

LA IMPORTANCIA DE LAS SUBJETIVIDADES DEL DISCURSO HAGIOGRÁFICO POSTRIDENTINO: MARÍA DE AJOFRÍN*

PEDRO GARCÍA SUÁREZ

Universidad Internacional de La Rioja
pedro.garcia@unir.net

1. INTRODUCCIÓN

Surge este trabajo para continuar arrojando luz acerca de la influencia del relato masculino sobre la espiritualidad femenina desde finales del siglo xv. Para controlar la individualidad y la autonomía de las visionarias e imponer un modelo más cercano de las directrices surgidas de Trento, la autoridad eclesiástica, a través de la hagiografía, hizo una relectura capciosa de aquellas mujeres que habían destacado por su carisma en un periodo anterior —véanse los trabajos de Morte Acín (2015), Trillia (2009) o Muñoz Fernández (2009)—. De este modo, se creaba un marco que establecía los parámetros para que una mujer pudiese ser legitimada como santa, sirviendo como espejo para todas aquellas que pretendiesen conseguirlo. Sin embargo, generalmente, la crítica se ha centrado en analizar el fenómeno desde la creencia en la existencia de un discurso común masculino. Lo que se pretende aquí es continuar el camino iniciado por Redondo Blasco (2020), que da cuenta de muchas de las diferencias que se perciben en las reescrituras sobre María de Ajofrín, y demostrar que no podemos hablar de un discurso, sino de diferentes discursos que redundan en una gran disparidad de retratos, con la consecuente importancia que tiene de cara a su función ejemplar, poniendo el foco en la importancia del discurso como generador performativo de identidades y marcos de actuación.

* Este artículo se enmarca en el proyecto «Catálogo de santas vivas (1400-1550): Hacia un corpus completo de un modelo hagiográfico femenino» (PID2019-104237GB-I00), financiado Ministerio de Ciencia e Innovación de España.

María de Ajofrín fue una mística y visionaria peninsular anterior a Teresa de Jesús. Nacida en el siglo xv en la villa de Ajofrín, en Toledo, muere el 17 de julio de 1489. Con quince años decide entrar en el beaterio que funda María García bajo la tutela de los jerónimos. Este será el escenario en el que nuestra protagonista desarrolle su actividad visionaria. Como muchas otras mujeres de su tiempo, formó parte de un movimiento espiritual femenino que, gracias a las visiones, las profecías o las marcas de santidad consiguieron intervenir en el espacio público. Veneradas por el pueblo, resultan interesantes la individualidad, el carisma y la autonomía que las caracterizaron.

Su historia llega de la mano de su confesor, Juan de Corrales, prior del monasterio de Sisle. Se estima que debió ser escrita sobre finales del siglo xv. Esta *Vida* va a ser la fuente de la que beban, posteriormente, los cronistas jerónimos para incluirla en sus historias de la orden. Así, conservamos las versiones de Pedro de la Vega (1539), de Juan de la Cruz (1591) y de José de Sigüenza (1605). Asimismo, van a incluir a la visionaria toledana Alonso de Villegas, en su *Vida* en su *Flos Santorum* de 1588, y Francisco de Ajofrín, en su *Historia sacro-profana de la ilustres y noble villa de Ajofrín* de 1774. Por último, baste apuntar que Sanmartín Bastida recoge una obra que el resto de la crítica desconocía, que es *La pasmosa Vida de santa María de Ajofrín* de Juan Loperráiz y, en teatro, tenemos a Nicolás de los Ríos, que contempla entre sus representaciones la comedia de santos *Vida de María de Ajofrín*, de autor desconocido. Entre estas, me sumerjo en las de Juan de Corrales, Pedro de la Vega, Alonso de Villegas, Juan de la Cruz y José de Sigüenza.

Me propongo, entonces, desde una perspectiva interdisciplinar, identificar y mostrar las diferencias existentes entre las reescrituras que circularon sobre María de Ajofrín y observar las formas en que se presentó y defendió a esta figura tan relevante en su tiempo en Castilla¹. De este modo, se podrá superar una visión unívoca del discurso masculino coercitivo para poder revelar la complejidad del fenómeno. Al mismo tiempo, se comprenderá su importancia en la configuración de identidades y formas de posicionarse en el espacio religioso para las mujeres de la época.

