

Una aproximación desde el libro, la lectoescritura y la performance a la experiencia visionaria de María de Ajofrín¹

Pedro García Suárez
(Universidad Internacional de La Rioja)

Introducción

Este capítulo pretende acercarse a la experiencia visionaria de María de Ajofrín focalizando en las escenas que muestran su relación con el libro y los procesos de lectoescritura dentro de las Vidas de autoría masculina que relatan su historia. Como bien ha subrayado Sanmartín Bastida (2020), este fue uno de los elementos con los que consiguió reconocimiento en el espacio público –además de, como se explica en el citado artículo, su vínculo con el modelo de Catalina de Siena, con la comida y la eucaristía, con la corte, con la Inquisición y las autoridades eclesiásticas, con el arte y con la puesta en escena de la palabra y el silencio–.

Tomando el análisis de Sanmartín Bastida como punto de partida, y optando por la interdisciplinariedad –de esta forma, se toman herramientas teóricas pertenecientes a áreas tan diversas como la Filología, la Historia del Arte, la Historia de las Mujeres, los Estudios de Género, la Sociología o la Comunicación, entre otras, para comprender, de forma más holística, el objeto de estudio al que nos enfrentamos–, nos adentramos en el análisis de las escenas que muestran cómo María de Ajofrín interactúa con el libro como objeto físico y con el papel como superficie de lectura y escritura para esclarecer cómo, a nivel discursivo, este elemento fue uno de los pilares fundamentales sobre los que se asentó su autoridad y se legitimó su identidad.

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 y, así, dedicarse en cuerpo y alma a la vida espiritual. 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, influyendo notablemente en la corte. Veneradas por el pueblo, destacaron por la individualidad, el carisma y la autonomía.

Su historia nos llega de la mano del confesor de nuestra protagonista, Juan de Corrales, prior del monasterio de Sisle. Se estima que debió de 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.² Así, contamos con las versiones de Pedro de la Vega, en 1539; de Juan de la Cruz, en 1591; y de José de Sigüenza, en 1605. Asimismo, van a contar a la visionaria toledana Alonso de Villegas, quien la incluye en su *Flos Santorum* de 1588 y Francisco de Ajofrín, que la cuenta 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 con la que no cuenta el resto de la crítica, que es *La pasmosa Vida de santa María de Ajofrín* de Juan Loperráiz y, en teatro, tenemos a Nicolás de los

¹ Este artículo surge dentro del marco del Proyecto I+D *Catálogo de Santas Vivas (1400-1550): Hacia un corpus completo de un modelo hagiográfico femenino* (Ref. PID2019-104237GB-I00; 2020-2024) y del Grupo de Investigación LECTUNIR (Universidad Internacional de La Rioja).

² Sobre la experiencia visionaria de María de Ajofrín, destacan los trabajos de Sanmartín Bastida (2020), Redondo Blasco (2020) y Redondo Blasco y García Suárez (2020).

Ríos, que contempla entre sus representaciones con la comedia de santos *Vida de María de Ajofrín*, de autor desconocido.³

De entre las citadas obras, nos sumergimos tanto en la fuente, que es el testimonio de Juan de Corrales (*Vida de María de Ajofrín [4]*), como en las versiones de Pedro de la Vega (*Vida de María de Ajofrín [3]*), Juan de la Cruz (*Vida de María de Ajofrín [5]*), José de Sigüenza (*Vida de María de Ajofrín [2]*) y Alonso de Villegas (*Vida de María de Ajofrín [1]*). Todas estas han sido editadas en el “Catálogo de Santas Vivas”, surgido en el marco de los Proyectos I+D “La conformación de la autoridad espiritual femenina en Castilla (Ref. FFI2015-63625-C2-2-P; 2016-2019)” y “[Catálogo de Santas Vivas](#) (1400-1550): Hacia un corpus completo de un modelo hagiográfico femenino (Ref. PID2019-104237GB-I00; 2020-2024)”.

La lectura masculina de las visionarias

Antes de ahondar en el objeto de estudio, la primera lectura que se debe tener en cuenta es la de los hombres que leyeron a las visionarias. Es decir, baste recordar que, a medida que estas mujeres comenzaron a ganar una gran relevancia en el espacio público, el escrutinio masculino se tornó más incipiente.

Durante la Edad Media, el nuevo misticismo visionario femenino que se origina en el siglo XIII –gracias a figuras como las de Matilde Magdeburgo o Hadewijch de Amberes, Ángela de Folgino o Margarita Porete– irá consolidándose durante el siglo siguiente y alcanzará su punto álgido a finales del XV –apareciendo en España en el XIV–. Estas mujeres, al mismo tiempo que gracias a sus visiones y relevaciones se ganaron, en muchas ocasiones, un puesto importante en el espacio público –manteniendo una relación muy estrecha con la corte–, despertaron el recelo de la autoridad eclesiástica. Sanmartín Bastida (2012) considera que “los hombres del Bajomedievo 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” (39).

