

El retrato de María de Ajofrín: en apoyo de la ortodoxia de la Iglesia Católica

The Portrait of María de Ajofrín: in support of the orthodoxy of the Catholic Church

Raquel Trillia

University of Lethbridge, Canadá.

Recibido el 4 de septiembre de 2009.

Aceptado el 12 de marzo de 2010.

BIBLID [1134-6396(2009)16:1; 105-132]

RESUMEN

El contenido de las visiones de la beata María de Ajofrín (muere en 1489), narradas por su biógrafo/confesor Juan de Corrales a finales del siglo XV, e incorporadas a fines del siglo XVI por José de Sigüenza a su *Historia de la Orden de San Jerónimo*, valida el establecimiento de la Inquisición en defensa de la ortodoxia Católica. La defensa de la ortodoxia también es servida mediante la descripción de la relación entre la vida espiritual de la beata y los sacramentos de la confesión y la comunión. Esta relación refuerza el valor espiritual de estos sacramentos, y el concomitante papel central del sacerdote como administrador de los mismos, aun cuando el clero se vea necesitado de reformas.

Palabras clave: María de Ajofrín. Biografía. Herejía. Inquisición. Confesión. Eucaristía.

ABSTRACT

The content of the *beata* María de Ajofrín's visions (d. 1489), as told by her confessor/biographer Juan de Corrales in the late fifteenth century, and incorporated at the end of the sixteenth century by José de Sigüenza into his *Historia de la Orden de San Jerónimo*, validates the establishment of the Inquisition in defense of Catholic orthodoxy. The defense of orthodoxy is also served by the depiction of the relationship between the beata's spiritual life and the Sacraments of Confession and Communion. This relationship reinforces the spiritual relevance of these Sacraments, and the concomitant central role of priests as administrators of these Sacraments, even as the clergy is in need of reform.

Key words: María de Ajofrín. Biography. Heresy. Inquisition. Confession. Eucharist.

SUMARIO

1.—María de Ajofrín y sus *vitae*. 2.—El clero según las visiones de María de Ajofrín. 3.—Las visiones de María de Ajofrín como señal de aprobación divina de la persecución de la herejía. 4.—La Eucaristía exaltada. 5.—Obras citadas.

1.—*María de Ajofrín y sus vitae*

La ausencia de escritura femenina en el Medioevo habla de un proceso de exclusión descrito por Amelang y Nash como “la marginación sistemática de las mujeres en la mayor parte de los documentos oficiales [que] plantea un reto singular a la imaginación de los/las historiadores interesados/as en la reconstrucción de los pensamientos, vidas y expectativas de las mujeres en todas las sociedades del pasado” (1990, 11). La *vida* de la beata María de Ajofrín (muere en 1489) es un ejemplo de este proceso. Los textos que documentan su vida son dos: el de su confesor Juan de Corrales y el de José de Sigüenza, quien incorpora la vida de María de Ajofrín a su *Historia de la Orden de San Jerónimo*. Juan de Corrales fue prior de la Sisla en Toledo y José de Sigüenza llegó a ser bibliotecario, reliquero y archivero del Escorial, rector del colegio, y prior del monasterio de San Lorenzo el Real. Siendo así, estas fuentes fueron producidas por hombres que pertenecían a la jerarquía (religiosa) dominante, y pueden considerarse como las descritas por Segura Graiño como “emanadas del poder” (1992, 7-8; cf. BYNUM, 1987, 136). Es decir que los textos que documentan la vida de María de Ajofrín proporcionan más información concreta sobre la Iglesia y el clima religioso de sus respectivos momentos que sobre esta mujer.

Tanto para Corrales como para Sigüenza, sus textos sirven dos propósitos: realzar la grandeza de Dios y, más importante, proteger la ortodoxia de la religión y el papel ministerial del sacerdote dentro de la Iglesia. Esta conjetura se basa sobre el contenido documentado de las visiones de María de Ajofrín y sobre la relación descrita entre sus experiencias y los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía. La diferencia entre estos autores se encuentra en que el tono de Sigüenza es un poco más cauteloso, quizás porque escribe después del Concilio de Trento y el Índice de Valdés de 1559. Esto se advierte en su distanciamiento de la narración, como cuando escribe que dirá “lo que ya otros han publicado y lo que en un cuaderno antiguo de mano he hallado”, refiriéndose al texto de Fray Juan de Corrales (2000, II, 384). Se advierte también en el hecho de que no transcribe algunos de los milagros que Corrales le atribuye a María de Ajofrín, lo cual sugiere que desea ser algo más prudente en cuanto a lo que le adjudica a la beata. Es posible además, que no haya estado pensando en una posible beatificación para esta mujer—que puede haber sido el caso de Corrales, quien escribió durante la vida y después de la muerte de María.

La mujer María de Ajofrín es descrita conforme a modelos hagiográficos (ZARRI, 1996, 234-35). Se presenta su voto de virginidad hecho a los trece años como un acto “heroico”, y cómo “resistió a todos varonilmente” cuando trataban de casarla sus parientes (SIGÜENZA, 2000, II, 385; cf. CORRALES, 194r). Cuentan que “señalóse siempre en humildad y obediencia”

(SIGÜENZA, 2000, II, 385; CORRALES, 194r), y “las cosas admirables que nuestro Señor obró en ella” (SIGÜENZA, 2000, II, 386). Sus biógrafos se enfocaron en la naturaleza extraordinaria de su vida y en la intervención divina en ésta. Por eso María de Ajofrín permanece esencialmente invisible. Sin embargo, algunas cosas sabemos de ella. Sabemos que nació en la villa de Ajofrín en las cercanías de Toledo probablemente entre los años 1455 y 1459. Sus padres, Pero Martín Maestro y Marina García tenían “abundancia de bienes temporales” (CORRALES, 193v). A pesar de la prosperidad de sus padres, María rechaza vehementemente el matrimonio como forma de vida, y a los quince años en la Iglesia mayor de Toledo “mandose llevar por inspiración diuina al monasterio de doña Maria Garçia” (CORRALES, 194r), casa asociada al monasterio jerónimo de la Sisle en Toledo. Elige vivir en un beaterio, sin tomar votos formales, donde se distingue por su humildad y una vida quizás excesivamente ascética. Después de diez años decide hacer una confesión general, ocasión en la que recibe su primera visión en el año 1484 (CORRALES, 194v). El contenido de sus visiones, que recibiría hasta su muerte en 1489, dejan entrever a una mujer al tanto del contexto socio-religioso en el cual vivía, quien verosímilmente tenía opiniones al respecto. Corrales también deja vislumbrar a una mujer que quería comunicar sus experiencias, preferiblemente mediante la escritura, ya que deseaba escribir, y escribió dos cartas, “por su mano con el angel” (200r-v).

Fray Juan de Corrales escribe hacia 1490¹ la historia de María de Ajofrín porque, según él, el objetivo de las vidas y hechos santos es para que los hombres “glorifiquen a Dios y sea glorificado el padre celestial que es en los cielos” (193r)². Reitera esto casi inmediatamente: “recontare e dire a honrra y gloria del soberano rei dios N[uestr]o Señor las marauillas y secretos ocultos [...] las quales n[uestr]o Señor quiso poner y *demonstrar* en una pobrecilla sierua suia” (193v, cf. 194r; subrayado mío). Su propósito explícito es revelar la grandeza de Dios. Dios es el protagonista principal de la narración, y las experiencias de la beata sirven para ensalzarlo y glorifi-

1. En su texto (Ms. C-III-3, ff. 193r-231v), Corrales se refiere a la beata a veces en el presente y a veces en el pasado. Además, la carta que le escribe el Cardenal a Corrales menciona un “cuaderno” que le devuelve, cuya lectura lo ha convencido que las experiencias sobrenaturales de la beata son de origen divino (230r). Podemos entonces proponer que escribió el texto hacia fines del siglo XV, durante la vida y después de la muerte de María de Ajofrín (en 1489).

2. He intentado reproducir de manera fiel el original del manuscrito. Para facilitar la lectura del texto he estandarizado la separación de las palabras y hecho pocas añadiduras editoriales que se señalan entre corchetes. No he corregido ni estandarizado la ortografía del ms.

carlo. La introducción de Corrales se ajusta, por lo tanto, a los parámetros señalados por E. A. Petroff para la construcción de narrativas hagiográficas de mujeres visionarias por parte de sus confesores, cuyo objetivo era siempre revelar la voluntad de Dios, y no la de la santa (1994, 166). Dios comunica mensajes u opera milagros *a través de* los santos. En esta instancia Dios causa milagros en y a través de la beata; ella es sólo medio o instrumento. Sin embargo, como ha señalado Coakley, la mediación de lo divino por parte de una mujer presentaba un problema en potencia: cómo relacionarla con la función del sacerdote, quien media oficialmente con lo divino (1991, 225). Corrales resuelve este problema señalando su papel como confesor y transmisor de las visiones de la beata, y el papel de los sacramentos en la vida de la beata. Esto autoriza la función del sacerdote como administrador de los sacramentos. Por tanto, aunque el objetivo explícito sea glorificar a Dios, otros objetivos son servidos, objetivos que sirven la jerarquía y la ortodoxia eclesiástica.