2. LAS VISIONARIAS Y EL DISCURSO ECLESIAÍSTICO

En las últimas décadas, hemos asistido a un gran movimiento de recuperación e investigación de las voces femeninas castellanas que asumieron el mismo modelo espiritual de santa Teresa, siendo anteriores a ella (Muñoz Fernández, 1994). Ado-

¹ Para ahondar en la figura de visionaria, véase Sanmartín Bastida (2020) o Redondo Blasco y García Suárez (2020).

radas por el pueblo, poco a poco, fueron objeto de la mirada coercitiva de la autoridad eclesiástica. Gracias a figuras como Matilde Magdeburgo, Hadewijch de Amberes, Ángela de Folgino o Margarita Porete en el siglo XIII, llega su influencia a España en el siglo XIV. Desde el XV, pueden moverse con libertad y sentar las bases de una genealogía que, posteriormente, continuarían su legado, mujeres que progresivamente fueron despertando la suspicacia masculina.

Sus visiones y revelaciones consiguieron que, en muchas ocasiones, tuvieran una relación muy estrecha con la corte —muchos de estos dictados celestiales fueron cercanos a sus intereses— y provocaran el recelo de los hombres bajomedievales, quienes «mostraron entonces su miedo por lo que percibían como un nuevo fenómeno en el que las mujeres podían adoptar roles religiosos al lado o por encima de ellos» (Sanmartín Bastida, 2012: 39)². Así, como expone Caciola (2003), en el siglo XV se asistió a una progresiva feminización de la imagen del demonio. Algo que redundó en el inicio de los procesos de discernimiento de almas. Se trataba de comprobar que sus visiones y revelaciones eran legítimas y eran realmente unas elegidas de Dios. La mujer se enfrentaba, además, a todos los prejuicios que existían sobre su sexo. Sigüenza advierte que con las mujeres hay que tener cuidado, porque dada su naturaleza emocional tienden más al pecado que el hombre.

En estas coordenadas, el discurso masculino fue clave para ratificar la identidad de las visionarias y evitar que fueran juzgadas como herejes. La hagiografía se tornó en el vehículo más eficaz para alcanzar este propósito en un momento en que las relaciones de poder se iban configurando en torno a la cultura de lo escrito³. Sobre todo, teniendo en cuenta que uno de los objetivos de esta fue el de imponer un modelo espiritual femenino acorde a las directrices de Trento —según afirma Sanmartín Bastida (2017: 31), estos textos se preocuparon por moldear y rechazar modelos de santidad femenina—. No solo se justificaba la santidad de la mujer sobre la que versaba dichos textos, si no que se iban formando marcos en los que se mostraban los márgenes de actuación en los que se debía posicionar toda aquella mujer interesada en asumir ese papel.

Si bien es cierto que la columna que vertebra las diferentes voces tiene características muy similares, ya que podemos apreciar ese apoyo por virar hacia un modelo de espiritualidad femenina mucho más comunitaria, sin ese protagonismo activo y orientado a la consecución de las virtudes cristianas, cada discurso pre-

² Sobre el poder de las visionarias y el intento de transformación del modelo espiritual femenino por parte de la autoridad eclesiástica desde finales de la Edad Media, véase Morrás (2015).

³ A este respecto, son realmente interesantes, entre otros, los trabajos de Fuentes Pérez (2011), Bouza (2004) o Egido (2000).

senta unas peculiaridades que, al ser estudiadas, otorgan resultados muy interesantes, fundamentalmente centradas en la imagen resultante⁴.

3. LA *VIDA* DE MARÍA DE AJOFRÍN CONTADA POR PEDRO DE LA VEGA (1539)

El relato de Pedro de la Vega (2020) comienza señalando que los inicios de María de Ajofrín en el beaterio siguieron la línea más ortodoxa, ya que se dio a los ejercicios santos, era humilde, se menospreciaba a sí misma y hacía continuo sacrificio. Además, se deleitaba en la oración y la meditación, derramaba lágrimas continuamente y se consideraba la más indigna y pecadora de las mujeres (ff. 94v-95r). Son tan importantes la oración y las lágrimas que el capítulo 48 se dedica enteramente enumerar los milagros que es capaz de hacer gracias a su puesta en práctica.