De esta forma, tanto por la reputación que empezaron a tener como por la libertad de la que disfrutaban –véanse estudios acerca de las órdenes mendicantes, beguinas, beatas, etc.–, van a ir siendo objeto de la mirada coercitiva masculina. Recuérdese que, en el siglo XV, como explica Caciola, se asistirá a una progresiva feminización de la imagen del demonio y comenzarán los procesos de discernimiento de almas, dirigidos a comprobar que las visiones que las legitimaban no provenían de este y, por lo tanto, eran, de verdad, unas elegidas de Dios.

Al enfrentarse a ese escrutinio, la lectura masculina de la experiencia visionaria de estas mujeres fue fundamental para poder ratificar esa identidad y no ser consideradas herejes. En consecuencia, se torna especialmente relevante el estudio de los aspectos en los que hacían hincapié en sus escritos. Ya advierte Sigüenza que con las mujeres hay que tener cuidado porque “por su flaqueza están tan sujetas a recibir engaños” (*Vida de María de Ajofrín [2]*, 465). Es decir, las visionarias se enfrentaban a un doble obstáculo, ya que, por un lado, se encontraban con el recelo masculino de la autoridad que les confería esa forma de espiritualidad femenina tan individual, carismática y libre de intermediarios, y, por otra, se cernía sobre ellas lo que se consideraba que era la mujer, un ser puramente emocional que tendía hacia el pecado. A este respecto, apunta Sanmartín Bastida (2017):⁴

³ A este respecto, baste apuntar que cabe la posibilidad de ir encontrando un mayor número de hagiografías sobre María de Ajofrín.

⁴ Esto no excluye, como bien matiza la citada investigadora, la influencia de otros factores en la composición de esos textos, tales como el intercambio de cartas, los manuales de devoción, los sermones, las artes visuales o el teatro litúrgico.

Indeed, in their relation to the written world, we cannot forget texts produced by males concerned with shaping and rejecting models of female sanctity. Fifteenth-century male theology and Inquisition trials that exposed and condemned visionary women would establish some of the parameters that determined the contents of the visions recorded in autobiographies and revelations (31).

La escritura masculina sobre la espiritualidad femenina redundó, entonces, en la consecución del modo fundamental en que se relacionaron la mayor parte de estas visionarias con el texto, que es la imitación. La puesta en escena de los modelos dados permitiría legitimar su experiencia, al ser encajada en los parámetros ofrecidos por la autoridad eclesiástica. Comenta Sanmartín Bastida (2017) que “books on mystical or visionary women influenced more on their lives than on their works, and hagiographies left more features for imitation than revelations did [...]” (33). No significa esto que el ejercicio imitativo fuese únicamente encaminado al reconocimiento masculino, ya que, desde otra perspectiva, esta fue la manera en que las visionarias consiguieron consolidar y mantener un modelo de espiritualidad femenina similar desde los primeros modelos de Catalina de Siena o Brígida de Suecia. En este sentido, son especialmente interesantes las ideas de Van Dijk, quien considera que 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.⁵ Pese a que la mayor parte de estas mujeres era analfabetas, parece cada vez más claro que accedieron a estos textos a través de la escucha en voz alta. Así lo aseveran investigadores como Sanmartín Bastida (2017), García Suárez o Bilinkoff, quien, en relación con María de Santo Domingo, considera que esta aprendió el lenguaje y las técnicas discursivas de la élite clerical masculina a través de la lectura en voz alta de sermones y libros (55). La realidad de estas prácticas es incluso deducible en los mismos textos. Cuenta Sigüenza que Inés de Cebreros sufre un arrobamiento a raíz la lección que se estaba leyendo mientras comía en el refectorio con sus hermanas y explica que esa lectura era costumbre (*Vida de Inés de Cebreros*, 503).

Por lo tanto, el testimonio del confesor de María de Ajofrín, Juan de Corrales, se torna muy relevante. No parece que haya lugar a dudas en considerar que todo aquello que él introdujese en el discurso sería automáticamente comprendido como marca de santidad, a sabiendas de que sería consciente de estar continuando y legitimando un marco concreto de posibilidades. Como expresa Van Dijk, “el discurso ideológico desarrolla gradualmente el marco ideológico general del grupo”; y el discurso de Corrales es, curiosamente, el texto que contiene un mayor número de alusiones a María de Ajofrín con un libro.

Además, se podría pensar que la relación de una mujer tanto con el libro como con los diversos mecanismos de lectoescritura –tanto de lectura, independientemente de la forma en que esta se realice, como de escritura, ya que, como se irá exponiendo, uno de los dones que le es concedido a nuestra protagonista es el de la alfabetización– responde a la consecución de un acceso a un mundo reservado a muy pocos sujetos. Pese a que, como apunta Corleto, no fueron los conventos los únicos espacios en que las mujeres tuvieron acceso a la educación, lo cierto es que, como expone este mismo investigador, el aprendizaje de la lectoescritura estuvo mucho más presente en la vida de las mujeres situadas en las clases sociales más acomodadas y, además, lo que se pretendía fomentar era la lectura de las Sagradas Escrituras o moldear su papel como madre y esposa –esto no quita que, siguiendo a Borsari, no hubiera mujeres tan eruditas como los hombres que,

