatas con fama de santidad solían enterrarse en los monasterios de frailes que las habían acogido bajo su dirección espiritual.²⁰

AUTORIDAD A TRAVÉS DE SU RELACIÓN CON LA COMIDA Y LA EUCARISTÍA

Un claro signo de santidad era una determinada relación de las mujeres visionarias con la comida que incluía éxtasis eucarísticos y abstinencia de varios días.²¹ La supervivencia haciendo un ayuno extremo era una muestra de la predilección de Dios por la persona, pues permitía sobrevivir en circunstancias imposibles. No obstante, contamos con el ejemplo de varias santas que parece murieron de inanición (Catalina de Siena, Columba de Rieti, Alpais de Cudot...), de quienes se dice que eran incapaces de comer.²² Este no es en principio el caso de María de Ajofrín, quien asegura poder llevar a cabo la abstinencia total durante las cuarenta horas siguientes a la comunión, pero que a veces no lo hace por no estar segura de ser entendida (fol. 195v); si bien, tras

¹⁸ A partir de ahora, transcribo directamente del manuscrito de El Escorial respetando las grafías, excepto la *u* con valor consonántico, que transcribo como *v*; modernizo solo la puntuación y acentuación.

¹⁹ Las visiones del purgatorio no serán después infrecuentes entre las beatas, como muestra Muñoz Fernández (2012).

²⁰ Lo cual, según Muñoz Fernández (1994a, 96), denota una actitud patriarcal. Por otro lado, hay que decir que, curiosamente, al contrario de lo que sucede en las vidas manuscritas de María García o Juana de la Cruz, no se nos narra la muerte de la jerónima, aunque al comienzo de la hagiografía se nos deja entrever que pudo deberse a una «pestilencia» y que fue a las tres de la medianoche (fol. 193r).

²¹ No me extiendo sobre este tema porque se ha debatido, con respecto a las visionarias castellanas, en Sanmartín Bastida (2015a).

²² María de Ajofrín parece en ocasiones alimentarse solo de la eucaristía, como prácticamente hicieron Santa Catalina, Columba de Rieti, Ida de Lovaina o Alpais de Cudot (Bynum 1987, 84, 93, 213); Catalina y Liduvina de Schiedam aseguraban no poder llevarse nada a la boca (196). Para la temática sacramental en María de Ajofrín enmarcada en la Reforma, véase Muñoz Fernández (2009, 400-401, 414-418).

¹⁴ Sobre la corona de espinas y otros signos de la Pasión en los cuerpos de las santas vivas italianas, véase Zarri (1996, 239-240).

¹⁵ En concreto, tenemos constancia de que Ángela de Foligno y Brígida de Suecia eran conocidas a finales del XV: véase Arcelus-Ulibarrena (1992), Graña Cid (2014), Sanmartín Bastida (2014, 104-106).

¹⁶ Como asevera Muñoz Fernández (1994b, 301), la palabra religiosa de una mujer se legitima a través de la imitación de Cristo, ya que por medio de las experiencias del dolor se produce una asimilación con la Pasión del Salvador.

¹⁷ Curiosamente, a María le azotan los ángeles, frente a Juana de la Cruz, a quien azotan los demonios (*Vida y fin...*, fol. 50r).

contemplar milagrosamente una Verónica con carne y sangre, se le acaba cerrando el estómago (fol. 198v).

Lo cierto es que la jerónima, a diferencia de Santa Catalina, no coge más fuerzas cuando no come (signo que ha sido interpretado como anoréxico; véase fol. 208r), pero el hecho de que se describa con tanta atención su dieta (por ejemplo, unas pasas: fols. 198v, 210r; un huevo: fol. 212r), como también hizo Raimundo de Capua con la de Catalina, y que se nos dé completa cuenta de sus días de abstinencia, es una palpable demostración de que el cronista, relator o hagiógrafo quiere probar la santidad de la mujer a través de su relación con el alimento.

Al igual que en el caso de Catalina, la recepción de la eucaristía constituía un instante clave porque favorecía el éxtasis místico. En un determinado momento, en el capítulo tercero, María de Ajofrín toma la comunión en forma de un cordero vivo «en speçie de pan»: ²³

E como lo recibiese en la boca, sintió luego bullir e que andava de un cabo a otro como cosa viva, e ovo mui gran pavor e tragolo con temor, e luego sintió cómo se le puso ençima de las telas del coraçón, y tanta fue el alegría y consolación que ovo que diez días con sus noches no durmió, llorando y orando, y luego fue rrobada en espíritu (fol. 195r).

Desde entonces, cada vez que recibe el sagrado sacramento entra en arrobamiento y le queda un sabor en corazón, garganta y boca que le dura por cuarenta horas. ²⁴ En otra ocasión, la comunión la deja en éxtasis durante nueve horas, y al final acaba sobreviviendo sin comer los cuarenta días posteriores a tomar la comunión (fols. 208v-209r; fijémonos en la cualidad cuantitativa de la narración y el valor del número cuarenta, los días que hizo ayuno Cristo en la Tierra). Su principal consuelo reside durante ese periodo de tiempo en poder recibir al Señor, por lo que en los intervalos de enfermedad sufre doblemente porque no le permiten saborear el manjar eucarístico (fol. 207r). Un manjar que le hace impresión tan fuerte que en un determinado momento le produce una llaga en la cabeza (fol. 201v) y, en otro, abre la llaga de su costado (fols. 222r-v); además, recibido de manos de su confesor Juan de Corrales, le cura de sus enfermedades y permite que se cierre la herida de su costado (fol. 222v). Este sacramento es fuente y origen de fundamentales visiones, en las que el *corpus christi*, o el arca en el que se incluye, cobra una luz especial, se incendia en llamas, toma forma de estrella, ostenta un pedazo de carne, deja un sabor como de flores, o se rodea de las cinco plagas (fols. 195r, 214r-v, 216v, 217r, 220r-221r).

Por otro lado, como otras santas, María de Ajofrín demuestra su autoridad recibiendo en ocasiones la comunión no directamente de las manos del sacerdote, sino, primero, ayudada por tres ángeles que recogen las formas

volanderas por el resuello de sus suspiros, como nos relata el capítulo 27 (fol. 210v), y, segundo, reuniendo secretamente con su lengua las partículas (convertidas en reliquia) de una hostia caída en el suelo por descuido de un clérigo (fol. 215r).