Un siglo después Fray José de Sigüenza (1544-1606) incorpora la historia de María de Ajofrín a su mucho más larga *Historia de la Orden de San Jerónimo*. Publica su obra en un momento en el cual, como explica Francisco Campos y Fernández de Sevilla, proliferan las publicaciones de historias de las órdenes religiosas por “pura vanidad institucional” (2000, 7). Pero según Sigüenza, él escribe esta historia porque la Historia nos provee de “mil avisos y reglas de prudencia [...] donde se coge tanto fruto, se aprende tanto, y se ven tantos desengaños” (2000, II, 10-13). En particular, desea escribir “un discurso largo en que se descubriese el fruto que se coge de la lección de las Historias de santos, y de religiones, cuando se leen con el cuidado que pretenden y merecen” (SIGÜENZA, 2000, II, 13). Son las lecciones de un cristianismo ortodoxo que podemos aprender de la trayectoria de María de Ajofrín lo que lo inspiran a incorporar la vida de ésta a su historia. El objetivo de Sigüenza es doble: la promoción de su orden y el resguardo de los valores ortodoxos de la Iglesia Católica.

Aunque José de Sigüenza escriba un siglo después de Juan de Corrales, ambos escritores comparten el objetivo de proteger la ortodoxia de la Iglesia y los privilegios sacerdotales. Cuando Corrales escribe hacia fines del siglo XV, la Iglesia está (pre)ocupada con la sinceridad (o falta de) por parte de los conversos y la floración de movimientos heréticos, y en la España post-Tridentina de Sigüenza la ortodoxia de la Iglesia Católica todavía requiere protección como consecuencia de la Reforma Protestante. Además, el contenido de las visiones que documentan apoya la persecución de la herejía, y por lo tanto confirma la Inquisición como institución necesaria y apropiada para esta tarea. Al mismo tiempo, al escribir la vida de María de Ajofrín, Corrales y Sigüenza refuerzan la función sacramental del sacerdote —patrimonio exclusivo de los hombres dentro de la Igle-

sia— mediante la exaltación de los sacramentos de la eucaristía y de la penitencia.

2.—*El clero según las visiones de María de Ajofrín*

El contenido de las visiones de María de Ajofrín, como las cuentan Juan de Corrales y José de Sigüenza, reafirma el valor espiritual de los sacramentos de la penitencia y de la eucaristía y la importancia del papel que tradicionalmente han desempeñado los sacerdotes como administradores de estos sacramentos. A este fin, las visiones exploran el estado moral del clero y apoyan el establecimiento de la Inquisición en defensa de la ortodoxia católica. María recibe sus mercedes en la década de 1480, época en la cual se consolidaban las funciones de la Inquisición en España y se establecía un tribunal en Toledo³. Dado que Juan de Corrales participó de los negocios de la Inquisición comprendemos que valorara y documentara las visiones de la beata a este respecto. Y según José de Sigüenza, “las dos principales razones o fines de los milagros” son para confirmar la Fe de Dios, y “la autoridad de sus ministros” (2000, II, 384). Esta es una de las razones que explica que Sigüenza incorporara la historia de María de Ajofrín a la de la Orden de los Jerónimos. Otra puede haber sido el deseo de resguardar la Inquisición, institución a la que se había sometido Sigüenza en 1592, que el mismo año le dio un perdón unánime, y que a juicio de Lea, lo protegió contra la malignidad de sus hermanos jerónimos (1966, IV, 171)⁴. Ambos biógrafos documentan las visiones de la beata porque apoyan una defensa activa de la ortodoxia y de las instituciones de la Iglesia.

3. Las *Ordenanzas Reales*, que confirmaron las Cortes de Toledo en 1480, codificaron la política opresiva y represiva que se venía legislando desde el *Ordenamiento de Doña Catalina* promulgado en 1412 que buscaba humillar y empobrecer a los judíos (LEA, 1966, I, 116-124).

4. Sigüenza fue denunciado ante la Inquisición de Toledo en abril de 1592. Como consecuencia estuvo recluso en el monasterio de La Sisla más de seis meses. Ante las acusaciones de sus hermanos, Sigüenza se valió de la Inquisición para protegerse de las intrigas de sus hermanos (LEA, 1966, IV: 168, 170). De acuerdo a Marcel Bataillon, los cargos surgen a raíz de la envidia causada por “el favor que sus sermones le valían a Felipe II, lo mismo que por su nombramiento como bibliotecario [de San Lorenzo]” y “su retórica demasiado ingeniosa” (1950, 743). En efecto, Fray José de Sigüenza escribe en su respuesta a las acusaciones del santo oficio: “presumo que el trabajo en que me veo ha nacido de envidia que algunos frailes me tienen por las ventajas sobredichas que en mí han visto, y en otros por temor que no los desacredite con su Majestad [Felipe II] por el descuido con que hacen sus oficios” (ANDRÉS, 1975, 278). El desenlace del proceso, a favor de Sigüenza, confirmaría el bien obrar de la Inquisición para nuestro fraile. Según Fray Bartolomé de

Corrales cuenta que la primera experiencia sobrenatural de María de Ajofrín ocurre cuando ella desea hacer una confesión general de sus pecados (194v; SIGÜENZA, 2000, II, 385), para lo cual se postra delante de una imagen antes de presentarse al sacerdote. Se arrodilla delante de una imagen de la Virgen y el niño Jesús para pedir que se le perdonasen sus pecados. Su pedido le es otorgado: “el Niño desde los brazos de su madre levantaba la mano hacia ella, de la forma que el sacerdote la extiende cuando absuelve al penitente” (SIGÜENZA, 2000, II, 385; CORRALES, 194v). La beata, espantada, se confiesa delante de su confesor, después de lo cual vuelve a hacer oración delante de la imagen del Niño, quien, como “Sacerdote eterno, tornó a levantar la mano como en forma de absolución” (SIGÜENZA, 2000, II, 385) “de lo qual quedo [la beata] mui consolada e confortada” (CORRALES, 194v). Según Sigüenza, María de Ajofrín “entendió con mucha certidumbre nuestro Señor le perdonaba sus pecados” (2000, II, 359). La acción del niño Jesús se identifica con la del sacerdote de carne y hueso quien absuelve sus pecados en el lapso entre sus dos experiencias sobrenaturales. La doble absolución —clerical y divina— que recibe la beata confirma la aprobación de Dios del aspecto de la confesión del sacramento de la penitencia, y el papel de los sacerdotes como otorgantes de la absolución sacramental a manera de Cristo.

En el siglo XV, explica Coakley, aumentó la desconfianza para con los poderes de mujeres visionarias y beatas. Por esto, en relatos hagiográficos, la confesión y el confesor como testigo llegan a ser el foco de la narración (2006, 212). En el caso de Corrales él cuida de presentarse en el papel de confesor, único destinatario (inmediato) de las experiencias de la beata y, como tal, testigo confiable de “las marauillas y secretos ocultos y manifiestos que por mis ojos vi y con mis manos trate y a personas dignas de fe y dignas de gran memoria oi” (193v). Su función como confesor sirve para acreditar su relato. Pero los confesores de María de Ajofrín no son solamente confiables; son los destinatarios inmediatos y necesarios de los mensajes divinos que recibe la beata: “ue y di por horden todo lo que

Santiago, quien escribió la necrología del Padre Sigüenza, “como aquel Tribunal mira las cosas con tanto acuerdo, tardaron muchos días; [...] hizieronlos y diéronle los cargos, que, a lo que se entiende, fueron doçe. Descargose, y tan bien, que passados algunos messes le mandaron llamar y dieron por libre, honrándole mucho en la sentencia, y [...] todo resultó para más honrra de nuestro Sancto [Sigüenza]” (CAMPOS, 2000, 32-33). El proceso contra Fray José terminó el 22 de octubre de 1592 con un perdón unánime, que fue ratificado por la Suprema en julio de 1593. Esta experiencia no parece haber afectado la religiosidad de Sigüenza ya que, como escribe Bataillon, toda su vida y obra “son las de un religioso convencido de la excelencia de la institución a que pertenece” (1950, 745), institución que incluye la Inquisición.

uiste a tu confesor para que lo diga al dean y al capellan maior para que de todos sea sabido” (197v; cf. 199r). El confesor es destinatario de, y el medio en que se dará a conocer, la voluntad de Dios. La delicadeza de estas funciones requiere que se proceda con juicio, y los confesores de nuestra beata así lo hacen: “como el confesor lo oio no le dio credito [a la beata] antes la menosprecio q’ fue cosa de mucha admiration e prudentemente lo discimulo como q’ no entendia por no creer de ligero fantasias de mujeres con sperança que auria fin este negocio para ser dello mas certificado” (198r). Sigüenza interpreta y elabora:

entendió [el confesor] que aquella visión [la que recibió el día de la Ascensión] venía de buenos principios, porque tocaba en lo fino y declaraba la raíz de la corrupción de las costumbres del pueblo [...], con todo eso mostró no hacer caso de ello y la reprendió diciendo que eran burlerías, antojos y fantasías de cabezas flacas de mujeres. (2000, II, 387)

El confesor se retrata, y luego es retratado, como testigo confiable, como medio necesario para que se haga la voluntad de Dios, y como conocedor del género femenino y sus debilidades. Por eso, su confesor le pide pruebas del origen divino de sus experiencias antes de divulgar el contenido de las visiones “para q’ estas cosas no sean uistas ni juzgadas como cosas locas y uanas” (CORRALES, 199r-v; cf. 203r). La prudencia del confesor es reiterada cuando Corrales señala que “le auia yo mandado por obediencia que a ninguno las dijese saluo a mi que ninguna cosa me escondia de las que el Señor le mostraba” (CORRALES, 212v). María de Ajofrín necesita a su confesor. En su consternación ella se dirige a él: “afligida q’ haria acuerdo y pareciole mas seguro no decirselo a ninguno[,] e como fuesse a confesar dixo a su confesor todo lo que auia uisto” (198r). Dos cosas quedan claras: la beata no comunica nada si no es a su confesor, y su confesor procede con cuidado y sensatez, sin dejarse llevar por las experiencias de su confesante. Para reforzar aún más el valor espiritual de la confesión⁵, en por lo menos una ocasión sus biógrafos cuentan que “en comenzando a confesarse [la beata] fue arrobada en espíritu” (SIGÜENZA, 2000, II, 401; CORRALES, 222r)⁶.