⁵ Así, por ejemplo, hay santas vivas que, gracias a la imitación, actúan de formas solo reservadas a los hombres. Cuenta Salazar que Juana de la Cruz, a raíz de la lectura del *Floreto de san Francisco*, acude a confesarse medio desnuda, mortificándose las carnes. Por ello, es reprendida por su confesor (*Vida de Juana de la Cruz*).

además de buenas lectoras, escribiesen o que ejerciesen como copistas, calígrafas o ilustradoras—. ⁶ Como se mostrará, la relación de María de Ajofrín con los apuntados procesos va mucho más allá de este marco. A este respecto, son sumamente interesantes las aseveraciones de Mansilla Torres:

Escribir y leer literatura es una práctica textual que acontece en la historia, que forma parte de las prácticas de vida de una cultura. Pero lo cierto es que se escribe y se lee desde ciertos sitios de poder, de estatus, de visibilidad social, y estas circunstancias no son en absoluto neutras a la hora de producir significados con el lenguaje; menos si se trata de discursos públicos que se inscriben en una institucionalidad que define quién es visible y quién no lo es [...].

Asimismo, porta un significado muy relacionado con la autoridad espiritual. Explica Fuente Pérez que –desarrollando lo apuntado en el apartado anterior–, desde el siglo XII, la representación mayoritaria de la Virgen María, la cual era retratada con un huso o rueca, irá transformándose dando paso a una figura que tiene un libro sobre el regazo o este se sitúa en la mesa en la escena –“La expansión de la narrativa sobre María incluyó a su madre, Santa Ana, como su educadora, lo que llevó a transmitir un modelo iconográfico en el que aparece Santa Ana enseñando a leer a la Virgen, o Santa Ana enseñando a leer a la Virgen y al niño” (92)–. ⁷ La misma investigadora cuenta que, posteriormente, esta imagen de la mujer con el libro irá extendiéndose a un mayor número de mujeres poderosas, santas como Santa Bárbara o Magdalena, nobles como Juana Pimentel, Catalina Suárez de Figueroa o reinas como Isabel la Católica.

Estas imágenes reflejan la tendencia bajomedieval a una mayor alfabetización, que repercutía en la multiplicación del número de lectoras, aunque solo las mujeres de los grupos sociales elevados, especialmente nobleza o mercaderes ricos de las ciudades, tenían acceso al privilegio de la lectura (92).

Un análisis similar es el que plantea Beceiro Pita, quien explica que durante la Edad Media las pinturas de los santos –y, en especial, la de Catalina de Alejandría, que fue una de las representaciones de mujeres lectoras más utilizadas–, las pinturas de las Anunciaciones y la de la enseñanza de la lectura de Santa Ana a la Virgen o al Niño fueron los cuatro tipos de representaciones iconográficas más que cosecharon más éxito en toda Europa. Por lo tanto, Bernárdez Rodal asevera que tenemos representaciones de mujeres lectoras desde el siglo XIII y que la tendencia se acentúa a partir del XV.

Quiere decir que el hecho de que María de Ajofrín aparezca en escenas junto a un libro interactuando con este confiere a nuestra protagonista un grado de autoridad que le iguala a las susodichas figuras –“El libro daba prestigio, y por eso se retrataban con libros” (Fuente Pérez, 106)–. Por no hablar de su conexión con Catalina de Siena, modelo a seguir por las visionarias posteriores. Asimismo, aparecerá siempre frente a libros de oraciones, que son los recomendados para las mujeres –siendo, un aspecto que, como bien explica Sanmartín Bastida (2020), está relacionado con la Reforma, ya que, al contemplar un libro de oraciones, se podía partir de una meditación sobre el libro escrito y, desde este punto, comenzar la experiencia visionaria–. Por lo tanto, el hecho de que María se relacione con

⁶ La relación entre la lectura de obras piadosas y la mujer se observa muy bien en la *Vida* de Quiteria de San Francisco de Alonso de Villegas: “En sus devociones y oraciones era muy constante, nunca las dejaba por muy ocupada que estuviese. Era muy devota de la Santa Pasión y rezaba cada día su oficio. Y para esto tenía un pobre libro hecho y cosido de su mano en que había diversas oraciones: este era su tesoro y sus cuentas sin tener otras” (*Vida de Quiteria de San Francisco*, f. 66r col. a.).

⁷ La iconografía de Santa Ana como educadora tiene su repercusión en otras hagiografías de visionarias de autoría. Por ejemplo, Sigüenza destaca la labor de Catalina de los Reyes como profesora del resto de sus compañeras: “con gran voluntad y amor se ejercitaba en enseñar a leer y contentar a las que tenían falta desto” (*Vida de Catalina de los Reyes*, 512).

el libro significa, por un lado, que profesa la misma autoridad que esas mujeres, y, por el otro, el hecho de que sea de oraciones cumple con los parámetros normativos de la autoridad masculina eclesiástica.