AUTORIDAD A TRAVÉS DE SU RELACIÓN CON LA CORTE

En el relato de su vida, se nos muestran dos tipos de autoridad de María de Ajofrín en su relación con la corte. Un modo se ejerce a través de los dones carismáticos: María muestra su autoridad espiritual vaticinando la victoria de los Reyes Católicos (capítulo 42) o intercediendo para disolver disputas. En un momento dado el obispo de Badajoz (que fue testigo de la llaga en el costado) le manda que haga de mediadora en una disputa de la corte, «a do estaban los señores reies y el cardenal de España» (fol. 213v), y tiene entonces una revelación, subida al terrado de la casa mirando al sol de frente, que la narración no nos explica demasiado, pero que sin duda cumple su función (fols. 213v-214r). ²⁵

El segundo tipo de autoridad se ejerce a través del posicionamiento que la beata toma con respecto a la autoridad terrenal: hay una clara prioridad de la espiritual sobre la terrenal que, inevitablemente, eleva a la beata. Existe un episodio muy ilustrativo al respecto: en un momento dado, a María se le informa de que la reina quiere verla. La beata, pensando que se trata de la monarca terrenal, Isabel I, se niega a obedecer, y solo cuando entiende que se refieren a la reina del Cielo nuestra jerónima reacciona. ²⁶

El día otavo de la Resurreción fue robada en espíritu y vio cómo vino a ella un barón mui reverendo y honesto en hedad, vestido de una capa de seda colorada, y díxole: «Ven, que te llama la reina»; y ella, pensando que la llamava la reina terrenal, no quiso yr con él. E él díxole otra vez: «Ven, que te llama la Reina del Çielo». E fue con él e fallose en una iglesia fuera de la çibdad, a do estava Nuestra Señora, la Virgen María, con su hijo en los braços (fol. 195v).

¿Qué pensar aquí? Claramente, la autoridad espiritual de María de Ajofrín le permite realizar una acción que en otros contextos se tacharía de falta de vasallaje o descortesía.

Que la reina Isabel, precisamente, podía tener interés por la beata nos lo confirma el hecho de que sea su notario y capellán, Gracián (en el manuscrito «Garçía») de Berlanga, quien dé fe de la veracidad de la llaga del costado (fol. 231r). En este sentido, debemos decir que, frente a los años posteriores en que será el regente Fernando quien auspicie en Castilla a mujeres visionarias como Marta de la Cruz, María de Santo Domingo o Juana de la Cruz (las cuales, recordemos, le predicen conquistas o su venidera condición de emperador: Bilinkoff 1997, 47), en la época de María de Ajofrín será la Reina Católica la que en sus tierras preste atención y apoyo a santas vivas como nuestra jerónima.

²⁵ En ese subirse al terrado podemos encontrar también un gesto de autoridad, por la posición de altura que otorga a la beata. Subida asimismo a un terrado, como veremos enseguida, la Virgen le comunica que ayudará a su pueblo.

²⁶ Este pasaje lo reproduce más por extenso Muñoz Fernández (1994a, 123), pero no comenta la actitud que esta respuesta de María de Ajofrín implica para con la reina.

²³ Esta visión de la hostia en forma de cordero vivo viene precedida de experiencias similares de visionarias anteriores que ven a Cristo crucificado en el sacramento; Hans Belting (1981, 80) interpreta este tipo de escenas como una autosugestión que parte de la preexistencia de la imagen material en el arte.

²⁴ Este potente sabor en el paladar también le sobrevenía tras tomar la comunión a Catalina, quien se quedaba «con la fragancia de la sangre en la boca y en el paladar de tu cuerpo durante muchos días», y a quien se concedió «el gusto, sabor y olor de la sangre y cuerpo de Cristo crucificado» (Catalina de Siena 2007, 294, 356).

AUTORIDAD A TRAVÉS DE SU RELACIÓN CON LA INQUISICIÓN Y CON LA AUTORIDAD ECLESIAÍSTICA

El papel de María de Ajofrín en la Inquisición, institución que se establece en torno a 1480, ha sido ya destacado por Ronald Surtz en su famosa monografía.²⁷ Esta beata impulsó y apoyó la nueva Inquisición establecida por los Reyes Católicos, seguramente influida por su confesor, quien era examinador de la Inquisición toledana (fols. 222r, 223v-224r). En el clima acosador de Toledo de mediados del siglo XV, estas intervenciones deben leerse como formas claves de ejercer la autoridad y mostrar ortodoxia.²⁸ Si en alguna ocasión María de Ajofrín conmina a Corrales a ser vigilante y contribuye a detener a dos mozos que iban a cometer pecado (fol. 223r), su apoyo a la institución susodicha se manifiesta principalmente en su lucha contra el hereje, y en concreto contra los judaizantes. Serán los dones carismáticos de María los que le ayuden a realizar su «caza»: una visión, por ejemplo, contribuirá a que un hereje, a quien iban a dar la comunión, sea desenmascarado, y la prueba estará en la hostia sangrante que demuestra la veracidad de la denuncia de la beata (fol. 206r). Y otra visión de apoyo fundamental a la actividad inquisitorial será la que encontremos al final de su *Vida*, cuando un Cristo atado a la columna, por cuya espalda corren ríos de sangre (cf. capítulo 7), asegura a María que se encuentra así por las afrentas que cometen contra él los herejes: «Hija, mira cuál me ponen los herejes cada día, y di esto al deán de Toledo y al prior de la Sisle, que están en la Inquisición» (fol. 223v).

Por otro lado, si tenemos en cuenta que las mujeres carismáticas recibían revelaciones privadas, podemos entender que éstas las hicieran hostiles al clero al introducir en la Iglesia un magisterio o una autoridad paralela a la de los prelados y doctores, por su supuesta relación directa con la divinidad y con el cuerpo de los santos (Vauchez 1992, 44).²⁹ En las hagiografías, no obstante, la relación es ambivalente, pues muchas veces las visionarias colaboran con la élite masculina al constituirse en grandes defensoras de los sacramentos, seguramente para evitar acusaciones de herejía, pero al tiempo se elevan como grupo privilegiado en la relación con la divinidad, ante la que ejercen como mediadoras, incluso respecto al estrato eclesiástico.

El poder y la condición privilegiada de María de Ajofrín se muestra así en varias ocasiones: cuando se pide a la beata que interceda ante el Señor por un prelado castigado en la otra vida, ya que es ella quien «más poder tenía» (fol. 207r); o cuando la encontramos comunicando una visión a un clérigo en la que este es torturado en el purgatorio por no haber bautizado a un niño (fols. 205r-v); o indicando al capellán de la iglesia mayor que no puede subir

de inmediato al Cielo por no haber satisfecho lo que se le indicó en un testamento (fol. 218v). Es por su magisterio espiritual que María puede criticar duramente, como otras visionarias, a las autoridades eclesiásticas, y esto hemos de entenderlo en el contexto de la Reforma, como bien ha señalado Muñoz Fernández con respecto a las beatas del área toledana (2009, 398-399). Estricta con la élite clerical se presenta María en una visión del capítulo 14, justo antes de la recepción del estigma del costado, cuando nos habla de «la grande yra que tiene [Dios] sobre la Iglesia y sobre los prelados y reidores della» (fol. 202r). En un par de ocasiones esta crítica está puesta en boca de la Virgen («E dixo más Nuestra Señora: “Más sin reverentia es comida la carne de mi hijo de los indignos sacerdotes que el pan que es dado a los perros”»: fol. 197r); una Virgen, que, por cierto, asume un papel sacerdotal y que aleja del «enemigo» a María tomándola de la mano (fol. 199r).³⁰

Finalmente, un momento cumbre de la autoridad de María de Ajofrín se produce cuando se le aparece el capellán del monasterio muerto, por la noche, pidiéndole disculpas por no haberla creído cuando debió hacerlo (fols. 215v-216r); y, al final de la vida manuscrita, cuando nada menos que el cardenal Pedro González de Mendoza, arzobispo de Toledo, anticipándose al papel que luego jugará Cisneros con María de Santo Domingo o Juana de la Cruz, confirma su admiración por las visiones de Ajofrín en una carta al prior de la Sisle que se transcribe en el manuscrito (fols. 230r-v), y cuando en otra misiva, dirigida a nuestra beata, solicita su intercesión para cumplir bien el papel que le habían encomendado (fol, 230r).