5. Además, la confesión se presenta como la puerta a la perfección espiritual. Según Corrales, la beata hace una confesión general “con gran desseo de ser templo uerdadero de dios” (194v). En el texto de Sigüenza esta confesión se presenta como el paso inicial para “comenzar una vida nueva” (2000, II, 385). Sin la confesión no puede haber progreso espiritual.

6. El Concilio de Trento reforzó el papel de los sacerdotes en la absolución de los pecados de los fieles. Estableció que mediante el sacramento de la Penitencia “se aplica a los que pecan después del Bautismo el beneficio de la muerte de Cristo [...quien] estableció principalmente el sacramento de la Penitencia, cuando resucitado de entre los muertos so-

Una vez establecida la necesaria función del sacerdote como confesor, las visiones de la beata lamentan el estado de decadencia de los ministros de Dios, más interesados en sus propios placeres y poderes, que en servir a Jesucristo. Una de las primeras visiones expresa concretamente el descontento de la Virgen para con los miembros del clero quienes “por sus uicios son metidos en las honduras de las penas perdurables por su gran desconocimiento y uicios malos” (CORRALES, 196r; cf. 207v-r). Sigüenza omite la mención del purgatorio y la parte de la visión que cuenta que de trescientas ánimas presentes “todas [menos tres] fueron al infierno” (CORRALES, 196r). Sin embargo, presenta con mayor detalle las faltas de los clérigos:

Mas ¡ay de los prelados de la Iglesia, a quien el Señor hizo pastores de su grey, [...] que traen vestidos de ovejas y corderos, y son dentro lobos rabiosos robadores, que no tratan sino de beber la sangre de sus súbditos! Procuran con toda su ansia honras y dignidades, no para servir con ellas a Jesucristo, mas para sus gustos y deleites. (SIGÜENZA, 2000, II, 386)

Ambos retratos pintan a los ministros de Dios como sacerdotes ignorantes e interesados, que pagarán caro la desatención de sus obligaciones eclesiales. Las acusaciones de la Virgen son de naturaleza general y recogen, en palabras de Muñoz Fernández, “un panorama bastante ajustado a la realidad de muchos clérigos que no veían en el hábito más que una vía de beneficio económico y poder social” (1994, 124). La Virgen denuncia al clero como cuerpo y señala que las consecuencias de su comportamiento no

pló sobre sus discípulos, y les dijo: Recibid el Espíritu Santo: los pecados de aquellos que perdonáis, les quedan perdonados, y quedan ligados los que no perdonaréis” (Sesión XIV, cap. I). Los sacerdotes, como sucesores de los Apóstoles, tienen “el poder de perdonar, y de retener los pecados al reconciliarse los fieles que han caído en ellos después del Bautismo” (Sesión XIV, cap. I). En la misma sesión se señala que la Contrición, la Confesión y la Satisfacción son los actos que la Iglesia requiere de los fieles “para el pleno y perfecto perdón de los pecados” (Sesión XIV, cap. III). Para que la confesión sea perfecta los fieles necesitan a los sacerdotes, para lo cual los dejó Cristo “como presidentes y jueces, a quienes se denunciaban todos los pecados mortales en que cayesen los fieles cristianos” (Sesión XIV, cap. IV). Además, el Concilio “condena las interpretaciones imaginarias de los que falsamente las tuercen, contra la institución de este Sacramento” (Sesión XIV, cap. I; cf. Cap VI). El que en Trento se discutiese y reiterase el papel del sacerdote en la absolución de los pecados sugiere cambios en la sociedad europea que exigieron la clara estipulación del papel de la confesión en la vida del individuo y de la comunidad, ya que, como indica H. J. Schroeder, los concilios eclesiales y sus decretos con frecuencia reflejan las condiciones religiosas, políticas y sociales del momento en que se originaron (4). El concilio buscaba mantener la costumbre medieval de la penitencia privada, repetida y para todos (WHITE, 2003, 18; cf. BOSSY, 1975, 23).

son sufridas sólo por éste. El quebrantamiento de sus obligaciones se refleja en la falta de piedad y de caridad de los habitantes de Toledo. Además, el mismo Cristo sufre, como en la visión en la cual se le apareció a nuestra beata “en figura de hombre e tenía la cara mui espantosa e tenía metida una sobrepelliz y una estola al cuello y corria mucha sangre de las piernas” (CORRALES, 198r). Cristo le explica: “ansi como me ues corriendo sangre ansi ando por las iglesias desd[e] esta hora hasta que tanen a la plegaria” (CORRALES, 198r). Sigüenza añade que considerando María de Ajofrín “estas cosas, hacía con ardientes suspiros oración a nuestro Señor por el estado de los sacerdotes, entendiendo cuánto le ofendía el descuido de sus vidas” (2000, II, 388). Estas faltas causan la ira de Dios, quien castigará “a unos con duros azotes, a otros con espada aguda y a otros con fuego” (SIGÜENZA, 2000, II, 386; CORRALES, 196r).

En otra de las visiones incluidas en la narración, recibida el día de la Ascensión en 1484, la Virgen vuelve a censurar al clero duramente:

Veis aquí hombres el Fruto de mi vientre, tomadlo y comedlo. En cinco diferentes maneras es cada día crucificado, por las manos de los malos sacerdotes: la primera por mengua de la Fe; la segunda, por la codicia de los bienes de la tierra; la tercera, por el vicio torpe de la lujuria; la cuarta, por ignorancia, que ni saben lo que a sus ministerios conviene, ni los misterios que tratan, ni procuran entender sus obligaciones; y la quinta, por la poca reverencia que tiene a su Dios y mi Hijo, después que le han recibido: así le tratan como si fuese el pan que echan a los perros. (SIGÜENZA, 2000, II, 387)⁷

Dos de las maneras de faltarle al respeto a Jesucristo enumeradas por la Virgen nos interesan aquí: la ignorancia del clero —particularmente en materia de doctrina y en relación con el desempeño de sus deberes sacramentales—, y su concomitante falta de respeto hacia la eucaristía. Estas faltas recalcan la necesidad de reforma, pero simultáneamente subrayan el alto estatus y la responsabilidad de los sacerdotes en la administración de los sacramentos. Para confirmar esta interpretación de la visión, Sigüenza narra la reacción del confesor, quien, después de haberla escuchado a María de Ajofrín, “entendió que aquella visión venía de buenos principios, porque tocaba en lo fino, y declaraba la raíz de la corrupción de las costumbres del pueblo, y de las faltas de los que habían de ser espejo de la Iglesia” (2000, II, 387), es decir, los ministros de Dios. Esta visión continúa con la aparición del niño Jesús que se convierte en hostia en las manos del sacerdote en el momento de la consagración. Al final de la visión aparece

7. Cf. CORRALES, 197r, 199r; SIGÜENZA, 2000, II, 390.

otro sacerdote recientemente muerto, “de los que allí estaban que había sido capellán de aquella casa de doña María García” (SIGÜENZA, 2000, II, 387), quien le explica a la beata que la visión se refiere a los que participan de la eucaristía sin aprovechar sus frutos: “esto que [h]as uisto hazer de la santa ostia significa aquellos q’ tan solamente reciben la forma del sacramento e no la uirtud y merito del sacramento” (CORRALES, 197v). Como ha señalado Ronald Surtz, esta visión no ataca el principio de la autoridad clerical (1995, 78). Sigüenza añade que a pesar del miedo que la visión le inspiró a la beata, a ella “le parecía que tenía aquello una certeza tan grande que no pudiera el Demonio entremeterse en cosa tan admirable. Ni sabía si lo diría o callaría. Al fin se determinó de no decirlo a nadie sino a su confesor debajo del sello de aquel Sacramento” (SIGÜENZA, 2000, II, 387; CORRALES, 197v). La decisión de contar lo que ha visto involucra necesariamente a su confesor, medio legítimo para la expresión de su espiritualidad. La relación beata-confesor sirve para reiterar la importancia de los sacerdotes como guías espirituales y administradores de la confesión.

La enumeración de faltas específicas cometidas por el clero como cuerpo anticipa las faltas concretas de religiosos determinados. Efectivamente, en otra visión, en la cual un ángel la guía por el purgatorio, el mensaje de crítica del clero es reiterado. Entre otras cosas, la beata

vio un clérigo que aun era vivo, cura de una Iglesia a quien ella conocía, en una pena de gran aflicción. Tenía ceñida por el cuerpo una fiera serpiente de dos cabezas [...], y junto de él un dragón espantoso, que tenía encima del lomo una esportilla, y en ella un niño que daba grandes gritos, demandando justicia al Señor de la pena que sufría y había de sufrir para siempre de no ver a Dios por la culpa de aquel clérigo. (SIGÜENZA, 2000, II, 393; CORRALES, 205r-v, 207r-v)

El niño de la visión, le explicó el ángel a la beata, estaba condenado por no haber sido bautizado; el cura de la visión había desatendido sus obligaciones. Aquí la crítica del clero se hace señalando a un sacerdote en particular, uno a quien ella conocía. Ocho días después, celebrando misa el mismo cura, María vuelve a tener una visión casi idéntica en la cual el niño reitera su acusación. El ejemplo proporcionado por este clérigo concreta los problemas —ya no enunciados como generalidades— causados por prelados que descuidaban las obligaciones que habían aceptado con el hábito.