Para la formación femenina tanto en litterae como en mores se recomendaban libros piadosos. Las imágenes femeninas citadas, todas de tema religioso o para espacios religiosos, muestran que los libros que leían o se animaba a leer a las mujeres eran fundamentalmente de tema piadoso. Los libros de oraciones y los libros piadosos tenían varias utilidades. Servían para enseñar a leer, al tiempo que ayudaban a mejorar el alma femenina y a evitar uno de los pecados capitales, la pereza (Fuente Pérez, 96).

Por otro lado, como afirma Fuente Pérez, esta evolución iconográfica refleja un desplazamiento de la cultura oral por la escrita a medida que vayamos entrando la Edad Moderna y las nuevas relaciones con el poder que van a ir forjándose en torno a lo escrito. Esto es muy interesante, en tanto que podemos observarlo perfectamente en las hagiografías masculinas sobre nuestra protagonista, la cual va a tener una conexión extraordinaria con esta cultura de lo escrito, de forma tanto pasiva –dibujándose escenas que tienen mucho que ver con el ritual y la performance–, en los momentos en los que únicamente tenga que situarse frente al libro para abrir ese acceso a lo divino, como activa, en las partes en que, movida por la fuerza de lo sobrenatural, se torne artífice de los mensajes.

La visionaria y la lectura

Una vez apuntado lo anterior, nos sumergimos entonces directamente en el objeto de estudio. El primer aspecto que recalcar es que, como se adelantó, además de la imitación, un segundo modo de relacionarse con el libro por parte de las visionarias que remarca Sanmartín Bastida (2017) es el relacionado con la iconografía. De hecho, es la forma más recurrente en que María de Ajofrín va a aparecer interactuando con un libro. Cuando aparece rezando en un libro, sabemos que es el punto de partida para iniciar visiones, curaciones, sentir la Pasión de Cristo o predecir el presente o el futuro. Es tan importante que aparece en todas las Vidas que contemplamos, excepto en la de Alonso de Villegas, ya que es el único que no incluye ningún episodio relacionado con este objeto de estudio. Desde la primera vez en que presenciamos a nuestra protagonista en este acto, ya comprendemos la relación que tiene con su capacidad visionaria.

Sanmartín Bastida (2017, 34) considera que, en estas escenas, el objeto libro cumple una función principal, que es la de iniciar la experiencia sobrenatural –y, en una que analizaremos más adelante, actuaría como amuleto protector–. Añadimos aquí que, además, el libro puede ser comprendido como un espacio que se abre en sus diferentes posibilidades en el momento en que es tocado por la visionaria cuando se encuentra en su más estricta intimidad. El libro es el espacio que conecta cielo y tierra y el libro es el espacio textual que alberga la experiencia visionaria. Es, de este modo, una fuente de conocimiento. María, de alguna forma, lee aquello que es imperceptible a los ojos de cualquier mortal.

La lectura no es sólo una puerta hacia el interior, hacia la construcción de la individualidad, sino ese ejercicio paradójico que nos catapulta a través de la imaginación al mundo, a la realidad, a la acción y a la participación en el mundo que está más allá de los muros del espacio físico que son los hogares (Bernárdez Rodal, 79).

Esta representación de la santa como lectora celestial, profética, sensorial, solitaria, la vincula directamente con la Virgen María. La forma en que la iconografía muestra a la Virgen leyendo la diferencia del resto de figuras femeninas que aparecen en escenas

realizando este ejercicio. Como explica Borsari, frente a las formas en que aparece leyendo Santa Ana, siempre acompañada –que aparece bien enseñando a leer a la Virgen María, solo con la Virgen, con esta y el niño Jesús o con Santa Isabel y Santa Elena–, u otras santas, cuyo atributo no es el libro y su aparición es “una clara referencia a la práctica devocional de la lectura de obras moralizantes y didáctico-religiosas: imagen y modelo para la mujer medieval” (210):

La lectura de María es diferente: se trata de una lectura solitaria, en actitud de recogimiento; mientras lee los libros sagrados, muestra una aceptación religiosa de la palabra divina y de las profecías que hablan de su propio destino y del nacimiento del Mesías: “Por eso el Señor mismo les dará un signo. Miren, la virgen está embarazada y dará a luz un hijo, y lo llamará con el nombre de Emanuel” (Isaías, 7:14) (208).

Así, se cuenta que el día de san Agustín, mientras rogaba por los sacerdotes, se quedó durante una hora rezando mientras miraba una Verónica pintada en un libro. Esto origina la aparición de una visión en la que, encima del libro, aparece un resplandor en el que puede ver carne y sangre y, por ello, no puede volver a tomar este alimento en el resto de su vida. El confesor se queda con la Verónica y ella se aflige muchas penas por haber recibido esta visión –la escena aparece en la *Vida* de Juan de Corrales (*Vida de María de Ajofrín* [4], f. 198v), en la de Pedro de la Vega (*Vida de María de Ajofrín* [3], f. 95v) y en la *Crónica* de Sigüenza (*Vida de María de Ajofrín* [2], 471)–.