AUTORIDAD A TRAVÉS DE SU RELACIÓN CON EL LIBRO

María de Ajofrín es presentada en varias visiones sosteniendo un libro. De por sí ésta ya es una imagen que confiere autoridad al poseedor del objeto, y recordemos aquí que en el siglo XV empiezan a proliferar los retratos de mujeres con libros, entre ellas la Virgen (así aparece en la obra de María de Santo Domingo), la Magdalena y la propia Catalina de Siena.³¹ No obstante, debemos decir que María entra en trance no leyendo (al parecer es iletrada), sino observando las ilustraciones de los folios del códice que sostiene, como la de una Verónica pintada, imagen venerada que había producido visiones en místicas anteriores.³² En esta ocasión, la

²⁷ Para la intervención antijudía y apoyo a la nueva Inquisición de María de Ajofrín, es fundamental Surtz (1995, 79-84); véase también Muñoz Fernández (2009). En la misma línea, aunque interpretando este apoyo como obra más de sus biógrafos que de la beata, se mueve el trabajo de Trillia (2009).

²⁸ Sobre el clima de Castilla en esta época contra los judaizantes es fundamental el trabajo de Vidal Doval (2015).

²⁹ Véase también Sallmann (1992), quien sostiene la importancia del movimiento penitencial en este magisterio femenino porque otorga a las mujeres la ocasión de contestar al monopolio masculino del éxtasis, no a través del sacerdocio, sino del misticismo y el profetismo (126).

³⁰ El papel sacerdotal de la Virgen lo encontramos tanto en la pintura como en la literatura mística de hombres y mujeres: por ello, aunque las visionarias europeas hacen hincapié en este aspecto, dudo de que pueda hablarse de un incipiente feminismo. Por otro lado, pese a esa crítica anticlerical, María Ajofrín necesitará a los sacerdotes para afianzar su autoridad (véase Muñoz Fernández 1994b, 301): es el confesor, el prior de la Sisle y un círculo de religiosos quienes legitiman la autoridad de la jerónima, no sus compañeras de beaterio. Además, hay que decir que la beata hace una crítica a la inmoralidad clerical, no a su principio de autoridad (Majuelo Apiñániz 2004, 138).

³¹ La visión de la Virgen leyendo se encuentra en la primera revelación del *Libro de la oración* de María de Santo Domingo (c. 1518: fol. b5v): «¡Oh, dulce Madre de Dios! ¿Y qué miras en esos libros?». Para bibliografía sobre representaciones de mujeres con libros véase Linton (1998); Hamburger (2009); Ebenhöch y Tammen (2018).

³² En otra ocasión, la Verónica del altar lanza rayos de claridad (fol. 214r). Sobre la popularización de la Verónica en Occidente, véase Chastel (1978); para la Verónica y su relación con las monjas visionarias, Hamburger (1998, 317-382). Según Belting, en determinadas

faz de Cristo cobra carne y sangre en una revelación que dura una hora y que hace que esa imagen se llene de resplandor (fol. 198v). Aunque el libro que le acompaña siempre es uno de oraciones, no deja de llamar la atención que se subraye su presencia en manos de nuestra beata y su papel en la experiencia sobrenatural o milagrosa: en una ocasión María se abraza a uno «que tenía de devotiones» como una suerte de amuleto de protección, frente al miedo que le produce la aparición del fantasma del capellán (fol. 215v); en otra, a nuestra beata, antes de una revelación milagrosa, la hallamos en el oratorio sosteniendo dos libros «en donde tenía sus oraciones» (fol. 217r); y en otra se le aparece una calavera en el libro de oraciones en el que reza para anunciarle la muerte de una compañera aquejada de la peste (fols. 219v-220r).

En mi opinión, el hecho de que se nos especifique repetidamente que María tenía un libro entre las manos antes de la experiencia sobrenatural no es baladí: por un lado, como he señalado, otorga autoridad (novedosa) a la mujer; por otro, si consideramos que se trata de un libro de oraciones, nos puede remitir una vez más a las propuestas de la Reforma: la meditación parte del libro escrito (recordemos que las muy famosas *Meditaciones* en la vida de Cristo del Pseudo-Buenaventura y la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia animaban al lector a pensar las ilustraciones que acompañaban al texto imitando las posturas físicas como modo de sentir sus emociones) y, desde ahí, podía uno levantar el vuelo visionario.

AUTORIDAD A TRAVÉS DE LA RELACIÓN CON EL ARTE

Las ilustraciones de los libros nos llevan al siguiente punto: María de Ajofrín no es diferente de otras visionarias en su relación con el arte; ya no es solo que este ámbito (en un sentido funcional y no estético) le sirva de punto de partida para entrar en éxtasis sino que sus visiones tienen mucho que ver con la iconografía de la época. Al igual que Inés de Montepulciano ve a la Virgen tal como se la representaba iconográficamente en su época en el trono con los ángeles (véase Frugoni 1983, 140-141), nuestra beata tendrá visiones celestiales muy pictóricas, como la adoración del Niño por los ángeles y los Reyes Magos, que arranca de su oración ante la escultura de la Virgen con el Niño (en una cuna) del altar: esta visión desemboca en la contemplación del episodio bíblico de los Santos Inocentes (fols. 210v-211v).³³ Mencionaré también sus plásticas visiones de una procesión celestial, de la coronación de la Virgen o del descendimiento de la Cruz (fols. 218v, 220v). Por otro lado, ya hemos visto cómo María de Ajofrín tiene una revelación ante una pintura del matrimonio místico de Catalina de

manifestaciones la Verónica o Vera Icona conquista el estatus de original auténtico y en el siglo XIII se convierte en una reliquia con la imagen del rostro de Cristo (así en la basílica de San Pedro de Roma) bajo la influencia de Iglesia oriental, es decir, en una suerte de imagen reliquia (1981, 151); y esto produce una realidad nueva: la percepción de la presencia física de la persona figurada. Así, la Verónica «reivindica el efecto de la impresión auténtica, es decir, también de vida» (2009, 575). Belting nos describe con agudeza el proceso por el cual la imagen se convierte en reliquia y la reliquia en imagen (1981, 240).