Sin embargo, las prácticas ascéticas no ocupan el lugar tan privilegiado que van a tener en otras *Vidas*. El elemento esencial en esta hagiografía son las emociones. Las lágrimas, la pena, la congoja, la alegría y la consolación van a formar parte de la mayor parte de sucesos en su experiencia visionaria. Explica Sanmartín Bastida que, en los procesos de discernimiento de almas, las emociones van a desempeñar un papel fundamental, destacando la alegría y la consolación: «la paz contenta descartaba que la visita fuera del demonio» (2012: 70). Las lágrimas, como ya han estudiado Sanmartín Bastida (2012), Cohen (2000) o Bynum (1987), se convirtieron, al igual que las anteriores, en objeto de discernimiento. Se trataba de descubrir que eran lágrimas que se originaban en el alma, un llanto «producido por el pensamiento del dolor de Cristo» (Sanmartín Bastida, 2012: 177). En el episodio en que percibe el Santo Sacramento bullir como un cordero vivo, sintió tanta alegría y consolación que no pudo dormir en quince días (Vega, 2020: f. 95r). Después de la visión que tiene tras rezar en una Verónica que tenía en un libro pintada, quedó espantada y se afligió con mucha pena (f. 95v).

La pena y la congoja cobran más fuerza cuando, estando afligida y quebrantada, deambulando por su casa sin encontrar sosiego, es milagrosamente alfabetizada y comienza a escribir cartas (f. 96r). Cuando el confesor no quiere mostrar estas públicamente, sufre con gran sentimiento y pena (f. 96r). Se tornarán más intensas mientras pide a Dios que haga algo para hacer entrar en razón al confesor y es que, durante nueve meses, su corazón no podía callar con gemidos y suspiros (f. 96v).

⁴ Con las directrices de Trento, la temprana Edad Moderna afronta una contradicción. Mientras el modelo carismático pervivirá hasta el final del siglo xvii, se va a ir apostando por un modelo institucional basado en la santidad de la comunidad, poniendo énfasis en la ejemplaridad moral y en el ejercicio de las virtudes cristianas (Morrás, 2015: 18).

A medida que avanza la historia, van a cobrar más fuerza. Cuando se le abre la cabeza es porque, justo antes, después de haber recibido la comunión, eran tantos los lloros, suspiros y golpes del corazón que, dentro de sí, sentía lo que ninguna otra criatura humana pudiera expresar (f. 96v). Algo parecido sucede la noche de los Finados, ya que sentía tan grandes gemidos y suspiros mientras su cuerpo se estremecía que sufrió el arrobamiento que termina con la famosa llaga del costado (f. 97v). Una llaga que llevó consigo con gran tormento y pena, tanto en el exterior como en el interior (f. 97v).

Las emociones son el lugar central de muchas de sus visiones. Podrán aparecer antes —como cuando surgen a raíz de la oración con muchas lágrimas (f. 98v) o afligida rezando por el hambre de la tierra (f. 99r)— o posteriormente —después de ver al capellán muerto, ya que queda fuera de sí con mucha gran pena y mucha alegría mezclada (f. 100r)—.

Pedro de la Vega nos acerca a una María de Ajofrín muy sensible y conectada con su sensorialidad. Poseedora de un cuerpo que, además de servir como vehículo canalizador de lo divino, conecta con la experiencia visionaria desde su esencia más profunda⁵. Las emociones legitiman la santidad de la que hace gala, ya que son, en la mayor parte de ocasiones, punto de partida o consecuencia de los fenómenos sobrenaturales.

4. LA *VIDA* DE MARÍA DE AJOFRÍN CONTADA POR ALONSO DE VILLEGAS (1588)

Alonso de Villegas (2020), lejos de resaltar la sensibilidad de María —aunque, al inicio, se subrayen todas las lágrimas que derramaban sus ojos con grandes suspiros o el sentimiento, las lágrimas y la ternura que protagonizan la confesión general que hace a los diez años de estar en el beaterio (f. 45v)—, sigue una estrategia discursiva legitimadora basada en dos ejes.

Por un lado, hace hincapié en las prácticas ascéticas y en la actitud humilde y de menosprecio hacia sí misma. Se cuenta que se menospreciaba y se sacrificaba, así como se dedicaba ordinariamente a la oración y la meditación y se tenía por la más pecadora e indigna de todas las mujeres (f. 45v). El hecho de que recibiera regalos de Dios era motivo para que ella se humillase (f. 45v). La llaga le aparece por la relación tan cercana que tenía con Dios, su encendida caridad y su perseverancia en servirle (f. 45v). Además, no solo sufría por la llaga, sino por mostrarla y, por ello, cubría todo su cuerpo honestamente (f. 46r). Por último, el hecho de que muchas personas visitasen y honrasen su sepulcro es la consecuencia de una vida dedicada a la humildad y al sacrificio (f. 46r).