La visión en la cual se le aparece como “sombra” Juan de Viedma también apunta a lo particular. Juan de Viedma había sido confesor de nuestra beata y capellán de la casa de María García, y había muerto. Según Corrales, en esta visión Viedma se disculpa por haber respondido con incredulidad a las “santas amonestaciones” que la beata le había hecho y por no haber

sabido recibir sus “buenos consejos [...] para el gobierno de esta casa;” también se disculpa por haberle pedido “señales de Dios,” y le dice que se esfuerce por comunicarle al Cardenal lo que le ha sido mandado y que no temiese “el ser conocida, porque si no lo hicieréis seréis azotada del Señor rigurosamente” (SIGÜENZA, 2000, II, 399; CORRALES, 216r)⁸. Por último le pidió que le llevase sus disculpas a la hermana mayor y al padre de la Sisle a causa de sus faltas, y que se hicieran decir misas y oraciones por él “porque el Señor me saque de esta pena” (SIGÜENZA, 2000, II, 399; CORRALES, 216r-v). Las comunicaciones del cura indirectamente hacen hincapié en el papel del clero (por ejemplo pidiendo que se celebren misas) mientras refuerzan la importancia de que éste actuara de acuerdo a su estado.

Aun otra visión involucra a un religioso específico. Según su confesor, María de Ajofrín ve el alma de don Diego de Villaminaya, capellán mayor de la Iglesia de Toledo, llevada “a juicio delante de la divina Majestad” (SIGÜENZA, 2000, II, 399; CORRALES, 217v). Debido a un acto incumplido, “el juez soberano dio por sentencia que su ánima fuese detenida en aquel mismo lugar [el purgatorio] y no entrase en la gloria hasta que fuese cumplida y satisfecha la manda” (SIGÜENZA, 2000, II, 399; CORRALES, 218r). Sus visiones, antes cargadas de mensajes contra y para el clero como cuerpo, han pasado a contener mensajes para, de y sobre religiosos específicos. Estos casos concretos servirían de ejemplo a los miembros del clero que no cumplieren con sus obligaciones o que obrasen mal. El clero es criticado por su falta de virtudes y por el pobre desempeño de sus obligaciones espirituales y religiosas. La crítica sirve, sin embargo, para confirmar a los sacerdotes en su papel de administradores de los sacramentos.

El problema de un clero ignorante no es uno que se confine al siglo XV. Cómo enmendar las faltas del clero y los efectos de sus costumbres en el pueblo son temas que también se debatieron en el Concilio de Trento (1545-1563). El objetivo principal de este Concilio, como señala Kirsch, era determinar decisivamente las doctrinas de la Iglesia para eliminar los abusos dentro de ella y para responder a las herejías protestantes. De hecho, en la Sesión V (1546), en el Capítulo I del Decreto sobre la Reforma, el

8. El papel del cuerpo en la adquisición de autoridad por parte de la beata, y el de un Dios que azota a sus fieles, es tratado por Muñoz Fernández. Según ella, el empleo por parte de la beata de su propio cuerpo como partícipe del diálogo entre ella y sus confesores es un indicio de que ella no podía dejar pasar su vida en silencio, ajena a los acontecimientos vividos por sus coetáneos: “a través del sufrimiento físico logró María desprenderse de la mordaza que la atenazaba y obtener el reconocimiento de sus palabras” (1994, 123). Hay que calificar la aseveración de Muñoz, ya que las palabras reconocidas eran las de *Dios*, y a María se la reconocía como intermediaria y no como productora de mensajes.

Concilio exige que se “establezcan cátedras de sagrada Escritura” a fin de que “los lectores de sagrada teología [...] expongan e interpreten la sagrada Escritura por sí mismos”. En la Sesión VII del Concilio (1547), la Iglesia emprendió “el restablecimiento de la disciplina eclesiástica en tanto grado decaída, y a poner enmienda en las depravadas costumbres del clero y pueblo cristiano” (cap.1). Y los Decretos sobre la Reforma de la Sesión XXII (1562) establecen que como los fieles ven en los “que se han dedicado a los sagrados misterios [...] ejemplos que imitar,” los clérigos deben ordenar su vida y costumbres “que nada presenten en sus vestidos, porte, pesos, conversación y todo lo demás, que no manifieste a primera vista gravedad, modestia y religión” (cap.1). Las consideraciones del Concilio explican que Sigüenza creyese oportuno a fines del siglo XVI incluir la vida de María de Ajofrín en su *Historia*. El contenido de las visiones de la beata se dirige en gran parte al problema de un clero necesitado de reformas⁹.

Pero el clero, a pesar de presentarse necesitado de reformas, se presenta venerable, y en un caso se iguala a la grandeza de Dios. En la visión en la cual la beata ve que van al infierno muchos prelados, Corrales inserta que “es la mag[estad] del Señor e los sacerdotes que son dignos de mayor reuerentia q’ los angeles” (196r). Y cuando van a llevarle la eucaristía a un hereje enfermo, la beata vio “toda la clerecia con gran solenidad” (CORRALES, 206r). En otra ocasión, para contrarrestar la presentación de las faltas del clero, se lo presenta primero en procesión solemne y esplendor venerable: “sacerdotes, vestidos de majestad y gloria”, que postrados delante de un hermoso altar “estuvieron todos en gran silencio, y con tanta compostura y reverencia que no se miraban unos a otros” (SIGÜENZA, 2000, II, 387; CORRALES, 197r). La visión presenta a los miembros del clero en actitud de respeto y sumisión a Dios. Pero más importante, la pompa y solemnidad de la presentación de los sacerdotes realza su papel dentro de la Iglesia.

En otra oportunidad, el capellán mayor de la iglesia de Toledo vino a la casa de María García para “decir la primera misa de aquella santa noche y comulgarlas” (SIGÜENZA, 2000, II, 396). En esta ocasión

[c]elebróse la misa con gran solemnidad y cuando comenzó los *Sanctus* vio [la beata] descender sobre el altar tanta multitud de ángeles, que cubrían al sacerdote desde los pies a la cabeza, subían unos y bajaban otros, con grandes muestras de extremada alegría, y cuando hubo de alzar,

9. Según Muñoz Fernández, el tema central de sus visiones es “la radical crítica contra los vicios de relajación en que se hallaba inmerso el clero secular en la segunda mitad del siglo XV, crítica que iba acompañada de el subsiguiente mandato de reforma” (1994, 123).

los mismos ángeles le levantaban los brazos. (SIGÜENZA, 2000, II, 397; CORRALES, 208r)

Según el texto, los ángeles, como mensajeros de Dios, expresan su alegría ante la celebración de la misa y en particular de la eucaristía. El sacerdote es la figura central de estas expresiones de religiosidad; sin él no puede haber misa, no puede haber comunión, ni puede haber comunión con Dios.

Las visiones de María de Ajofrín expresan inquietudes y preocupaciones compartidas por gran parte de sus coetáneos. De hecho, Labarge explica que las visionarias medievales son importantes porque sus visiones reflejan las corrientes espirituales de su tiempo (1986, 130). Arenal y Schlau sugieren además que sacerdotes y censores percibían las ventajas de hacer pública la elocuencia de mujeres visionarias en épocas de turbulencia religiosa (1989, 193). El caso de María de Ajofrín es uno del que se valieron hombres de la Iglesia, primero su confesor Juan de Corrales y luego José de Sigüenza, para apoyar sus propios objetivos religiosos. Estos iban a la defensa del papel de los sacerdotes como administradores únicos de los sacramentos.

3.—*Las visiones de María de Ajofrín como señal de aprobación divina de la persecución de la herejía*

El problema del clero relajado está relacionado con la otra preocupación que expresan las visiones de María de Ajofrín: el problema de la difusión de herejías. Desde este punto de vista, los textos de Corrales y Sigüenza participan de la necesidad de la Iglesia Católica de proteger la ortodoxia, sentimiento expresado por los cánones de los Concilios, las Cruzadas, los edictos, las expulsiones, los autos-de fe, y los estatutos de limpieza de sangre, que desde la conversión del emperador Constantino permitieron la persecución de judíos, conversos y herejes¹⁰. Miriam Majuelo Apiñániz

10. Por citar algunos ejemplos, los decretos 26 y 27 del Tercer Concilio Lateranense ilustran la actitud de menosprecio de la Iglesia Romana hacia los judíos: según el decreto 26, los judíos no podían tener esclavos cristianos, y se aceptaba el testimonio de un cristiano por encima del de un judío (SCHROEDER, 1937, 233); los decretos 67 al 70 del Cuarto Concilio Lateranense también se ocupan de proteger a los cristianos, restringiendo sus relaciones financieras con los judíos, no permitiendo que éstos últimos ocupen cargos públicos, etc. Las mismas limitaciones se imponían a los paganos (SCHROEDER, 1937, 289-296). Otro ejemplo lo presentan los autos de fe, ceremonias que con el tiempo crecieron en importancia y majestuosidad, y cuya impresionante solemnidad estaba diseñada para provocarle terror al hereje y consuelo al fiel (LEA, 1966, I, 391). En la década de 1480 se llevan a cabo varios autos de fe. En 1484 se celebró un gran auto de fe en Ciudad Real, y en Toledo uno de

escribe que a través de las visiones de la beata “se aviva y reconoce con contundencia el poder inquisitorial contra la herejía en un momento crucial de la vida toledana” (2004, 138). Efectivamente, según Corrales, en una visión recibida en julio de 1488,

nuestro Señor Jesucristo se le mostró de la manera que le pusieron cuando le ataron y azotaron en la columna en casa de Pilatos, y le dijo: Mira, hija, cual me ponen cada día los herejes; díselo al deán de la Iglesia de Toledo y al prior de la Sisle, que entienden en los negocios de la Inquisición, porque pongan remedio en ello. (SIGÜENZA, 2000, II, 402; CORRALES, 223v)

La visión recuerda la entrega de Jesús por Pilatos y una tradición que culpa a los judíos por la crucifixión de Jesús, evento que se presenta como corriente a causa de los conversos apóstatas. El que “pongan remedio en ello” es adición de Sigüenza, quien así urge que los ministros de Dios se ocupen del problema, todavía pertinente, de las herejías.