³³ Frugoni (1983, 141-142) también nos ofrece otros ejemplos de relaciones entre arte y visión a través de Gherardesca da Pisa y de Chiara de Montefalco.

Alejandría con Cristo, al igual que su modelo dominica. Que el arte la impresiona y la sugestión parece además muy claro en el episodio en que se sube a un terrado y contempla cómo unas «imágenes del tiempo antiguo» se iluminan (fols. 212v-213r), delante de las cuales es levantada por los aires antes de que la Virgen le comunique que sus plegarias salvarán al pueblo de la lluvia torrencial que hacía aumentar el cauce del río y estropear la cosecha.

Del mismo modo que otras místicas que interactúan con crucifijos que sudan sangre o hablan con ellas (Gertrudis de Helfta, Ángela de Foligno), María de Ajofrín se relaciona con esculturas y pinturas como si fueran arte viviente.³⁴ Y en el caso de la beata jerónima se da un «paso» que no aparece en muchas de sus antecesoras, ya que María no solo habla con las imágenes artísticas sino que interacciona con ellas de un modo particularmente dinámico: el Niño de la escultura del altar alza la mano para bendecirla (fol. 194v) y ella misma consigue cambiar la posición de la escultura dejándola con un pie levantado cuando lo alza para que lo bese la beata (fol. 217v).³⁵ Además, hemos visto cómo la representación del paño de la Verónica cobra vida en un determinado momento; en otra ocasión, la imagen de la Virgen de una pared se comunica con ella adquiriendo claridad milagrosa (fol. 210r); y en otra, su imagen suda por tres veces gotas de agua que limpia María con un paño con el que luego lavará su rostro (fol. 210r).³⁶

Pero, sin duda, el episodio más impresionante se produce en el capítulo 39, cuando la escultura de la Virgen ante la que rezan la beata y sus compañeras por el hermano de la beata, que está en prisión, le libera de sus cadenas. Después el hermano de María dejará exvotos de cera ante esta Virgen, regularmente, hasta su muerte y partida al purgatorio, adonde irá tras su fallecimiento, según información que le suministra esta imagen milagrosa a la jerónima.

¿Era el arte una fuente de magisterio espiritual ortodoxo? Sí, porque, como muestra Chirara Frugoni (1984), el público de estas mujeres estaba rodeado de una iconografía a la que apela continuamente la mujer visionaria, y, en mi opinión, la interacción de ésta con ese arte circundante de algún modo la incorporaría al entorno de los personajes sagrados y le proporcionaría más autoridad: no olvidemos que ambos (personajes sagrados y la visionaria) comparten poderes milagrosos. ¿Qué otra cosa podemos pensar cuando María de Ajofrín se pasea con el Niño (un niño que quizás fuera el mismo que acompañaba a la Virgen en la escultura del altar a la que se alude tantas veces en su *Vida*) por un Toledo que podría ser Belén para encontrar un

³⁴ Sobre estas visionarias continentales y su relación con las castellanías en su interacción con las imágenes, así como con el arte viviente, véase Sanmartín Bastida 2015b, y para un análisis más completo de las visiones de María de Ajofrín en este contexto, Sanmartín Bastida en prensa. Para un estudio amplio de las imágenes con vida en milagros y visiones (también con protagonistas hombres), véase Freedberg (1992, 323-357). Muñoz Fernández (2009, 402) habla de las imágenes «como portales de acceso a los espacios visionarios».

³⁵ En imágenes artísticas como la Madona Rucellai de 1285, de Duccio, encontramos ese Niño Jesús que proyecta el pie hacia delante invitando a besarlo (véase Belting 1981, 31).

³⁶ El número tres es importante en los fluidos de la Virgen: en algunas apariciones milagrosas dará tres gotas de su leche, que simbolizan la Trinidad, a sus devotos: ahí está el famoso milagro de San Bernardo.

lugar donde alojarse (fols. 195v-196r)? Y es que María se relaciona con el arte presente en la Casa de María García de un modo continuo, como si no hubiera fronteras entre el mundo representacional y el mundo real (si puede llamarse así) en el que vive, y adquiere autoridad sustituyendo a la Virgen en el papel de la historia sagrada (así en el episodio relatado), como también le sucede a otras visionarias a quienes se les encomienda el Niño Jesús (véase Sanmartín Bastida 2012, 131-135).

Para terminar con este apartado, me gustaría apostillar algo que hila esta relación con el arte a la Inquisición: la posesión y veneración de imágenes se consideraba una muestra de no ser judaizante ni converso, y así en los juicios inquisitoriales la relación con las imágenes constituía un elemento clave para librarse o cargarse de sospechas (véase Pereda 2007; Sanmartín Bastida 2019, 60-61). Visto lo que hemos señalado anteriormente, podemos afirmar que también su relación con el arte aportaba autoridad ortodoxa a María de Ajofrín.

AUTORIDAD A TRAVÉS DE LA PUESTA EN ESCENA DE LA PALABRA Y EL SILENCIO

La palabra, y sobre todo la puesta en escena de la palabra oral, es fundamental en las visionarias. Como en el caso de Fray Arnaldo o Raimundo de Capua, que respectivamente se ocupan de Ángela de Foligno y de Catalina de Siena, Juan de Corrales da mucha importancia a la palabra oral, que es la que fija no solo el acontecimiento sobrenatural, sino el tiempo en el que sucede, como por ejemplo vemos en el inicio del capítulo séptimo: «Después desto susodicho, en el día del vencimiento de la cruz, acabados de decir los maitines, ya que ronpía el alva, según aquella *me dixio* quedose sola esta santa virgen en la iglesia» (fol. 198r; cursivas mías).³⁷

En este sentido, aunque en este caso hablemos de una «hagiografía» por tratarse de una *vita*, de algún modo esta oralidad convierte a este texto en «autohagiografía», aplicando un término empleado con acierto por Bartolomei Romagnoli (2015, xxxv), pues es la santa, en este caso María, quien suele relatar los episodios que le suceden al confesor que los fija por escrito, no tanto como testigo (como en el caso de María de Santo Domingo) sino como transmisor (pues él no está presente durante las revelaciones), del modo que lo era Fray Arnaldo de Ángela de Foligno.³⁸ Pero, testigo o transmisor el confesor, serán las mujeres visionarias (que antes de Teresa solían ser analfabetas) quienes eleven la oralidad al nivel de la escritura al agenciarse por este medio la autoridad. Esto no quiere decir que la escritura pierda relevancia, como lo prueba el hecho

³⁷ Esto no quiere decir que la oralidad del testimonio sea exclusiva de las mujeres, véase también este pasaje: «Y una destas cartas ubo y tiene el capellán maior con mucha veneración y onrra, el qual *me dixio* que, poniéndola sobre tres enfermos de diversas enfermedades, luego fueron sanos» (fol. 200r; cursivas mías). En este sentido, no interpreto este nivel de oralidad como una muestra de veracidad pasiva, como hace Majuelo Apiñániz (2004, 138).