⁵ Sobre la importancia del cuerpo en la experiencia visionaria, véase Bynum (1992) o Sanmartín Bastida (2012).

Por el otro, pone en práctica la técnica de la omisión. Haciendo una somera aproximación a una pequeña selección de sus visiones, la focalización recae en la manifestación somática de la Pasión y en la llaga. De esta forma, evita hacer alusión tanto a las revelaciones —lo cual declara explícitamente (f. 46r)— como a los milagros y otros dones celestiales.

La María de Ajofrín de Villegas es una visionaria que destacó por su humildad, la negación de sí misma y la inmensa fortuna que tuvo de sentir los dolores de la Pasión y la llaga⁶.

5. LA *VIDA* DE MARÍA DE AJOFRÍN CONTADA POR JUAN DE LA CRUZ (1591)

La *Vida* de Juan de la Cruz de 1591 (2017) es el perfecto ejemplo del incipiente escrutinio masculino sobre las visionarias. Se percibe el interés del cronista por fomentar ese nuevo modelo espiritual femenino al contar a nuestra protagonista haciendo hincapié en las prácticas ascéticas y las virtudes cristianas. Desde el comienzo deja claro el gozo que obtiene en los ejercicios santos, la oración y la meditación, en los que derrama multitud de lágrimas y se tienen por la más vil e indigna de todas las mujeres (f. 159v). No solo se trata de una creencia interna, sino que, además, lo muestra en su persona, vestido y en los ejercicios humildes y bajos (f. 259v). Tanto es así, que las palabras celestiales llegan a ella por amar a Dios y sentir ser nada (f. 259v).

Frente a otras emociones, las lágrimas preponderan sobre las demás. Por ejemplo, las noches las pasa velando, orando y llorando (f. 260). Antes de la confesión, llora con lágrimas de congoja y aflicción (f. 159v). Sumadas a los dolores, suelen ser la situación previa al inicio de cualquier experiencia sobrenatural. Esto es observable en el capítulo en que el cronista se centra en las llagas. Antes del arrobamiento que abre el apartado, lloraba y gemía por los fuertes dolores que sentía y hacía fuerza en aquellos (f. 261r)⁷. También la visibilidad de la llaga al otro —no puede negarse la influencia de esa ortodoxia esforzada en no mostrar el don: «Padezía la sierva de Dios grandes dolores de la llaga, y no solo la atormentava esto sino el mostrarla, estando en la cama cubierto su cuerpo, rostro y manos honestísimamente [...]» (f. 261r)— sucede porque, a consecuencia de los grandes dolores que padece, no cesa de pedir ayuda a Dios, ya que le faltaba la fuerza para realizar

⁶ Finke (2000: 441) señala que, en los textos de las visionarias de los siglos XII, XIII y XIV, el cuerpo aparece como un medio para que las mujeres pudieran consolidar su poder. Frente a la intelectualidad con que los hombres se acercaban a Dios, las mujeres lo hacían con su cuerpo.

⁷ Cohen aclara que la mayor parte de los discursos del final de la Edad Media —médicos, teológicos y legislativos— comprendieron que el dolor físico era una función del alma (2000: 42). Es decir, no existía una separación entre el sufrimiento físico y espiritual de Cristo.

su trabajo. Por esta razón, la priora y otra compañera descubren esta marca divina (f. 261r). Asimismo, sucede con el resto de las llagas, que aparecen en su cuerpo porque, además de sufrir de forma ordinaria los dolores de la Pasión, siente uno nuevo y más fuerte (f. 262v).

Como adelantó el cronista en el comienzo, la oración va a ser el segundo pilar en que va a justificar la beatitud de su figura y va a ser desarrollado en el capítulo décimo tercero. Este ejercicio será el que provoque que, en muchas ocasiones, se pusiera en práctica lo que ella decía (f. 263r), sufriera los arrobamientos —ya que sus oraciones eran fervorosas y vehementes (f. 263r)—, lo utilizase como remedio para todo (f. 263v) o sean el origen de sus visiones (ff. 263v y 264r). Respecto a la oración como origen de la visión, otra variante será la de que vaya acompañada de lágrimas y gemidos (f. 264r). Asimismo, lo más interesante de este apartado es que el cronista, intentando interrumpir la enumeración de fenómenos sobrenaturales —algo que considera que sería demasiado prolijo—, prefiere terminar reiterando las características que convierten a María de Ajofrín en un modelo ejemplar, como son la humildad, el menosprecio, la obediencia y las prácticas ascéticas (f. 264v).