Hacia fines del siglo XV tanto la Iglesia como la sociedad española se sintieron amenazadas por los judíos y los conversos, quienes, a pesar de su conversión (forzada o voluntaria) —señala Beinart— se percibían como judíos en potencia (1981, 2). El tribunal de la Inquisición se estableció en Ciudad Real en noviembre de 1483, y luego de diezmar allí la comunidad conversa pasó a la ciudad de Toledo en 1485 (HALICZER, 1987, 10). Según Beinart la hostilidad de los cristianos hacia los conversos fue en parte una reacción al intento por parte de ellos de integrarse a la sociedad cristiana, mudándose a barrios cristianos, o adquiriendo acceso a fuentes de trabajo tradicionalmente cristianas (1981, 4-5; cf. LEA, 1966, I, 120). Esta filtración se percibió como una amenaza, percepción que engendró el apoyo popular de la Inquisición¹¹.

Uno de los sectores de la sociedad al cual se integraron los conversos fue la Iglesia. El miedo a esta integración se manifiesta en las visiones María

grandes proporciones en 1485 (LEA, 1966, III, 72, 82), que confirman el innegable clima de persecución de herejía de la época. Es por esta época que María de Ajofrín comienza a tener visiones que apoyan la ortodoxia de la Iglesia Católica. Según Corrales, tiene su primera visión después de Pascua en 1484 (195v), año en el que, además, se establecen las Instrucciones de 1484, cuyo objetivo es proveer a los tribunales de la Inquisición con formas de proceder para adaptarla a las necesidades del momento y a las intenciones de los Reyes Católicos (LEA, 1966, III, 36-37). Es todavía época de formación del Santo Oficio, pero el definirse y definir sus objetivos y su forma de proceder necesitaba apoyo popular, gratuitamente proveído por personas como nuestra beata, que justifican la persecución de herejes.

11. Mary Giles explica que los conversos sacaron provecho económico o político debido a su integración social, lo cual provocó resentimiento entre cristianos viejos (1999, 297, n.2; cf. LEA, 1966, I, 120; I, 125-126).

de Ajofrín¹². Cuando se instituye la Inquisición en Toledo, y en la Orden de los Jerónimos se estaba haciendo “inquisición contra unos religiosos del linaje de los judíos que habían recibido allí el habito” (SIGÜENZA, 2000, II, 403), ella descubre a un Prior y a un cura judaizantes¹³. Este descubrimiento lleva a su participación como testigo en un proceso de la Inquisición. Según el relato de Sigüenza, la beata, “estándose confesando una vez con uno de estos [sacerdotes conversos], no permitió el Señor que fuese engañada y le descubrió la burla y el escarnio que aquel fraile judío estaba haciendo de su confesión, poniéndose a oírle de confesión en una postura tan deshonesta, que sola ella bastara para quemarle mil veces” (2000, II, 403)¹⁴. Pero antes de citar a la beata, él mismo describe a estos religiosos como “hombres perversos [...] que pretendían más dañar y engañar a otros que hacer ellos la vida que profesaban de fuera, siendo perniciosísimos judaizantes, enemigos de Jesucristo y que burlaban desvergonzadamente de los sacramentos, *en especial de la Eucaristía y Penitencia*” (2000, II, 403; el subrayado es mío). La fuerza de los sentimientos expresados tanto por el testimonio de María de Ajofrín como por el texto de José de Sigüenza refleja un compromiso serio para con la ortodoxia de la Iglesia.

En otra visión, según su confesor, Cristo se le aparece a María de Ajofrín con un cuchillo en la boca y se le informa a la beata que “aquel cuchillo que el Señor tenía en la boca era la ira contra los malos ministros y pastores de su Iglesia [...] porque le echaban en olvido y eran negligentes en cumplir lo que se les había mandado, y hacían poco caso de la voz divina” (SIGÜENZA, 2000, II, 390; CORRALES, 202r). Los pecados de los miembros del clero mencionados en visiones anteriores son otra vez catalogados, pero esta vez la necesidad de reforma y sinceridad entre los curas se necesita para “destruir y extirpar las herejías que en aquella ciudad iban sembrándose, y que no permitiese que se dijese misa en casa de personas seglares, porque había tanto exceso en esto [...] cosa de gran escarnio y menosprecio de las cosas sagradas”¹⁵ (SIGÜENZA, 2000, II,

12. Es muy posible que María de Ajofrín, como hija de campesinos, se considerase cristiana vieja. Siendo este el caso, es probable que compartiera los prejuicios de su clase contra moros, judíos y conversos (SURTZ, 1995, 81, cf. LEA, I, 124; 1: 125). Los eventos ocurridos en la ciudad de Toledo a partir de 1449 (que culminaron en la *Sentencia-Estatuto* que revela la tensión existente entre cristianos viejos y nuevos) y en el resto de la Península hasta la ascensión al trono de Isabel y Fernando en 1474, sólo pueden haber agudizado las relaciones entre conversos y cristianos viejos. A partir de este momento los actos de mayor violencia fueron refrenados, pero no el odio hacia aquellos quienes se percibía como falsos cristianos (ver LEA, 1966, I, 126-130).

13. Este episodio no está documentado por Corrales.

14. Sigüenza dice que leyó él el testimonio de la beata “en el proceso” (2000, II, 403).

15. Lo que Sigüenza nombra “cosas sagradas,” el texto de Corrales lee “culto diuino”,

390). La mención de “herejías” es una referencia clara al problema de los conversos, y el deseo de que “no permitiese [el Arzobispo] que se dijese misa en casa de personas seglares” alude al alumbradismo, movimiento espiritual que floreció a comienzos del siglo XVI. Este movimiento de inquietud religiosa que reflejaba la búsqueda de una espiritualidad profunda (SELKE, 1980, 617-19) es condenado oficialmente mediante el edicto de 1525. Corrales anticipa la persecución de esta herejía. Según el clérigo, el contenido de esta visión de María de Ajofrín apoya el establecimiento de la Inquisición en la ciudad de Toledo a mediados de la década de 1480, y la persecución de conversos apóstatas (particularmente dentro de la Iglesia) y de personas que practicaran una religiosidad que no se ajustara a la ortodoxia de la Iglesia. De hecho, entre los años 1486 y 1488 se descubrieron judaizantes dentro de la Orden de San Jerónimo a la cual estaba asociada la casa de María García. A través de las visiones de ella Sigüenza pudo expresar aprobación divina por las medidas tomadas por la Orden de los Jerónimos contra los conversos el siglo anterior. Según Sigüenza, en el Capítulo General de la Orden de San Jerónimo de 1486 “[c]omenzóse en él a limpiar de gente sospechosa y de los públicos apóstatas de la Fe” (2000, II, 40) a causa del “daño grande que en la orden se causaba por esta gente bulliciosa e inquieta y las afrentas grandes que se les seguían en los castigos públicos que hacía en ellos el Santo Oficio” (2000, II, 44; cf. II, 44-45). Como consecuencia, en este Capítulo mandaron que en la Orden no se recibiesen cristianos nuevos ni sus descendientes. Este estatuto creó disputas entre los miembros de la orden y eventualmente se revocó por intervención de los Reyes Católicos (SIGÜENZA, 2000, II, 42-7), no sin antes Juan de Corrales defender el estatuto mediante una “docta plática en que mostró claro cuán discreto y santamente estaba hecho lo del Capítulo General” (SIGÜENZA, 2000, II, 44-45):

que esta gente [los conversos] con infinitas experiencias ha mostrado la poca firmeza que tienen en la Fe y la facilidad grande con que se vuelven al judaísmo y son apóstatas de la profesión cristiana, lo que tan raro acontece a los que venimos de la gentilidad. Y sola esta razón bastaba para el abono de este estatuto y para santificarle en ésta y cualquier otra congregateción que le ordenare. (SIGÜENZA, 2000, II, 44-45)

El problema de los conversos en la década de 1480, y en particular dentro de la Orden de los Jerónimos, se ve reflejado en el discurso de Juan de Corrales recogido por Sigüenza. Albert Sicroff señala que “[a] los jeróni-

apuntando aún más concretamente a la necesidad de proteger el sacramento de la eucaristía, que se celebra en la misa.

mos les resultaba imposible evitar el contagio de la intolerancia creciente en España cuando se descubrió la existencia, en el monasterio mismo, de numerosos conversos judaizantes” (1985, 103). Según su confesor, María de Ajofrín tuvo visiones cuyo contenido reflejaba la situación religiosa de esos años (cf. PETROFF, 1986, 22; SURTZ, 1990, 6) y los problemas que enfrentaba la iglesia.