También rezando frente a una imagen, aunque esta vez no pintada, sino real, tiene lugar otro fenómeno sobrenatural. Estaba nuestra heroína rezando en el oratorio y llevaba consigo dos libros de oraciones. Entonces decide colocar una imagen del Niño Jesús encima de uno de ellos, ponerse a hacer oración con lágrimas y besarle los pies. En ese momento, nota que uno de ellos empieza a moverse como si fuese real y, después de besarlo, queda por siempre levantado. Además, al colocar este pie encima del ojo, es curada del postema que sufre –la encontramos en Juan de Corrales (*Vida de María de Ajofrín* [4], ff. 217r-217v) y en la *Vida* de Sigüenza (*Vida de María de Ajofrín* [2], 491)–.

Las consecuencias divinas de rezar frente a un libro no solo tienen lugar en un espacio externo al propio sujeto, sino que también tienen cabida a ser vivenciadas dentro del propio espacio corporal. Concretamente, un día que se encuentra en la cama con un fuerte dolor en el costado, siente que se está alzando el cuerpo del Señor en el altar y se arrodilla a rezar a la imagen de un crucifijo pintada en un papel. El resultado es que comienza a sentir los mismos dolores que Cristo en la cruz y acaba con una llaga en la mano izquierda que le durará cuarenta días y le dejará una señal –descrito en Corrales (*Vida de María de Ajofrín* [4], ff. 203r-203v) y en Pedro de la Vega (*Vida de María de Ajofrín* [3], f. 97va)–.

Asimismo, el acto de rezar en un libro otorga el don de la profecía a la visionaria. Esto sucede cuando un día una monja, preocupada por una de sus compañeras que había sido herida, acude a rogar a nuestra heroína, la cual se encontraba rezando en un libro. Entonces, aparece una calavera encima de este y comprende que esta hermana va a fallecer. De hecho, no desaparece hasta que acontece –el episodio queda recogido en Juan de Corrales (*Vida de María de Ajofrín* [4], ff. 221r-221v) y en Sigüenza (*Vida de María de Ajofrín* [2], 491)–.⁸

También lo percibimos cuando se cuenta cómo, en una noche en que se encontraba en una ventana rezando en un libro, comienza una visión –se le aparece una escena en que

⁸ El don de la profecía a raíz de la lectura también es reseñado en las *Vidas* de otras visionarias contadas por hombres. Sigüenza cuenta que Inés de Cebreros recibe el don de la profecía a raíz de la lectura en voz alta de la Pasión. Vaticina la muerte de una de sus compañeras. Curiosamente, de la que estaba leyendo en voz alta (*Vida de Inés de Cebreros*, 505).

dos hombres pelean y mucha gente muere dentro de un rostro con forma de luna con un gran resplandor— que muestra la realidad de ese mismo día, que es cuando los moros atrapan al Conde de Cifuentes —la escena aparece en Juan de la Cruz (*Vida de María de Ajofrín* [5], f. 264r), en Pedro de la Vega (*Vida de María de Ajofrín* [3], f. 99vb) y en Sigüenza (*Vida de María de Ajofrín* [2], 484)—.

Aunque solo se muestre una vez, y en una sola Vida, lo cierto es que también existe una escena en que lo sobrenatural se desencadena a raíz de una relación estrecha e íntima con el objeto. Cuenta Juan de Corrales que, una noche, en el día de San Francisco, en la cama, María estaba asustada porque sentía un bulto y una sombra a su lado y, por ello, se encontraba contra la pared abrazada a un libro de devociones (*Vida de María de Ajofrín* [4], ff. 215v-216r). Esta forma fantasmagórica era el espíritu del padre cura y capellán de la casa, el cual se le había aparecido para pedirle disculpas por no haber confiado en sus dones y, sobre todo, en la carta que había escrito gracias a la intervención divina.

Sobre el libro, la performance y la proyección de la identidad

De estas escenas, entre otras de otros textos, se desprende, como explica Sanmartín Bastida (2017), que “in the Late Middle Ages visionary women had access to books and are portrayed with them as if performing an activity of her saintly mission” (34). Unos libros que, como hemos ido observando, activan sus propiedades taumatúrgicas en un momento determinado, que es cuando la visionaria se encuentra en soledad. Esto tiene su explicación, siguiendo a la citada investigadora (34), ya que podría deberse a la influencia al movimiento de la *devotio moderna* —la corriente espiritual afectiva que privilegiaba el encuentro íntimo e individual con la palabra de Dios y que fue recomendada por Francisco de Osuna (1497-1541) y Juan de Ávila (1499-1569)— o, como ya se apuntó, al intento de aproximación de la figura de nuestra protagonista a la iconografía de la Virgen María.

Lo interesante del análisis anterior es que, si lo taumatúrgico es activado en la más estricta soledad, lo que hace la narración masculina de esa escena es transformar una experiencia individual en una performance de tipo identitario. El autor, al mirar esa experiencia, automáticamente, genera una relación dialógica entre un sujeto actante y un espectador que participa de esa soledad, confirmándola, sintiéndola, admirándola, reconociéndola. Como expresa Bauman, tomando las ideas de Austin acerca de lo performativo —aunque enfoque el estudio en lo oral, es perfectamente extrapolable— la performance establece un marco interpretativo en el que los mensajes intercambiados cobran un significado especial, alejándose del mero plano referencial. Así, explica que, mientras esta sucede, en el intercambio comunicativo, hay algo que le dice al que escucha “interpret what I say in some special sense; do not take it to mean what the words alone, taken literally, would convey” (292).