La oración, de nuevo, vuelve a ser el pilar fundamental del capítulo que cierra la *Vida*. Juan de la Cruz deja claro que tanto las profecías como los milagros que marcaron la trayectoria de esta mujer fueron el fruto de sus oraciones, matizando, además, que ninguno de los dos dones son señales claras de tener a Dios en el alma (f. 265r). No deja, por ello, de enumerar algunos de los principales sin extenderse, ya que otra vez reitera que sería demasiado largo enumerar todos (ff. 265r-266r). Para finalizar, decide dejar claro que su santidad proviene del menosprecio de su persona.

Nos encontramos en el testimonio de Juan de la Cruz con una María de Ajofrín humilde, servil, negada a sí misma. Una mujer que logró la santidad a través del ejercicio de prácticas ascéticas y el menosprecio de sí misma.

6. LA *VIDA* DE MARÍA DE AJOFRÍN CONTADA POR JOSÉ DE SIGÜENZA (1605)

José de Sigüenza comienza recurriendo a la advertencia y a la justificación. Deja claro que no es un crédulo, ya que, si encima está relacionado con la mujer, hay que tener mucho más cuidado, en tanto que estas, por su flaqueza, están «sujetas a recibir engaños» (2017: 465). Asimismo, justifica la identidad de María de Ajofrín haciendo una reflexión sobre las mujeres consideradas santas en los dos siglos anteriores (2017: 465-466).

Una vez hecho esto, continúa explicando la historia de nuestra protagonista y rápidamente se detiene a resaltar, antes de hacer alusión a sus visiones, revelacio-

nes o milagros, su humildad y obediencia, creyéndose indigna de pisar el suelo que transitaban sus compañeras, con muchas lágrimas y suspiros, ejercitándose en la oración y la meditación. Se destaca que los primeros diez años que pasó en el beaterio fueron de una vida santísima, callada y humilde (2017: 467).

Como pudimos ver en otras *Vidas*, también utiliza las lágrimas, la alegría y el consuelo para apoyar la legitimidad de sus visiones. La diferencia es que, en este caso, las emociones cobran una mayor intensidad que irá aumentando a medida que avanza el relato. Por ejemplo, hacía oración con ardientes suspiros a Nuestro Señor por el estado de los sacerdotes, ya que le ofendía el descuido de sus vidas (2017: 471). Desde entonces, el cronista va a empezar a mostrar la voz poderosa de María, eje fundamental de su relato.

Apoyándose en las emociones intensas y en su humildad, virtudes y prácticas ascéticas, legitima el hecho de que la heroína plante cara a la autoridad eclesiástica para intervenir en sus decisiones. Ya en el segundo capítulo, cuenta cómo, frente al hecho de que su confesor no confiase en lo que se le había dictado a través de las cartas, aunque es como una cordera mansa y humilde, «se mostró enojada, y le reprendió duramente, llamándole pertinaz y cabezudo, pues a tan evidentes cosas no asentía» (2017: 472).

Así, despliega un enorme catálogo de visiones, arrobamientos y milagros, detallándolos profusamente, que sirve como el tercer pilar en el que cimentar la autoridad en el espacio público que le es conferida a través de los dictados celestiales. Por lo tanto, a medida que lo sobrenatural cobra más fuerza, también lo hace la voz de la protagonista. Por ejemplo, una vez que Dios le encomienda que difunda lo que le ha transmitido, al negarse, argumentando que es una «criatura vil desechada» y considerando que podría ser una burla, en un arrobamiento es azotada y el dolor y el quebrantamiento le duraron un año y medio (2017: 477). La negación a mostrar su autoridad redundaba en el castigo y el martirio.

Es tal la fuerza de su sabiduría que le cuenta cosas secretas al prior y este le pide que, por favor, vaya a compartirlas con el deán de la iglesia de Toledo y el prior de Sisle (2017: 490). Su testimonio divino cobra tal importancia que acabará formando parte de los exámenes del tribunal de la Inquisición. Se convierte en uno de los testigos principales en el proceso contra unos religiosos de ascendencia judía (2017: 490).