La posición adoptada por Juan de Corrales frente al problema de los conversos dentro de la Orden permite comprender que él construyese a María de Ajofrín como la portavoz de Dios, quien (a través de la beata) apoya la institución de la Inquisición. Retomemos la alusión a los alumbrados contenida en la acusación de que algunas personas celebraban oficios religiosos fuera de las iglesias (SIGÜENZA, 2000, II, 390; CORRALES, 202r-v). El problema de la ortodoxia no se confinaba exclusivamente a problemas de doctrina, sino a asuntos de práctica. En 1525, cuando el Inquisidor General Don Alonso Manrique promulgó el Edicto de Toledo contra los alumbrados en septiembre, fue a causa de la alarma causada porque

entre muchas personas se dezían, conferían y publicaban algunas palabras que parecían desviarse de nuestra santa fee católica e la comun observancia de los fieles christianos e de nuestra Sancta Madre Yglesia, e se contaban e facían conventículos particulares secreta e públicamente, e algunos se dezian alumbrados, dexados o perfectos. (MÁRQUEZ, 1980, Apéndice I, 229-30)

El Edicto, cuya publicación da comienzo a lo que Ángela Selke denomina “la crisis del iluminismo” (1980, 617), refleja el miedo a doctrinas y prácticas herejes por parte de los inquisidores. Estas actitudes espirituales se encuentran presentes también en el texto de Corrales, quien pudo expresar la aprobación de Dios para con las funciones del tribunal de la Inquisición escribiendo la vida de una beata. Indirectamente aprobaba también el papel del propio Corrales en algunos procesos (cf. CORRALES, 222r, 224r; SURTZ, 1995, 82).

En la época de Sigüenza, aunque él no hace mención al respeto, la mención de “herejías” incluye el Protestantismo, a cuyos proponentes el Concilio de Trento nombra “los herejes modernos” (Sesión XIV, cap. 13). El contenido de las visiones de María de Ajofrín todavía es pertinente porque apoya el deseo de Sigüenza de proteger la ortodoxia católica. En el último capítulo que él le dedica a la vida de María de Ajofrín explica por qué cuenta los milagros que ocurrieron después de la muerte de la beata: “De muchos diré algunos en este capítulo, si pudiese con ellos despertar la tibieza de esta religión a que tuviese en más sus cosas, y procurase levantar la memoria de esta santa y la de otros muchos que se han criado en el encerramiento

de sus claustros, que con tanta razón pudieran ponerse en los calendarios de toda la Iglesia” (2000, II, 405). Logra aquí resumir los propósitos que lo impulsaron a escribir sobre la beata: desea que la observancia sea de mayor importancia en las órdenes religiosas, valora la clausura, y aprueba la veneración de los santos (contra la Reforma Protestante). Resumiendo, José de Sigüenza buscaba proteger la ortodoxia católica y los cánones tridentinos. Uno de los objetivos del Concilio de Trento, como ya se señaló, era la conservación y propagación de la doctrina ortodoxa para lo que debía reformarse y educarse el clero. Además, las visiones de María de Ajofrín, como las documenta Corrales, justifican la persecución de la herejía. La herejía, que durante el Medioevo era “uno de los delitos más graves en una sociedad que había hecho de la fe cristiana su ideología” (MITRE, 2004, 37), equivale a error, a la negación de doctrinas ortodoxas, y a la insubordinación a la autoridad eclesiástica. Por lo tanto, el contenido de las visiones, controlado por Fray Juan de Corrales, sirve para proteger la institución eclesiástica mediante la acción (es decir, la Inquisición) hacia fines del siglo XV. Y por esto es útil para José de Sigüenza volverlas a contar a fines del XVI.

4.—*La Eucaristía exaltada*

Coakley señala que las visiones de Catalina de Sena beneficiaron el ministerio sacerdotal de la Iglesia (1991, 238). Lo mismo puede decirse de las visiones y experiencias de María de Ajofrín: no presentaban un reto a la ortodoxia de la Iglesia, todo lo contrario, la apoyaban. Además, la relación de la espiritualidad de la beata al cuerpo de Cristo no recortaba sino que apoyaba el poder del clero¹⁶. Al depender de la comunión en su búsqueda de Dios, la mujer visionaria refuerza el poder de los sacerdotes —únicos ministros que pueden celebrar este sacrificio— quienes median su acceso a este sacramento. En un contexto sacramental entonces, las experiencias de María de Ajofrín sirven para establecer la importancia espiritual de la eucaristía para los fieles. Según Juan de Corrales, María de Ajofrín vive la eucaristía como medio de acceder a Dios. Sigüenza recalca: “apenas comulgo vez que no fuese elevada sobre sí y le demostraba Dios grandes secretos” (2000, II, 404)¹⁷. Siendo este el caso, la descripción de la mujer santa de

16. C. Walker Bynum explica muy bien esta correspondencia en relación a otras mujeres visionarias (1982, 184).

17. Cf. CORRALES, 195r-v, 210r, 218r, 218v. Las visiones ocurren también como consecuencia de la oración (cf. SIGÜENZA, 2000, II, 386; II, 395; II, 401; CORRALES, 209v-210r, 212v, 215v, 217r y 222r).

Jacques de Vitry es apta para nuestra beata¹⁸. Según Vitry estas mujeres languidecían con tales deseos de recibir la eucaristía que no podían sostenerse a menos que la recibiesen con frecuencia (BYNUM, 1987, 132). Por esto la relación entre la espiritualidad de María de Ajofrín y el sacramento de la eucaristía es uno de los focos de los textos de Corrales y Sigüenza, articulado a través de la dependencia del cuerpo de Cristo de la beata. Esta dependencia se manifiesta por medio del constante e intenso deseo de oír misa y comulgar, por la frecuencia con que tiene experiencias sobrenaturales cuando recibe la comunión, y por razón de las visiones asociadas al cuerpo de Cristo en forma de hostia.

El afán de María de Ajofrín de vivir una vida interior intensa es representado en gran parte a través de su constante deseo de comulgar. Según su confesor, un día, después de la Pascua de la Resurrección en 1488, la beata vio hilos de oro que salían de la custodia. Acto seguido “fue tan grande el deseo que tuvo de recibir a nuestro señor, que le parecía le reventaba del pecho el corazón; y envió a rogar al prior [...] que [...] viniese a confesarla y comulgarla, porque no tenía otro remedio el mal de su corazón, de que si se tardaba moriría” (SIGÜENZA, 2000, II, 401; CORRALES, 222r; cf. CORRALES, 207r-v). La intensidad de su deseo espiritual se manifiesta en su cuerpo. La idea de que la comunión es necesaria a la supervivencia *del alma y del cuerpo* dicta una dependencia de la eucaristía y, necesariamente, una relación más íntima con su confesor, de cuyos servicios requiere constantemente.

La grave necesidad espiritual que provoca el deseo de recibir la comunión está ligada a otros deseos relacionados entre sí: el de ser merecedora de recibir el cuerpo de Cristo, y el de experimentar las sensaciones causadas al recibir a su Señor. María de Ajofrín

[h]abía de comulgar el día de la resurrección del Señor con las otras hermanas, y la noche antes andaba hervorosísima, con aquel deseo de recibir al esposo, orando y llorando sin enjugar las lágrimas, suplicándole le diese digna disposición para recibir tan alta majestad y sentir los frutos de su gloriosa venida. (SIGÜENZA, 2000, II, 386; CORRALES, 195r-v)¹⁹

En este caso, su deseo de ser merecedora de recibir a Dios remite a la absolución sacramental, para la cual requiere también de las funciones del sacerdote, reforzando aún más el necesario papel del sacerdote en la vida espiritual de la beata (y por extensión, de todos los fieles.)

18. Jacques de Vitry escribió la vida de Marie d'Oignies en el siglo XIII.

19. Cf. SIGÜENZA, 2000, II, 396; CORRALES, 208v, 224r.

Pero a veces, a pesar de su deseo, los efectos de la vida religiosa y las enfermedades hicieron necesario que la beata permaneciese en cama. En estas ocasiones su debilidad física le impedía asistir a misa, lo cual le molestaba mucho. Según Sigüenza, estando enferma una cuaresma y no pudiendo levantarse a comulgar, “afligióse viéndose privada de tantos bienes espirituales” (2000, II, 404). Sin embargo no disminuía su hervor “y rogaua al señor con lagrimas deseando poderse levantar a oír missa” (CORRALES, 207r-v; SIGÜENZA, 2000, II, 395). A veces, a pesar de su deseo de no parecer singular, su deseo la llevaba a pedir el sacramento: “Rogó a la hermana mayor que la llamasen al padre prior de la Sisle para que la confesase y diese los sacramentos” (SIGÜENZA, 2000, II, 395; CORRALES, 208r)²⁰. La vida espiritual de la beata no puede progresar sin la administración de estos sacramentos, es decir, sin la intervención del sacerdote.

Irónicamente, María de Ajofrín no necesita comulgar para recibir favores espirituales (cf. JANTZEN, 1995, 211). El deseo de comulgar y la proximidad física del cuerpo consagrado pueden causar arrobamientos. Una de sus experiencias aúna ambos casos, cuando “esta sierba de dios se quedo sola en la iglesia como siempre lo solia hazer e como llegase cerca del altar maior[,] codiciando de hartarse de las migajas que caian de la mesa de los angeles en tan santa solenidad [...] fue rrobada en spiritu” (CORRALES, 196v). A veces, sus experiencias son causadas por la sola proximidad de la hostia consagrada, como cuando “echada en la cama con mui gran dolor [...] sintio q’ alçaban el cuerpo del señor en el altar por el son de las canpanillas y hizo fuerza a la flaqueza y leuantose” y orando sintió los dolores de la pasión (CORRALES, 203r-v). O como cuando, en la iglesia, “estando diciendo missa aquel sacerdote[,] en acabando de alzar [la hostia] fue traspuesta...” (CORRALES, 205v). ¿Podría argüirse entonces que no necesita del sacerdote para recibir favores divinos? No, ya que en estas ocasiones el sacerdote está consagrando la hostia cuando celebra la misa o ya la ha consagrado y, por lo tanto, es precursor de estas experiencias. Como para sellar la importancia de este sacramento, en una ocasión en la cual María de Ajofrín no podía asistir a misa, se le apareció un niño cuyo “nonbre es muy maravilloso y allegose a ella el santo niño y diole paz en su boca y pusole la mano en la cabeza y dijole[: ‘]sana eres de todas tus enfermedades levantate y iras a misa[’]” (CORRALES, 207v). Este día la beata comulga dos veces: primero de mano del niño Jesús y luego de mano del sacerdote. La doble comunión —como la doble absolución antes— sólo refuerza el papel del clero en la administración de los sacramentos, ya que el niño le manda ir a misa a pesar de darle “paz en la boca”.