La santidad, como cualquier otro tipo de identidad, “se constituye dentro de la representación y no fuera de ella” (Hall, 18). La narración de este acto en el texto convierte a este, automáticamente, en una estrategia retórica discursiva puesta al servicio de un objetivo mayor, como es el de verificar la divinidad de María de Ajofrín y, por lo tanto, no lo olvidemos, la autoridad que de esta surge dentro del espacio público, en su relación con el proceso de lectoescritura. En este sentido, explica Hall:

Precisamente porque las identidades se construyen dentro del discurso y no fuera de él, debemos considerarlas producidas en ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas específicas. Por otra parte, emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que signo de una unidad idéntica y naturalmente constituida: una «identidad» en su significado tradicional (es decir, una mismidad omniabarcativa, inconsútil y sin diferenciación interna) (18).

María de Ajofrín y la escritura

Estas performances discursivas incluidas en las hagiografías nos presentan a una María de Ajofrín que no se limita a una relación meramente objetual o ritual con la cultura de lo escrito, ya que, como nos cuenta Juan de Corrales, lo divino intercede con el objetivo de alfabetizarla. Un día en que se siente turbada y afligida, mientras camina con desasosiego dentro de su casa, percibe, al lado de una ventana, un folio en blanco. Una vez recogido, se desplaza al sótano con este. Allí, percibe una claridad que hace resplandecer el objeto, y, movida por una energía que no reconoce:

[...] escribió dos cosas: la una, para el cura; y la otra, para los venerables a quienes tal cosas se avían de dezir, siendo muy clara verdad y cosa mui cierta y manifiesta que ella nunca supo escribir, ni ai en todo Toledo quien tal letra hiciese. Y esta es manifiesta verdad, y como las cartas fuesen escritas, hallolas ella cabe sí y desapareció la claridad (*Vida de María de Ajofrín [4]*, f. 200r).

No solo deja de ser iletrada, si no que esa fuerza le autoriza a escribir a las autoridades masculinas. De esta forma, usurpa una posición que no le estaba permitida. Esta es la razón por la que su confesor, incluso impresionado porque no sabía leer ni escribir y por la letra –“ni avía persona en la casa que tal letra hiziese, de lo qual se pondría afirmar ser escritas divinamente y no humanoal” (*Vida de María de Ajofrín [4]*, f. 200r)–, y, a sabiendas de que contenía información que solo él podía conocer, “ni por esso no tubo osadía para lo divulgar porque no avía llegado el tienpo que el Señor avía puesto y dudava como Santo Tomás” (f. 200r).

Por poder quitar la dubda a todos, y como el dicho confesor no tuviesse lugar para la hablar, escribióle a ella diziendo que no podía creer que ella escribiese aquellas cartas, con intención de sacarla a público e a manifiesto. De lo qual, ella uvo gran sentimiento y dolor, y tuvo esto por mui malo y áspero, y quexose de ello al Rei del Çielo (ff. 200r-200v).

Pese a su negativa, las cartas acabarán llegando a sus destinatarios, en tanto que tienen poderes sobrenaturales. La protección que les otorgan esos propósitos celestiales hace que sean indestructibles. Por ejemplo, cuando la carta va a caer a una caldera de agua, se detiene justo antes y no llega (f. 200r).

Asimismo, sucede cuando, junto a Inés de San Nicolás –que actúa como escribana–, se encuentran escribiendo una carta al cardenal de España don Pedro de Mendoza, la acercan demasiado al fuego y se quema. Entonces, María de Ajofrín mete en un arca lo que queda de la carta y, posteriormente, la sacan y está de nuevo completa (f. 228v).

Las cartas que escribe no cobran relevancia solo por su inmunidad, sino que, además, se convierten en reliquias. Son capaces de producir todo tipo de milagros. Tienen el poder de curar enfermedades –“poniéndola sobre tres enfermos de diversas enfermedades, luego fueron sanos” (ff. 199v-200r)– e, incluso, de resucitar muertos –“el día de la Concepción de Nuestra Señora, estaba una niña muerta más avía de siete horas, y ella enbió aquella carta con mucha fe para que se la pusiesen, y luego que se la pusieron resuçitó y enpezó a bostezar” (f. 201r)–.

Y una mujer, tenía el pecho abierto, e como se la pusiesen enzima, luego fue sana. Y un clérigo iva a Santiago y llevaba consigo la dicha carta con mui grande devozió, y caió en un brazo de mar e toda la ropa se mojó, mas la carta nunca se mojó (f. 201r).

Esta historia de las cartas será, asimismo, recogida en las *Vidas* de Pedro de la Vega (*Vida de María de Ajofrín [3]*) y José de Sigüenza (*Vida de María de Ajofrín [2]*). Lo interesante es que las propiedades taumatúrgicas de las cartas exoneran a María de la

responsabilidad de la autoridad que ha asumido, colocándose al mismo nivel que los receptores a los que dirige la carta.