Es, por lo tanto, este cronista el que nos muestra a la María de Ajofrín más poderosa, firme y con una mayor presencia dentro de la autoridad eclesiástica. Haciendo alusión a las emociones más ardientes, las prácticas ascéticas más duras, la humildad más exacerbada y los milagros, visiones, revelaciones y arrobamientos más impresionantes, consigue legitimar tanto su identidad como la fuerza de su voz.

7. LA *VIDA* DE MARÍA DE AJOFRÍN CONTADA POR JUAN DE CORRALES

Una vez hecho este recorrido por los discursos masculinos que defendieron la santidad de nuestra protagonista, merece la pena acudir a la fuente de la que todos bebieron, que es el testimonio de su segundo confesor, Juan de Corrales (2018). No solo es la *Vida* más extensa, sino la más completa en cuanto a la recopilación de los episodios más destacados de su experiencia visionaria.

El primer aspecto destacable es que, aunque incluye todos los elementos que el resto de cronistas sobresalieron, como la importancia de las emociones, la humildad y la obediencia, las visiones, las revelaciones, los raptos y los milagros, junto a la relevancia de su testimonio en el espacio público, desde luego, tanto la proporcionalidad textual destinada a cada elemento como la forma en que son descritos difieren del resto de documentos aquí tratados.

Si bien, desde el inicio, el confesor destaca que, desde que entra en el beaterio de María García, siempre era humilde, se menospreciaba a sí misma, hacía continuo sacrificio y hacía oración con lágrimas creyéndose la más indigna de todas las mujeres (f. 194r), no reitera como Alonso de Villegas, Juan de la Cruz o Sigüenza, las prácticas de disciplina corporal para mortificarse.

Asimismo, no comienza justificándose por tratarse de una mujer, como sí lo hace Sigüenza. Otra diferencia fundamental con este texto es la forma en que alza su voz y se enfrenta a su confesor. Mientras Sigüenza expresa las palabras explícitas de forma literal y describe la furia de María, Juan de Corrales presenta la autoridad de María de una manera mucho más sutil y menos directa (f. 200v).

Otra comparación reseñable es la relacionada con los milagros que se asocian a la santa. Si Alonso de Villegas no enumera ninguno, la fuente, contando solo los que tienen lugar después de su muerte, dedica diecinueve capítulos a estos (del 48 al 67). Además, tanto las visiones como las revelaciones, arrobamientos o los milagros no adquieren la intensidad con que se muestran en la *Vida* de Sigüenza.

A diferencia del resto, el relato que se mantiene más fiel es el de Pedro de la Vega. Destacando la parte más emocional de la hagiografía de Corrales, llega incluso a plasmar, literalmente, las mismas descripciones que este. El mejor ejemplo puede observarse en el episodio de las cartas (f. 199v). En el otro extremo se sitúa Sigüenza, el cual, como bien aprecia Redondo Blasco, «desde la mentalidad de un monje de la Contrarreforma, modificará la hagiografía de Corrales para adaptarla a su tiempo» (2020: 86).

8. CONCLUSIONES

Como he intentado demostrar a lo largo de esta investigación, las miradas masculinas sobre María de Ajofrín muestran una serie de ejes comunes que sirven para

demostrar su santidad. Elementos como las emociones, las prácticas ascéticas, la actitud y las visiones, revelaciones, arrobamientos y milagros legitiman la identidad de una mujer que representa perfectamente el modelo visionario más carismático.

Sin embargo, encuentro diferencias importantes. Algunas, como la mayor presencia de episodios relacionados con la disciplina corporal, tienen que ver con el progresivo aumento del escrutinio de los hombres bajomedievales y con el deseo de asentar un nuevo modelo espiritual femenino, pero otras están relacionadas con la peculiar visión de cada cronista, influido por su posición dentro de la autoridad eclesiástica y por la decisión de apoyarse en uno u otro elemento, unas estrategias discursivas que dieron lugar a la composición de una María muy diferente.

Tenemos a una visionaria poliédrica, fruto de la subjetividad de la perspectiva. Si Pedro de la Vega nos muestra a una mujer sensible y conectada con su cuerpo, Alonso de Villegas opta por su lado más ascético y disciplinado, postura a la que se suma, de forma más incipiente, Juan de la Cruz y que, aunque Sigüenza la secunde, se decanta por dibujar a una santa poderosa —incluso déspota en algunas ocasiones— y que no tiene miedo a hacer valer su voz. Lo interesante es que todos ellos beben de la misma fuente.