³⁸ Sobre el proceso de escritura de Fray Arnaldo de las experiencias que le relataba la visionaria umbra y la revisión posterior que ésta realizaba, véase la introducción de García Acosta al libro de Ángela de Foligno (2014, 20-25). Véase también, sobre la autografía y la escritura devocional femenina, Greenspan (1991 y 1996).

de la necesidad de escribir cartas (a las autoridades eclesiásticas o al propio confesor que la guía) o notificaciones (de milagros como estigmas), que en María de Ajofrín se lleva a cabo por obra de la ciencia infusa y la ayuda de un ángel, al ser ella analfabeta (capítulos 12 y 13), o, en otro momento, de su compañera Inés de San Nicolás, en una carta al cardenal que queman y sobrevive milagrosamente al destrozo, adquiriendo después, como si otra reliquia más de la santa se tratase, propiedades milagrosas (fol. 228v).³⁹ En la transición de la cultura oral a una «civilización de lo escrito», los anuncios proféticos de las visionarias, que acabarían pasando al papel, ocuparían, además, un estadio intermedio fundamental, como ha sabido destacar Graña Cid (2016).⁴⁰

No obstante, frente a otras visionarias como María de Santo Domingo o Juana de la Cruz, María de Ajofrín vive sus profecías y revelaciones a solas, y luego las cuenta a su confesor.⁴¹ No hay público que refrende su poder y su acceso a la santidad y quizás por ello, aunque esta relación con la palabra no es conflictiva, sí lo es en cuanto que el lenguaje deviene secreto. Seguramente la falta de confianza que muestra la beata en su hagiografía se deba a que el modelo de santidad se estaba afianzando y todavía no había sido suficientemente codificado y reconocida su ortodoxia: ella es la primera santa viva cuyas experiencias sobrenaturales nos llegan (también las tuvo la coetánea María de Toledo, pero no disponemos de hagiografía escrita por contemporáneos) y solo después de que el modelo se asentara en Castilla pudo haber un público que conociera el código y refrendara la santidad.

Si a la jerónima se le anima constantemente a relatar lo que le sucede, ella se niega de manera repetida durante el relato, por lo que sufrirá severos castigos, como los latigazos propinados por quien parece ser su ángel de la guarda (capítulo 17). Sin embargo, la obstinación de la beata en no hablar y conservar el silencio en torno a lo que le ocurre puede considerarse un signo de santidad porque certifica su humildad, al sentirse indigna de los favores del Cielo, como le sucederá años más tarde a una Juana de la Cruz que quiere ocultar sus estigmas.⁴² Este argumento de humildad lo corrobora la misiva mencionada de González de Mendoza, donde leemos: «Principalmente me maravillo en muger hallarse tanta dureza y no querer decir lo que tantas veces sintió, maiormente siendo mandada por quien todo lo manda, lo qual es señal de su gran humilldad y del menospreçio que tenía de la gloria mundana» (fol.

³⁹ Merecería la pena profundizar en el papel que juegan los ángeles en las vidas de estas tempranas visionarias: en el caso de María de Ajofrín, «ninguno escribió las cartas sino ella por su mano con el ángel» (fol. 200v), y con Juana de la Cruz constantemente dialoga un ángel que le da explicaciones teológicas. Seguramente una fundamental diferencia en la relación de ambas con su ángel radica en que a María de Ajofrín, como veremos enseguida, el suyo la azota, mientras que el de Juana la trata con más respeto.

⁴⁰ Sobre las cartas milagrosamente escritas que superan las pruebas del fuego y el agua para convertirse en objetos sagrados con poderes taumatúrgicos, véase Muñoz Fernández (2014, 437). Trillia (2014) percibe en estos pasajes un frustrado deseo de escribir por parte de María de Ajofrín, a quien interpreta como una mujer embaucadora.

⁴¹ Sobre la puesta en escena del trance de las visionarias ante un público véase Sanmartín Bastida 2012, 241-289.

⁴² Véase *Vida y fin...*, fol. 39r.

230v).⁴³ También esta actitud puede expresar dudas internas, comunes entre las visionarias y por tanto esperables: las dudas sobre si lo que les pasaba procedía de Dios o del demonio, pues la experiencia sobrenatural podía venir del Maligno disfrazado de ángel de luz (fol. 197v; véase Caciola 2003, 34-35). Además, tampoco nos debe extrañar el recelo y empecinamiento en el silencio de María si al comienzo de su experiencia visionaria no es creída por su confesor Juan de Biezma —al contrario de lo que le sucede con Corrales, quien la obliga a contarle todas las cosas que le suceden, cosa que ella acaba haciendo al tiempo que le exige que las conserve en secreto (fols. 212v, 222v)—.⁴⁴

Lo interesante es que, al pasar a ser escritas las palabras, la existencia y las revelaciones de María de Ajofrín, estos hechos suponen la aparición de sucesos milagrosos, porque, por ejemplo, sus cartas aplicadas sobre la carne producirán sanaciones (fol. 200r), y leyendo su *Vida* podrá curarse una mujer enferma de los pechos (fol. 226v). Una *Vida* que, como ya hemos señalado, al final del relato manuscrito parece presentarse como un producto cerrado al que se le pueden añadir milagros *post mortem* para el proceso eclesiástico de santificación de su protagonista.

Me gustaría terminar este trabajo señalando algo importante o cuanto menos curioso: esta censura no es solo auto-censura, también otros censuran el documento de Corrales cuando tachan el capítulo octavo de la transcripción de Fray Bonifacio, en el que ella, cual Santa Librada o Wilgefortis, aparece crucificada.

El día de Sant Agustín, con mucha atención rogava al Señor esta santa virgen por todos. Después de algunos días, fue otra vez traspasada en sueño, y viose puesta en alto y colgada de las manos en un madero en una gran altura, quanto la vista humana podía alcanzar, e fuele dicho divinamente: «Aquí estarás hasta que prometas de dezir y recontar todas las cosas que viste y oíste». De lo qual ella no curó (fols. 198r-v).