Un ejercicio similar de usurpación de autoridad aparece en la *Vida de María de Toledo*, ya que, según nos cuenta Salazar, su confesor le ordena que deje por escrito sus revelaciones, relacionadas bien con acontecimientos importantes que van a suceder en el espacio público –la diferencia es que lo milagroso, en este caso, tiene que ver con las revelaciones y no con la alfabetización–, como que el reino de Granada sería de los cristianos, bien con órdenes a llevar a cabo, como que los conventos de frailes menores claustrales y de las monjas debían ser reformados (*Vida de María de Toledo*, 361).

Asimismo, la autoridad conferida a raíz de lo escrito se hace patente en la *Vida de Juana de la Cruz*. Dice Salazar que eran tan impresionantes sus raptos y revelaciones que las monjas compañeras escribieron un libro sobre estas experiencias titulado *Luznorte* (*Vida de Juana de la Cruz*, 528). El mismo cronista también nos cuenta que Juana Rodríguez, siendo analfabeta, es capaz de escribir todo lo que ve en los raptos y meditaciones (*Vida de María de Juana Rodríguez*, 368).

Conclusiones

Llegado este punto, esperamos haber demostrado que las escenas que muestran a María de Ajofrín interactuando con el libro como objeto físico y relacionándose con los procesos de lectoescritura se presentan en los relatos masculinos sobre su figura como un mecanismo discursivo fundamental para legitimar su santidad. Interactuando con la iconografía y jugando con las relaciones de poder que se van configurando en torno a la cultura de lo escrito desde finales de la Edad Media, la visionaria se yergue poderosa, entre lo taumático y el saber –profundo, profético y milagroso–.⁹ En este sentido, son especialmente relevantes las apreciaciones de Bollmann, quien recuerda que el cristianismo es la religión del libro y que, generalmente, era un atributo que se reservaba a los hombres, “el recipiente de la gracia divina y el vehículo de la autoridad espiritual” (39).

Sin embargo, lo más interesante es observar la forma en que funciona ese mecanismo discursivo. Con el objetivo de disuadir al receptor de cualquier manipulación subjetiva por parte del autor, el confesor y el cronista dibujan una escena de la que desaparecen, dejando al espectador que construya una relación dialógica directa con lo que está sucediendo. Curiosamente, en tanto que la mayor parte de las escenas se sitúan en espacios íntimos en los que la ventana suele actuar como elemento que conecta el espacio divino y el terrestre y en los que la heroína se encuentra sola, el lector es llamado a entrar sin hacer mucho ruido, corroborando el origen celestial de lo milagroso, acatando la santidad y, por lo tanto, la autoridad de la mujer que siente la experiencia visionaria.

Unos espacios que, compartiendo la opinión de Sanmartín Bastida (2012, 272), se tornan especialmente relevantes, ya que son elevados a la categoría de lo sagrado. Espacios que acogen la teatralidad y las marcas de oralidad de la hagiografía –al igual que observa la citada investigadora en los escritos– y que dan cabida a la performance, acto que se torna canal vehicular para defender la identidad de María.

No solo es íntimo el acto, sino igual de íntima es la confraternización del receptor con lo divino que toma el cuerpo de la heroína. La ausencia de mediador invita a atrapar al lector desde las emociones. Algo que como Sanmartín advierte (2012, 241), ya se hace desde la propia autoría, en tanto que, en este tipo de textos, se focaliza mucho más en lo sensorial, desechando un tipo de contenido teológico o intelectual –“la religión de las mujeres era considerada más afectiva” (261)–.

⁹ Sobre el tema existen opiniones contrarias. Por ejemplo, Sanmartín Bastida (2012, 270) piensa que, pese a que la imagen celebra su experiencia visionaria, también transmite soledad y restricción.

Asevera Sanmartín Bastida (2017, 41) que, entre finales del siglo XV y el siglo XVI, la relación de las visionarias castellanas con el libro –en su más amplio significado– estuvo basada en la composición de textos –y escritos, en ocasiones, gracias a la ayuda de sus compañeros o compañeras–, en la imitación de los modelos que escuchados en los sermones a los confesores y que provenían de tratados de autoría masculina o de hagiografías femeninas, y en la iconografía, que se presenta como fuente de relevaciones.

Lo que se ha pretendido demostrar en este trabajo es que, además, las escenas que muestran a las visionarias cumplen un papel fundamental en las hagiografías de autoría masculina para legitimar tanto la santidad como la autoridad de María de Ajofrín.