20. Cf. SIGÜENZA, 2000, II, 396; II, 401; CORRALES, 207r-v, 222r.

El deseo de comulgar lógicamente lleva a la comunión, y María de Ajofrín es retratada repetidamente recibiendo las mercedes de Dios como resultado de participar del cuerpo de Cristo. En esto no se diferencia de muchas mujeres visionarias. Grace Jantzen explica que para mujeres piadosas que se privaban excesivamente de comida ordinaria, como nuestra beata, recibir a Dios en la eucaristía se convirtió en la ocasión de recibir visiones y experiencias místicas (1995, 211)²¹. María de Ajofrín, según Corrales, vive la eucaristía con la misma intensidad de estas mujeres. Un sábado santo “[f]ue con las otras hermanas a comulgar y recibió el santo Sacramento, a su parecer, en forma de corderito vivo; cuando lo tenía en la boca se bullía y meneaba. Tragólo con el mayor temor y reverencia que pudo, y sintió luego que se le puso sobre las telas del corazón” (SIGÜENZA, 2000, II, 386). Corrales agrega que “fue tanta el alegría y consolación que ouo que diez dias con sus noches no durmió llorando y orando y luego fue rrobada en spiritu” (195r). En otra ocasión, “después de haber comulgado fue luego robada en espíritu, y tan ajena de todos los sentidos, que en cuarenta días no sintió cosa creada” (SIGÜENZA, 2000, II, 390)²². El efecto que percibe la beata es duradero y tiene consecuencias físicas para ella²³, haciendo superfluas las necesidades básicas de su cuerpo como el comer y el dormir (cf. CORRALES, 198v, 209r, 212r; SIGÜENZA, 2000, II, 396). La ausencia de apetito en una mujer santa en el medioevo era importante porque, según Jantzen, esta ausencia, acompañada del sacramento de la eucaristía, indicaba en la mujer la habilidad de reconocer cualquier inmoralidad en el sacerdote que consagrara la hostia (1995, 214). Esto nos interesa porque nos remite al mensaje (ya discutido) que contienen muchas de sus visiones: la inmoralidad del clero. De hecho, Corrales escribe que, como se le previno en una visión, “uio esta santa uirgen en la missa con los ojos abiertos la ostia llena de sangre en las manos del sacerdote quando leuantaua la ostia al pueblo para q’ lo adoren con deuotion los cristianos” (CORRALES, 206r-v). La hostia “llena de sangre” reitera la idea del sacrificio que conmemora

21. Jodi Bilinkoff estudia cinco mujeres de Ávila que dijeron haber tenido experiencias místicas antes, durante o después de recibir la hostia. Estas mujeres santas subrayaron la función sacramental del sacerdote a través de su devoción a los sacramentos. Es posible que por esto, los confesores se enfocaran en este aspecto de sus vidas en sus narraciones (1993, 88-89).

22. Cf. SIGÜENZA, 2000, II, 396; CORRALES, 208v, 201v.

23. La fragilidad del cuerpo de María de Ajofrín y el sufrimiento de éste son contrapuestos a la riqueza de su vida espiritual. Por ejemplo, cuando después de comulgar “se tornó a la cama con tan intensos dolores en cuerpo como llena de suavidad en el alma” (SIGÜENZA, 2000, II, 396). Sin embargo, algunas veces el éxtasis conduce a buen fin para el cuerpo: “vuelta en si [...] se halló sana de todos los dolores y enfermedades que antes padecía” (SIGÜENZA, 2000, II, 396; CORRALES, 208v; cf. CORRALES, 207r-v).

la eucaristía, mientras sugiere las faltas del clérigo que oficia la misa. Se reitera también el objetivo de este sacramento: que los fieles adoren a Dios en la forma, el cuerpo de Cristo, lo cual reafirma la función y necesidad del clero, a pesar de sus faltas.

Los efectos físicos de los arrobamientos de María de Ajofrín son acompañados de lo que vive el alma, lo que *ve*, lo que la divinidad le comunica habiendo recibido o deseando recibir el cuerpo de Cristo. En varias visiones lo que “ve” está directamente relacionado con la eucaristía. Estas visiones reflejan su veneración de la hostia. En la visión que recibió el día de la Ascensión, cuando el sacerdote

llego al punto de consagrar la hostia, nuestra Señora le puso en las manos su Hijo y luego quedo en forma de hostia. Levantólo en alto para que lo adorasen todos y parecía como un rayo del sol y poco a poco se fue subiendo al Cielo, hasta que el Padre celestial lo recibió en su seno y sonó una voz que decía: ‘Este es mi hijo muy amado’²⁴. (SIGÜENZA, 2000, II, 387; CORRALES, 197v)

Esta visión reafirma la igualdad entre la forma consagrada y Cristo. En otra visión ocurre algo parecido. Deseando comulgar, “vio al religioso que le había de venir a comulgar que le decía misa, y cuando llegó a las palabras de la consagración nuestra Señora, que estaba en el altar, le daba el Niño, que tenía en los brazos, y el sacerdote le dividía en tres partes, quedando en cada una alegre, vivo y entero” (SIGÜENZA, 2000, II, 395; CORRALES, 208r)²⁵. Ambas visiones traducen el dogma de la transubstanciación que agudiza la importancia del sacramento de la eucaristía: los cristianos le deben respeto y veneración que a este sacrificio, lo mismo que los sacerdotes al desempeño de sus funciones sacramentales.

Aún otras visiones realzan la obsesión de María de Ajofrín con el cuerpo de Cristo²⁶, tanto durante la misa como cuando sola la beata venera la hostia consagrada en la custodia. Pocos días después de hacer su confesión general, “quedándose sola en el coro una noche haciendo oración por la Iglesia con gran afecto y devoción, vio encenderse una llama de fuego grande en al custodia del santo Sacramento y ardió por espacio de una hora poco menos, de que quedo en extremo maravillada” (SIGÜENZA, 2000,

24. Palabras habladas por Dios Padre durante el bautizo de Jesús en el río Jordán (Mateo 3:17, Marcos 1:11) y durante su transfiguración (Mateo 17:5), que remiten a la descripción del escogido de Dios en Isaías 42:1-4.

25. Cf. SIGÜENZA, 2000, II, 396; II, 401; y II, 403.

26. Esta obsesión también se manifiesta en su *imitatio Christi* (CORRALES, 202v, 203v, SIGÜENZA, 2000, II, 392).

II, 386; CORRALES, 195r; cf. SIGÜENZA, 2000, II, 401). La llama que genera la custodia simboliza la eficacia o la fuerza del efecto de la hostia consagrada contra el pecado. El fuego como símbolo o agente purificador también puede apuntar a la necesidad de reforma dentro del clero y a la necesidad de proteger la Iglesia de lo heterodoxo. En una visión análoga, una nochebuena,

como fuese a comulgar y la comulgase el capellan maior de la santa iglesia[,] como se volviese con el santo sacramento para se lo dar y ella no pudiese tener las latidos del corazon[,] dio un gran resuello y uio leuantadas en la patena las formas y aparecieron luego tres angeles uisiblemente q' pusieron las formas que no uolaron fuera[,] q' cierto caieran en el suelo si por ellos no fuera y lo mexor q' pudo recibio el santo sacramento. (CORRALES, 210v-211r; SIGÜENZA, 2000, II, 396)

La aprobación divina del sacramento queda aquí indicada mediante la protección de la hostia por los ángeles. Y cuando los ángeles no acuden a proteger cada miga, lo hace María de Ajofrín. En un pasaje que Sigüenza no transcribe, Corrales describe la ocasión en que la beata “vio dos reliquias que se auian quebrado de la dicha particula [la hostia] resplandeciendo ansi como estrellas” que cayeron al suelo (215r). Después de la misa, angustiada, no ve otro remedio que usar la lengua para recoger estos pedacitos de la hostia que han caído al suelo. Esta *comunió*n también causa efectos sobrenaturales en ella (215r). La obsesión de la beata con respecto a la Eucaristía es recogida por Corrales, y luego por Sigüenza, para valorar este sacramento, y por ende para validar y proteger las funciones sacramentales del clero.

Las autoridades eclesiásticas nunca han estado a gusto con la relación exclusiva entre Dios y los místicos, temiendo que ésta implicara la irrelevancia de la Iglesia como mediadora entre Dios y la humanidad (STARGARDT, 1991, 210). Es así que los biógrafos de María de Ajofrín desean reconciliar las experiencias de origen divino de ella con un clero necesario y significativo. La manera más eficaz e inmediata de hacer esto es mediante la (auto)representación del confesor como instrumento necesario en la vida espiritual de su penitente. Como ya ha observado Jodi Bilinkoff, para el confesor la escritura hagiográfica era también una manera de validar sus propias habilidades como sacerdote y guía espiritual (2000, 181). De hecho, las órdenes que la Virgen le da a la beata en sus visiones requieren de la intervención de su confesor como intermediario. Es más, uno de estos mandatos condensa los varios aspectos de las visiones de la beata:

lo que entonces y ahora ves lo digas a tu confesor, y él lo diga a otras personas fieles, al Dean y capellán mayor de la Iglesia de esta ciudad, y

ellos lo digan al arzobispo, y se divulgue en toda la Iglesia, que mi Hijo está muy indignado por las injurias y escarnios que le hacen los que indignamente tratan los misterios y sacramentos. (SIGÜENZA, 2000, II, 388)²⁷.