Esta cristificación de María de Ajofrín (que, curiosamente, toma forma de amenaza) puede asimilarla, como hemos señalado con respecto a los estigmas, a Catalina de Siena, aunque la dominica nunca fuera crucificada en

sus trances.⁴⁵ Quizás por esta asimilación a Cristo la beata establece un silencio en torno al milagro, pese a que se le obliga a hablar. La censura al manuscrito podría ser no muy distante en años a su composición, pues ya en los juicios a María de Santo Domingo (1508-1510) sus estigmas y su cristificación fueron puestos bajo sospecha.⁴⁶ No obstante, dado que es una censura a la transcripción de El Escorial podríamos datarla también a finales del siglo XVI, cuando el Padre Sigüenza consulta el manuscrito para su recuento de la vida de la beata jerónima.⁴⁷ Quizás, de hecho, esa tachadura fuese censura suya, pues en la narración incluida en la *Historia de la Orden de San Jerónimo* no incluye este episodio. Esto sería curioso: Sigüenza y María de Ajofrín repetirían la censura, por diferentes motivos, de la cristificación de una mujer, a quien, no debemos dudar, este colgarse del madero otorgaba gran autoridad.⁴⁸

Una autoridad espiritual femenina que podría resultar inquietante a la autoridad eclesiástica, pese a todos los apoyos de la corte con los que pudiera contar y las muestras de su ortodoxia. Y una autoridad para la que María de Ajofrín fue el primer peldaño consolidador (las visionarias posteriores se relacionarán de manera parecida con el modelo de Santa Catalina, la comida, la corte, la controversia judeo-conversa, el libro, el arte y la palabra oral) y que adquirirá nuevos matices (ahí está la mayor teatralización del trance de María de Santo Domingo o la reivindicación del género femenino en Juana de la Cruz) cuando se haga público y reconocido el paradigma. A partir de Ajofrín, revelaciones y profecías se harán en presencia de un auditorio que ya no necesitará mantener el secreto porque la extensión de la fama del nuevo modelo hacía más segura (y, por tanto, ortodoxa) su puesta en escena.⁴⁹

⁴⁵ Sobre la cristificación de la mujer y en especial de Catalina, véase el artículo de Graña Cid (2009), y aplicado a la santa viva Lucía de Narni, Herzig (2013a), donde ahonda en la lucha que las mujeres santas italianas establecen con los herejes, judíos o musulmanes, en la misma línea que María de Ajofrín.

⁴⁶ No solo en los juicios: la alusión a la herida en el costado aparece tachada en el epígrafe del manuscrito de *Las Revelaciones* de María de Santo Domingo (fol. 246r). Sobre la cristificación de la mujer, centrada en los estigmas, versa Herzig (2013b y 2015), donde hace hincapié en la imitación que realiza María de Santo Domingo de Lucía Brocadelli, tal vez pasando un poco por alto la del modelo de Catalina, estudiado en Sanmartín Bastida (2013).

⁴⁷ Hay que decir que el códice donde está nuestra *Vida* es una miscelánea con diversas crónicas de vidas y fundaciones relacionadas con la Orden de San Jerónimo escritas por diferentes manos, que incluye, aunque no en su versión completa y definitiva, la tercera parte autógrafa de la *Historia de la Orden de San Jerónimo*, donde se recoge la vida de María de Ajofrín. Para un estudio de la supuesta manipulación posttridentina que establece Sigüenza de las vidas de jerónimas con fama de santidad véase Trillia (2016).

⁴⁸ Podríamos hablar, por tanto, de una amenaza a la autocensura de María de Ajofrín lanzada por una autoridad divina masculina que la conmina a relatar su experiencia, que se contradice con una censura posterior (seguramente procedente del estamento eclesiástico masculino) que tacha el pasaje transcrito por Fray Bonifacio en el manuscrito que hoy conservamos. En cualquier caso, la protagonista y ese lector posterior de su *Vida* coinciden en la misma mirada censora y de imposición del silencio en torno a una experiencia que hacía a la mujer revivir en una visión, literalmente, la crucifixión del Hijo de Dios.

⁴⁹ Para un estudio de la evolución de los modelos de santidad femenina, véase la coordinación de Morrás (2015), con un análisis introductorio que sitúa bibliográficamente esta evolución.

⁴³ La reticencia a hablar también puede entenderse porque en el tiempo de María Ajofrín aún se repiten los consejos paulinos contra la predicación de las mujeres, a quienes se encomienda permanecer calladas (I Timoteo 2: 11-12; I Corintios 14: 34-35). Muñoz Fernández percibe una posibilidad de «desautorización en razón de su sexo» en ese azote de Dios a María de Ajofrín en castigo por callar su experiencia (1994a, 132), pero creo que más bien se trata de mostrar los extremos de humildad de la jerónima, que nos recuerdan los de Sor Juana, quien también calla bastante en su citada *Vida* manuscrita, aunque sus trances fueran públicos.

⁴⁴ Nos comenta Corrales: «díjome que la maldición de Dios y de sus santos fuese sobre mí si en su vida yo descubriese lo susodicho» (fol. 222v). Corrales no se libra de ser reprendido por no creer suficientemente en María Ajofrín, quien predice su futuro inmediato: «me dixo que estuviese fuerte en las batallas del Señor porque avía de pasar muchos trabajos por el su amor» (fols. 222v-223r) y acto seguido le cura de la enfermedad que le sobreviene, regañándole por su falta de fe en ella. Sobre las relaciones con su confesor (aunque no distinguiendo entre Biezma y Corrales) y cómo esto se traduce en la autoridad de María, véase Muñoz Fernández (1994b, 297-230). Biezma al comienzo no cree a la beata y no la apoya en sus visiones (fols. 198r-198v, 199v, 200v).

FUENTES

- Ángela de Foligno 2014. *Libro de la experiencia*. Ed. y trad. del latín de P. García Acosta. Madrid: Siruela.
- Catalina de Siena. 2007. *Obras: El Diálogo; Oraciones y Soliloquios*. Introducción y traducción de José Salvador y Conde, 5ª reimpr. de la 1ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Juan de la Cruz. 1591. *Historia de la Orden de S. Hierónimo, Doctor de la Yglesia, y de su fundación en los Reynos de España*. Esc. &-II-19.
- María de Santo Domingo. c. 1518. *Oración y contemplación de la muy devota religiosa y gran sierva de Dios soror María de Sancto Domingo de su orden y hábito*. [Zaragoza]: [Jorge Coci], s.a. [Ed. R. Sanmartín Bastida & M. V. Curto Hernández 2019. *El Libro de la oración de María de Santo Domingo: Estudio y edición*. Madrid: Iberoamericana].
- Pedro de la Vega. 1539. *Chronicorum fratrum hieronymitaniorum, libri tres*. Alcalá: Ioanis Brocarii.
- [*Revelaciones de María de Santo Domingo*]. Biblioteca Capitular y Colombina, Ms. 57-3-21, fols. 246r-258r. (Ed. R. Sanmartín Bastida & M. Luengo Balbás 2014. *Las Revelaciones de María de Santo Domingo*. Londres: Queen Mary, University of London).
- Vida de la bienaventurada virgen María de Ajofrín*. Esc. C-III-3, fols. 192r-232v.
- Vida y fin de la bienaventurada virgen sancta Juana de la Cruz*. Esc. K-III-13, fols. 1r-137r. [Ed. M. Luengo Balbás 2016. "Juana de la Cruz: Vida y obra de una visionaria del siglo XVI", tesis doctoral de la Universidad Complutense de Madrid: 357-622].
- Villegas, A. de 1588. *Adición a la Tercera Parte del Flos Sanctorum en que se ponen vidas de varones ilustres: los quales, aunque no están canonizados, mas piadosamente se cree dellos que gozan de Dios, por aver sido sus vidas famosas en virtud [...]*. Barcelona: Casa de Hyerónimo Genovés.