Obras citadas

- Bauman, Richard. "[Verbal art as performance.](#)" *American anthropologist* 2 (1975): 290-311.
- Beceiro Pita, Isabel. "La relación de las mujeres castellanas con la cultura escrita (siglo XIII-inicios del XVI)". En Antonio Castillo Gómez ed. *Libro y lectura en la Península Ibérica y América: siglos XIII a XVIII*. Valladolid: Consejería de Cultura y Turismo, 2003. 15-52.
- Bernárdez Rodal, Asunción. "[Pintando la lectura: mujeres, libros y representación en el Siglo de Oro.](#)" *Edad de oro* XXVI (2007): 67-89.
- Bilinkoff, Jodi. "Establishing Authority: A Peasant Visionary and Her Audience in Early Sixteenth-Century Spain." *Studia Mystica* XVIII (1997): 36-59.
- Bollmann, Stefan. *Las mujeres, que leen, son peligrosas*. Madrid: Maeva, 2006.
- Borsari, Elisa. "[Modelos e imágenes de la lectura femenina: de Santa Ana a las damas lectoras.](#)" En Antonia Martínez Pérez y Ana Luisa Baquero Escudero coords. *Estudios de literatura medieval: 25 años de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval: 25 años de la AHLM*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alcalá, 2012. 229-242.
- Caciola, Nancy. *Discerning Spirits: Divine and Demonic Possession in the Middle Ages*. Ithaca: NY, Cornell University Press, 2003.
- Corleto, Ricardo Walter. "[La mujer en la Edad Media.](#)" *Teología: Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* 91 (2006): 655-670.
- Fuente Pérez, María Jesús. "[Virgen con libro: lecturas femeninas en la Baja Edad Media hispana.](#)" *Espacio Tiempo y Forma. Serie III, Historia Medieval* 24 (2011): 91-108.
- García Suárez, Pedro. "[La importancia de la lectura en relación con el misticismo visionario femenino castellano a finales de la edad media y la Temprana Edad Moderna.](#)" *Tonos Digital* 38 (2020): 1-21.
- Hall, Stuart. "[¿Quién necesita "identidad"?](#)" En Stuart Hall y Paul Du Gay comps. *Cuestiones de identidad cultural*. Argentina: Amarrortu Editores, 2003. 13-39.
- Mansilla Torres, Sergio. "[Literatura e identidad cultural.](#)" *Estudios filológicos* 41 (2006): 131-143.
- Redondo Blasco, Celia. "[La reconstrucción del santo medieval post-trento: el caso de María de Ajofrín.](#)" En Fernando Quiles García *et al.* eds. *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano*. Roma-Sevilla: Università degli Studi Roma Tre y Centro Studi Cultura e Immagine di Roma-Universidad Pablo de Olavide, 2020. 77-89.
- Redondo Blasco, Celia y García Suárez, Pedro. "[La experiencia visionaria de María de Ajofrín.](#)" *Archivio italiano per la storia della pietà* XXXIII (2020): 43-67.
- Sanmartín Bastida, Rebeca. "[La emergencia de la autoridad espiritual femenina «ortodoxa»: el modelo de María de Ajofrín.](#)" *Hispania Sacra* LXXII: 145 (2020): 125-135.
- . "[Castilian Visionary Women, Books and Readings before St. Teresa of Ávila.](#)" *Journal of the School of Languages, Literature and Culture Studies* 21 (2017): 30-49.
- . *La representación de las místicas. Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*. Santander: RSMP, 2012.
- Van Dijk, Teun Adrianus. "[Ideología y análisis del discurso.](#)" *Utopía y praxis latinoamericana* 10 (29) (2005): 9-36.

- [Vida de María de Ajofrín \[1\]](#). Ed. Mar Cortés Timoner. En Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita G. Soares coords. *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2020. Ff. 45v col. a-47r col. b.
- [Vida de Quiteria de San Francisco](#). Ed. Mar Cortés Timoner. En Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita G. Soares coords. *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2019. Ff. 66r col. a-f. 66r col. b.
- [Vida de Juana de la Cruz](#). Ed. Pedro García Suárez. En Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita G. Soares coords. *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2016. 511-546.
- [Vida de Juana Rodríguez](#). Ed. Pedro García Suárez. En Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita G. Soares coords. *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2016. 367-369.
- [Vida de María de Toledo](#). Ed. Pedro García Suárez. En Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita G. Soares coords. *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2016. 359-367.
- [Vida de Catalina de los Reyes](#). Ed. Lara Marchante Fuente. En Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita G. Soares coords. *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2018. 512-514.
- [Vida de María de Ajofrín \[2\]](#). Ed. Lara Marchante Fuente. En Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita G. Soares coords. *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2017a. 465-497.
- [Vida de Inés de Cebberos](#). Ed. Lara Marchante Fuente. En Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita G. Soares coords. *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2017. 501-505.
- [Vida de María de Ajofrín \[3\]](#). Ed. María Morrás. En Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita G. Soares coords. *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2020. Ff. 94v-103v (Lib. iii Chs 41-50).
- [Vida de María de Ajofrín \[4\]](#). Ed. Celia Redondo Blasco. En Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita G. Soares coords. *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2018. [Ms. Esc. C-III-3].
- [Vida de María de Ajofrín \[5\]](#). Ed. Celia Redondo Blasco y Rebeca Sanmartín Bastida. En Rebeca Sanmartín Bastida y Ana Rita G. Soares coords. *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2017. [Esc. &-II-19 ff. 258v-267v].