Este análisis muestra entonces que el estudio sobre la relectura de mujeres visionarias como estrategia por parte de los cronistas para intentar mermar su individualidad y autonomía, y transitar hacia otro modelo más comunitario debe abandonar la presuposición de un discurso masculino unívoco y atender a las peculiaridades múltiples que lo conforman. Resulta fundamental focalizar en estas, ya que, siguiendo a Van Dijk (2005), por un lado, las ideologías —en este caso, las que subyacen bajo ambos discursos sobre los modelos— pueden servir bien para legitimar la dominación o bien para articular la resistencia en las relaciones de poder y, por el otro, porque «el discurso ideológico desarrolla gradualmente el marco ideológico general del grupo» (2005: 29).

BIBLIOGRAFÍA

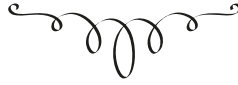
- BOUZA, Fernando (2004). *Communication, Knowledge and Memory in Early Modern Spain*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- BYNUM, Caroline W. (1987). *Holy Feast and Holy Fast: The Religious Significance of Food to Medieval Women*. Berkeley: University of California Press.
- BYNUM, Caroline W. (1992). *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Europe*. New York: Zone Books.
- CACIOLA, Nancy (2003). *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. Ithaca-New York: Cornell University Press.
- COHEN, Esther (2000). «The animated pain of the body». *The American Historical Review*, 105: 1, pp. 36-68. DOI: <https://doi.org/10.2307/2652434>.

- CORRALES, Juan de (2018). «Vida de María de Ajofrín» [Ms. Esc. C-III-3]. Celia Redondo Blasco (ed.). *Catálogo de Santas Vivas* <http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/María_de_Ajofrín> [Consulta: 13/06/2021].
- EGIDO, Teófanos (2000). «Hagiografía y estereotipos de santidad contrarreformista (La manipulación de san Juan de la Cruz)». *Cuadernos de Historia Moderna*, 25, pp. 61-85 <<https://revistas.ucm.es/index.php/CHMO/article/view/CHMO0000220061A>> [Consulta: 13/06/2021].
- FINKE, Laurie (1993). «Mystical bodies and the Dialogics of Vision». En Ulrike Wiethaus (ed.), *Maps of Flesh and Light: The Religious Experience of Medieval Women Mystics*. Syracuse: Syracuse University Press, pp. 439-450.
- FUENTE PÉREZ, María Jesús (2011). «Virgen con libro: lecturas femeninas en la Baja Edad Media hispana». *Espacio Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval*, 24, pp. 91-108 <<http://e-spacio.uned.es/fez/eserv/bibliuned:ETFSerieIII-2011-24-2030/Documento.pdf>> [Consulta: 13/06/2021].
- JUAN DE LA CRUZ, San (2017). «Vida de María de Ajofrín» [Esc. &-II-19 ff. 258v-267v]. Celia Redondo Blasco y Rebeca Sanmartín Bastida (eds.). *Catálogo de Santas Vivas* <http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/María_de_Ajofrín> [Consulta: 13/06/2021].
- MORRÁS RUIZ-FALCÓ, María (2015). «Ser mujer y santa (Península Ibérica, siglos xv-xvii)». *Medievalia*, 18: 2, pp. 9-24 <<https://raco.cat/index.php/Medievalia/article/view/308809>> [Consulta: 13/06/2021].
- MORTE ACÍN, Ana (2015). «Tradiciones y pervivencias medievales en los modelos de santidad femenina en la Edad Moderna: curaciones milagrosas y mediación». *Medievalia*, 18: 2, pp. 297-323 <<https://raco.cat/index.php/Medievalia/article/view/308818>> [Consulta: 13/06/2021].
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (1994). *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras de poder (ss. XIV-XVII)*. Madrid: Dirección General de la Mujer/Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (2009). «Santidad femenina, controversia judeoconversa y reforma (Sobre las agencias culturales en el reinado de los Reyes Católicos)». En Patrick Boucheron y Francisco Ruiz Gómez (coords.), *Modelos culturales y normas sociales al final de la Edad Media*. Cuenca: Casa de Velázquez/Universidad de Castilla-La Mancha, pp. 387-428.
- REDONDO BLASCO, Celia (2020). «La reconstrucción del santo medieval post-trento: el caso de María de Ajofrín». En Fernando Quiles García *et alii* (eds.), *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano*. Roma/Sevilla: Università degli Studi Roma Tre/Centro Studi Cultura e Immagine di Roma/Universidad Pablo de Olavide, pp. 77-89.
- REDONDO BLASCO, Celia y Pedro GARCÍA SUÁREZ (2020). «La experiencia visionaria de María de Ajofrín». *Archivio Italiano per la Storia della Pietà*, XXXIII, pp. 43-67 <<https://www.torossa.com/it/resources/an/4834276>> [Consulta: 13/06/2021].
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca (2012). *La representación de las místicas. Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*. Santander: RSMP.

- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca (2017). «Castilian Visionary Women, Books and Readings before St. Teresa of Ávila». *Journal of the School of Languages, Literature and Culture Studies*, 21, pp. 30-49.
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca (2020). «La emergencia de la autoridad espiritual femenina «ortodoxa»: el modelo de María de Ajofrín». *Hispania Sacra*, LXXII: 145, pp. 125-135 <<http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/view/837>> [Consulta: 13/06/2021]. DOI: <https://doi.org/10.3989/hs.2020.010>.
- SIGÜENZA, José de (2017). «Vida de María de Ajofrín» [465-497]. Lara Marchante Fuente (ed.). *Catálogo de Santas Vivas* <http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/María_de_Ajofrín> [Consulta: 13/06/2021].
- TRILLIA, Raquel (2009). «El retrato de María de Ajofrín: en apoyo de la ortodoxia de la Iglesia Católica». *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, 16: 1, pp. 105-132 <<http://revistaseug.ugr.es/index.php/arenal/article/view/1490>> [Consulta: 13/06/2021]. DOI: <https://doi.org/10.30827/arenal.v16i1.1490>.
- VAN DIJK, Teun Adrianus (2005). «Ideología y análisis del discurso». *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 10: 29, pp. 9-36 <<https://produccioncientificaluz.org/index.php/utopia/article/view/2703>> [Consulta: 13/06/2021].
- VEGA, Pedro de la (2020). «Vida de María de Ajofrín» [ff. 94v-103v (Lib. iii Chs 41-50)]. María Morrás (ed.). *Catálogo de Santas Vivas* <http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/María_de_Ajofrín> [Consulta: 13/06/2021].
- VILLEGAS, Alonso de (2020). «Vida de María de Ajofrín» [ff. 45v-47r]. Mar Cortés Timoner (ed.). *Catálogo de Santas Vivas* <http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/María_de_Ajofrín> [Consulta: 13/06/2021].

Recibido: 15/06/2021

Aceptado: 14/02/2022



LA IMPORTANCIA DE LAS SUBJETIVIDADES DEL DISCURSO
HAGIOGRÁFICO POSTTRIDENTINO: MARÍA DE AJOFRÍN

RESUMEN: Este artículo trata de arrojar luz sobre la importancia del discurso y las subjetividades a la hora de aproximarse al estudio de la hagiografía postridentina de mujeres visionarias medievales. Para tratar de demostrar que se debe abandonar la presuposición de un discurso único masculino y atender a las peculiaridades de cada mirada, me sumerjo en las *Vidas* que relatan la experiencia visionaria de María de Ajofrín de Pedro de la Vega, Alonso de Villegas, Juan de la Cruz y José de Sigüenza.

PALABRAS CLAVE: visionarias, María de Ajofrín, discurso, hagiografía, Trento.

THE IMPORTANCE OF THE SUBJECTIVITIES OF POST-TRIDENTINE
HAGIOGRAPHIC DISCOURSE: MARÍA DE AJOFRÍN

ABSTRACT: This article attempts to shed new light on research on the meaning of discourses and subjectivities when approaching the study of post-Tridentine hagiography about medieval visionary women. In order to show that the assumption of a homogeneous masculine discourse must be abandoned and attend to the idiosyncrasies of individual gazes taken into account, I delve into the *Vidas* that narrate the visionary experience of María de Ajofrín by Pedro de la Vega, Alonso de Villegas, Juan de la Cruz and José de Sigüenza.

KEYWORDS: Visionary women, María de Ajofrín, discourse, hagiography, Trento.