BIBLIOGRAFÍA

- Arceles-Ulibarrena, Juana María. 1992. «Angela da Foligno nella Penisola Iberica alla fine del Medioevo». En *Angela da Foligno, terziaria francescana*, ed. Enrico Menestò, 215-225. Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo.
- Bartolomei Romagnoli, Alessandra. 2015. «Sante donne del Duecento». En *Scrittrici mistiche europee: Secoli XII-XIII: I La Mistica Cristiana tra Oriente e Occidente*, ed. Alessandra Bartolomei Romagnoli, Antonella Degl'Innocenti y Francesco Santi, xxxv-lix. Firenze: Edizioni del Galluzzo per la Fondazione Ezio Franceschini.
- Bataillon, Marcel (1950) 1998. *Erasmus y España: Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, 2ª ed. corr. y aum., 6ª reimpr. México: Fondo de Cultura Económica.
- Belting, Hans. 1981. *L'arte e il suo pubblico: Funzione e forme delle antiche immagini della Passione*. Introd. Giorgio Cusattelli. Bologna: Nuova Alfa Editoriale.
- Belting, Hans. 2009. *Imagen y culto: Una historia de la imagen anterior a la era del arte*. Madrid: Akal.
- Benvenuti Papi, Anna. 1983. «Fratr mendicanti e pinzochere in Toscana: dalla marginalità sociale a modelo di santità». En *Tem i problemi nella mistica femminile trecentesca: 14-17 ottobre 1979*, 107-135. Todi: Presso l'Accademia Tudertina.
- Bilinkoff, Jodi. 1997. «Establishing Authority: A Peasant Visionary and Her Audience in Early Sixteenth-Century Spain». *Studia Mystica* 18: 36-59.
- Braguier, Laurey. 2014. «Recherches sur les *beatas* de la Couronne de Castille: Étude prosopographique, pratiques spirituelles et implication sociale (1450-1600)». Tesis doctoral. Université Rennes 2.
- Braguier, Laurey. 2019. *Servantes de Dieu. Les Beatas de la couronne de Castille (1450-1600)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Bynum, Caroline. 1987. *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley: University of California Press.
- Caciola, Nancy. 2003. *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Cátedra, Pedro, Juan Miguel Valero Moreno y Francisco Bautista Pérez. 2009. «Historias de la divinal victoria de Orán» por Martín de Herrera. Edición en facsímile de la impresa en su taller de Logroño por Arnao Guillén de Brocar en 1510, publicada en conmemoración del quinto centenario de la conquista de Orán (1509). San Millán de la Cogolla: Instituto Biblioteca Hispánica, CiLengua.
- Chastel, André. 1978. «La Véronique». *Revue de l'Art* 40-41: 71-82.
- Cirlot, Victoria y Blanca Garí. 2008. *La mirada interior: Escritoras místicas y visionarias en la Edad Media*. Madrid: Siruela.
- Ebenhöch, Romina y Silke Tammen. 2018. «Wearing Devotional Books». En *Clothing Sacred Scriptures: Book Art and Book Religion in Christian, Islamic, and Jewish Cultures*, ed. David Ganz y Bárbara Schellewald, 171-193. Berlin – Boston: De Gruyter.
- Fitzgerald, Brian. 2017. *Inspiration and Authority in the Middle Ages: Prophets and their Critics from Scholasticism to Humanism*. Oxford: Oxford University Press.
- Freedberg, David. 1992. *El poder de las imágenes: Estudios sobre la Historia y la Teoría de la Respuesta*. Madrid: Cátedra.
- Frugoni, Chiara. 1983. «Le mistiche, le visioni e l'iconografia: Rapporti ed influssi». En *Tem i problemi nella mistica femminile trecentesca: 14-17 ottobre 1979*, 137-179. Todi: Presso l'Accademia Tudertina.
- Frugoni, Chiara. 1984. «Il linguaggio dell'iconografia e delle visioni». En *Culto dei santi, istituzioni e classi sociali in età preindustriale*, ed. Sofia Boesch Gajano y Lucia Sebastiani, 527-536. L'Aquila – Roma: Japadre Editore.
- Graña Cid, María del Mar. 2009. «Mística femenina e semellanza das mulleres con Cristo: A propósito de Santa Catarina de Siena». *Encrucillada: Revista Galega de Pensamento Cristián* XXXIII, 163: 73-84.
- Graña Cid, María del Mar. 2014. «¿Una memoria femenina de escritura espiritual? La recepción de las místicas medievales en el convento de Santa María de la Cruz de Cubas». En *Letras en la celda: Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*, ed. Nieves Baranda Leturio y María Carmen Marín Pina, 189-205. Madrid – Frankfurt: Iberoamericana.
- Graña Cid, María del Mar. 2016. «Encarnar la palabra: Oralidad, lectura y escritura en las profetisas castellanas del Renacimiento». *Estudios eclesiásticos* 91: 581-617.
- Greenspan, Kate. 1991. «The autohagiographical tradition in medieval women's devotional writing». *a/b: Auto/Biography Studies* 6 (2): 157-168. <https://doi.org/10.1080/08989575.1991.10814998>
- Greenspan, Kate. 1996. «Autohagiography and medieval women's spiritual autobiography». En *Gender and Text in the Later Middle Ages*, ed. Jane Chane, 216-236. Gainesville: University Press of Florida.
- Hamburger, Jeffrey F. 1998. *The Visual and the Visionary: Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany*. New York: Zone Books.
- Hamburger, Jeffrey F. 2009. «Representations of Reading – Reading Representations: The Female Reader from the *Hedwig Codex* to Châtillon's *Léopoldine au Livre d'Heures*». En *Die lesende Frau*, ed. Gabriela Signori, 177-239. Wiesbaden: Harrassowitz.
- Herzig, Tamar. 2013a. *Christ Transformed into a Virgin Woman: Lucia Brocadelli, Heinrich Institoris, and the Defence of the Faith*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Herzig, Tamar. 2013b. «Stigmatized Holy Women as Female Christ». *Archivio Italiano per la Storia della Pietà* 26: 151-175.
- Herzig, Tamar. 2015. «Genuine and Fraudulent Stigmatics in the Sixteenth Century». En *Disimulation and Deceit in Early Modern Europe*, ed. Miriam Eliav-Feldon y Tamar Herzig, 142-164. Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Linton, David. 1998. «The Virgin Reader». En *The Book and the Magic of Reading in the Middle Ages*, ed. Albrecht Classen, 253-276. New York: Garland Publishers.
- Majuelo Apiñániz, Miriam. 2004. «La autoridad en María de Ajofrín y Teresa de Cartagena, ¿un desafío?». *Arenal* 11 (2): 131-144.
- McKendrick, Geraldina y Angus Mackay. 1991. «Visionaries and Affective Spirituality during the First Half of the Sixteenth Century». En *Cultural Encounters: The Impact of the Inquisition in Spain and*

- the New World*, ed. Mary Elizabeth Perry y Anne J. Cruz, 93-104. Berkeley – Los Angeles – Oxford: University of California Press.
- Mártir de Anglería, Pedro. 1955. *Epistolario: II. Libros XV-XXIV, Epístolas 232-472*. Ed. y trad. José López de Toro (Documentos inéditos para la historia de España, X). Madrid: Imprenta Góngora.
- Meiss, Millard. 1951. *Painting in Florence and Siena after the Black Death*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Morrás, María. 2015. *La construcción de la santidad femenina de los siglos XV al XVII*. *Medievalia* número monográfico 18 (2).
- Muñoz Fernández, Ángela. 1994a. *Santas y beatas neocastellanas: Ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (siglos XIV-XVII)*. Madrid: Dirección General de la Mujer de la CAM – Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense.
- Muñoz Fernández, Ángela. 1994b. «La palabra, el cuerpo y la virtud. Urdimbre de la «auctoritas» en las primeras místicas y visionarias castellanas». En *Las sabias mujeres: educación, saber y autoría*, ed. María del Mar Graña Cid, 295-318. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna.
- Muñoz Fernández, Ángela. 2009. «Santidad femenina, controversia judeoconversa y reforma (Sobre las agencias culturales en el reinado de los Reyes Católicos)». En *Modelos culturales y normas sociales al final de la Edad Media*, coord. Patrick Boucheron y Francisco Ruiz Gómez, 387-428. Cuenca: Casa de Velázquez – Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha.
- Muñoz Fernández, Ángela. 2012. «Amonestando, alumbrando y enseñando. Catolicidad e imaginarios del Purgatorio en la Castilla Bajomedieval». *La corónica* 41 (1): 181-206. <https://doi.org/10.1353/cor.2012.0045>
- Muñoz Fernández, A. 2014. «El linaje de Cristo a la luz del «giro genealógico» del siglo XV. La respuesta de Juana de la Cruz (1481-1534)». *Anuario de Estudios Medievales* 44 (1): 433-474. <https://doi.org/10.3989/aem.2014.44.1.14>
- Pereda, Felipe. 2007. *Las imágenes de la discordia: Política y poética de la imagen sagrada en la España del 400*. Madrid: Marcial Pons.
- Prosperi, Adriano. 1992. «L'elemento storico nelle polemiche sulla santità». En *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, ed. Gabriella Zarri, 88-118. Turín: Rosenberg & Sellier.
- Revuelta-Somalo, José María 1982. *Los Jerónimos. I: La fundación*. Guadalajara: Institución Provincial de Cultura «Marqués De Santillana».
- Sainz Rodríguez, Pedro. 1979. *La siembra mística del cardenal Cisneros y las reformas de la Iglesia*. Madrid: Universidad Pontificia de Salamanca – Fundación Universitaria Española.
- Sallmann, Jean Michel. 1992. «Existe una falsa santità maschile?». En *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, ed. Gabriella Zarri, 119-128. Turín: Rosenberg & Sellier.
- Sanmartín Bastida, Rebeca. 2012. *La representación de las místicas: María de Santo Domingo en su contexto europeo*. Pról. Dámaso López García. Santander: Real Sociedad Menéndez Pelayo.
- Sanmartín Bastida, Rebeca. 2013. «La construcción de la santidad en María de Santo Domingo: la imitación de Catalina de Siena». *Ciencia Tomista* 140 (450): 141-59.
- Sanmartín Bastida, Rebeca. 2014. «Lecturas y mecenazgo espiritual de la nobleza: El caso del II duque de Alba». En *Letras en la celda: Cultura escrita de los conventos femeninos en la España moderna*, ed. Nieves Baranda Leturio y María Carmen Marín Pina, 99-114. Madrid – Frankfurt: Iberoamericana.
- Sanmartín Bastida, Rebeca. 2015a. *La comida visionaria: Formas de alimentación en el discurso carismático femenino del siglo XVI*. Pról. Catherine Davies. Londres: Critical, Cultural and Communications Press.
- Sanmartín Bastida, Rebeca. 2015b. «En torno al arte y las visionarias». *Medievalia* 18 (2): 355-365.
- Sanmartín Bastida, Rebeca. 2019. «Un episodio en la vida de Juana de la Cruz: Sobre la autoridad espiritual femenina a comienzos del siglo XVI». *Edad de Oro* 38: 55-73. <http://doi.org/10.15366/edadoro2019.38.003>
- Sanmartín Bastida, Rebeca. En prensa. «Performing Authority through Iconography: On Iberian Visionary Women and Images». En *The Routledge Companion to Medieval Iberia*, ed. Michael Gerli y Ryan Giles. London & New York: Routledge.
- Sanmartín Bastida, Rebeca y María Morrás. 2018. «Las hermanas Silva: fundadoras y santas». *Hagiographica: Journal of Hagiography and Biography* 25: 251-283.
- Sigüenza, José de. 1909. *Historia de la Orden de San Jerónimo. II*. Ed. Juan Catalina García. Madrid: Bailly-Baillière e Hijos.
- Surtz, Ronald. 1995. *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain: The Mothers of Saint Theresa of Avila*. Philadelphia: University of Philadelphia Press.
- Surtz, Ronald. 2010. «Iberian Holy Women: A Survey». En *Medieval Holy Women in the Christian Tradition c. 1100-c. 1500*, ed. Alastari Minnis y Rosalynn Voaden, 499-525. Brepols: Turnhout.
- Trillia, Raquel. 2009. «El retrato de María de Ajofrín: en apoyo de la ortodoxia de la Iglesia Católica». *Arenal* 16 (1): 105-132.
- Trillia, Raquel. 2014. «Queriendo escribir: El caso de la beata María de Ajofrín». *Revista de la Academia Norteamericana de la Lengua Española* 3 (6): 518-536.
- Trillia, Raquel. 2016. «“Todas estas vidas son una”: las monjas jerónimas retratadas y su reticente pintor, José de Sigüenza (1544-1606)». En *Hispanismos del mundo: Diálogos y debate en (y desde) el Sur: Anexo digital, Sección II*, coord. Leonardo Funes, 439-447. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Vauchez, André. 1992. «La nascita del sospetto». En *Finzione e santità tra medioevo ed età moderna*, ed. Gabriella Zarri, 39-51. Turín: Rosenberg & Sellier.
- Vidal Doval, Rosa. 2015. *Misera Hispania: Jews and Conversos in Alonso de Espina's Fortalitium Fidei* (Medium Ævum Monographs, XXI). Oxford: The Society for the Study of Medieval Languages and Literature.
- Zarri, Gabriella. 1990. *Le sante vive: profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*. Turín: Rosenberg & Sellier.
- Zarri, Gabriella. 1996. «Living Saints: A Typology of Female Sanctity in the Early Sixteenth Century». En *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*, ed. Daniel Bornstein y Roberto Rusconi, 219-303. Chicago: University of Chicago Press.