El clero debe ser reformado y los sacramentos son el eje que reclaman la reforma. El problema de la reforma del clero tiene entonces doble filo: el clero debe ser reformado en principio (a causa de las malas costumbres de algunos de sus miembros) y debe ser depurado de conversos judaizantes para proteger los sacramentos. Pero, el mismo clero es necesario para ejecutar estas reformas, sacerdotes y frailes como Fray Juan de Corrales.

La participación de Corrales en los negocios de la Inquisición y las posiciones que adoptó según las documenta Sigüenza, sugieren que a Corrales le preocupaba mucho el problema de los conversos y la preservación de la ortodoxia. El contenido de las visiones de María de Ajofrín confirma que la opinión de su confesor acerca de estos asuntos es aprobada por Dios, lo mismo que el papel central del sacerdote dentro de la Iglesia. Apoya indirectamente también el trabajo de Corrales al servicio de la Inquisición. Al recoger las visiones de la beata, Corrales no apoya a una mujer visionaria, antes la usa para patrocinar su propio trabajo y la ortodoxia religiosa²⁸. El efecto del texto de Juan de Corrales es el de sostener que Dios y el pueblo necesitan del clero —aun cuando este último esté necesitado de reformas—, y de defender usos y costumbres de la Iglesia, y la Inquisición como institución creada para combatir la herejía. En particular, la Inquisición es presentada como institución necesaria y la persecución de conversos apóstatas como urgente para la defensa de la ortodoxia cristiana. En el caso de José de Sigüenza, los objetivos son similares: la defensa de las instituciones de la Iglesia y los sacramentos. Al incluir la *vida* de María de Ajofrín en su *Historia de la Orden de los Jerónimos*, Sigüenza amplía su modo de participar del movimiento de la Contrarreforma. En el siglo XVI el protestantismo exige que la Iglesia como institución se defina más claramente y que sus miembros reafirmen su fe. Las vidas de santos colaboran en esta misión sancionando lo que los protestantes rechazaban, como el culto de los santos, el valor de la oración, y la doctrina de la transustanciación (BILINKOFF, 2005, 111-12). Precisamente, la vida de María de Ajofrín propone un modelo de vida piadosa. Este modelo es importante no sólo porque puede imitarse, sino porque refleja la importancia de los sacramentos y del clero en la vida espiritual de los fieles. El efecto principal, entonces, de los textos

27. Cf. SIGÜENZA, 2000, II, 376; CORRALES, 206r.

28. Como ha explicado Darcy Donahue, el discurso de las biografías escritas por confesores es uno de distanciamiento y autoridad que apoya las costumbres y los dogmas religiosos corrientes (1989, 232).

de Corrales y Sigüenza es el de ser instrumentos cuyos objetivos son la protección de la Iglesia, la legitimación de la persecución de la herejía, y la defensa del clero como administradores de los sacramentos.

Podemos proponer entonces que Juan de Corrales escribió la vida de María de Ajofrín siguiendo el ejemplo establecido por Jacques de Vitry en el siglo XIII, y luego por Raimundo de Capua —confesor y biógrafo de Catalina de Siena— en la segunda mitad del siglo XIV²⁹. Este modelo “acoge por un lado de forma radical el poder del carisma femenino, pero, advirtiendo el peligro, ensaya por otro una domesticación del mismo en una esforzada afirmación de la incuestionabilidad del rol sacerdotal al servicio del cual trabaja la autoridad femenina que no desafía, sino que sirve a la Iglesia” (GARÍ, 1994, 137). Como Catalina de Siena, María de Ajofrín lleva una vida excesivamente ascética y sus visiones reflejan las preocupaciones corrientes con respecto al estado de la Iglesia y sus ministros³⁰. Es decir que, deliberadamente o no, sus biógrafos proyectan a la mujer María de Ajofrín siguiendo un modelo³¹. Además, al escribir los confesores/biógrafos las *vitae* de monjas y beatas, tenían ellos el poder de determinar cómo iban a ser recordadas (COAKLEY, 2006, 2). La *vida* de María de Ajofrín sirve más a los propósitos de sus biógrafos que a la presentación de la vida de una mujer y las cosas que la hacen mujer o que la señalan de alguna manera en particular fuera de los parámetros del modelo. Por eso cabe preguntar si vale la afirmación de Ronald Surtz según la cual las primeras visiones de María de Ajofrín exponen su búsqueda de autoridad y el deseo de ser reconocida oficialmente (1995, 82). Surtz propone además que sus visiones autorizan su intervención en asuntos eclesiásticos, y que ella se convirtió en colaboradora con la jerarquía eclesiástica (1995, 83-84). Dadas las fuentes disponibles, y en ausencia de textos escritos por ella, ¿podemos afirmar tal determinación y tal participación por parte de la beata? Quizás sea mejor proponer, en base a la información que hasta hoy tenemos, que sus biógrafos la presentan como una mujer cuyas visiones apoyaban propósitos eclesiásticos, incluida la persecución de la herejía por medio de la Inquisición. Los textos de Juan de Corrales y José de Sigüenza, mediante la presentación de la vida de esta beata, también refuerzan los sacramentos, en particular la penitencia y la eucaristía. Y como consecuencia, la posición privilegiada de los sacerdotes como administradores de los sacramentos, y por tanto, como

29. Cf. DONAHUE, 1989, 232; COAKLEY, 2006, 170.

30. Según Corrales, nuestra beata ve a Catalina de Sena en una de sus visiones (208r), lo cual sugiere por lo menos familiaridad con la trayectoria de la Santa por parte de la beata.

31. G. T. Ahlgren muestra la influencia de la *Legenda Maior* de Raimundo de Capua en tres mujeres españolas del siglo XVI y sus defensores (2000, 58-65).

medio de acceso a lo divino. La espiritualidad profunda de una mujer pudo ser presentada como sanción de la ortodoxia católica³².

6.—*Obras citadas*

- AHLGREN, Gillian T.: “Ecstasy, Prophecy and Reform: Catherine of Siena as a Model for Holy women of sixteenth-Century Spain”. En BOENING, Robert (ed.): *Mystical Gesture: Essays on Medieval and Early Modern Spiritual Culture in Honor of Mary Giles*. Surrey, UK, Ashgate, 2000, pp. 53-65.
- ANDRÉS, Gregorio de: *Proceso Inquisitorial del Padre Sigüenza*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1975.
- AMELANG, J. S. y NASH, Mary: “Introducción”. En: *Historia y género: Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Valencia, Edicions Alfons el Magnànim-IVEI, 1990.
- ARENAL, Electa y SCHLAU, Stacey: *Untold sisters. Hispanic Nuns in Their Own Words*. Albuquerque, University of New Mexico Press, 1989.
- BATAILLON, Marcel: *Erasmus y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*. México, Fondo de Cultura Económica, 1950.
- BEINART, Haim: *Conversos on Trial. The Inquisition in Ciudad Real*. Jerusalem, Magnes Press, The Hebrew University, 1981.
- BILINKOFF, Jodi: *Related Lives. Confessors and their Female Penitents, 1450-1750*. Ithaca, Cornell University Press, 2005.
- “Confession, Gender, and Life-Writing: Some Cases (Mainly) from Spain”. En: *Penitence in the Age of Reformations*. Surrey, UK, Ashgate, 2000, pp. 169-183.
- “Confessors, Penitents, and the Construction of Identities in Early Modern Avila”. En DIEFENDORF, Barbara B. y HESSE, Carla (eds.): *Culture and Identity in Early Modern Europe*. Ann Arbor, University of Michigan Press, 1993, pp. 83-100.
- BOSSY, John: “The Social History of Confession in the age of the Reformation”. *Transactions of the Royal Historical Society*, 5a ser. 25 (1975), 21-38.
- BYNUM, C. W.: “Religious Women in the Later Middle Ages”. En RAITT, Jill (ed.): *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*. New York, Crossroads, 1987, pp. 121-139.
- *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages*. Berkeley, University of California Press, 1982.

32. Esto no impide que sus visiones —que le permitieron un “acercamiento directo a las esferas espirituales y divinas, a una comprensión religiosa sin agentes mediadores” (MAJUELO, 2004, 134)— le dieran mayor satisfacción a la vida religiosa de la beata María de Ajofrín. Como Darcy Donahue ha escrito con respecto a las visiones de Teresa de Ávila e Ignacio de Loyola, éstas les proveen la inspiración necesaria para el rigor de una vida espiritual profunda (2009, 284). Además, sus visiones y las relaciones con sus confesores pueden haberle dado a María de Ajofrín una forma de sentirse más partícipe de los ritos y debates dentro de la Iglesia. Esta lectura no pretende sugerir falta de sinceridad por parte de sus confesores y biógrafos. Pero sí permite comprender la relación simbiótica existente entre la vida de algunos individuos y la evolución de la historia de la Iglesia Católica. En este caso, ambas partes, “la institucional clerical, y María misma, salieron beneficiadas” (MAJUELO, 2004, 138).

- CAMPOS Y FERNANDEZ DE SEVILLA, Francisco J.: “Estudio preliminar”. En: *Historia de la Orden de San Jerónimo*. Vol. 1. Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2000, pp. 7-43.
- COAKLEY, John W.: *Women, Men, and Spiritual Power. Female Saints and Their Male Collaborators*. New York, Columbia University Press, 2006.
- “Friars as Confidantes of Holy Women in Medieval Dominican Hagiography”. En: *Images of Sainthood in Medieval Europe*. Ithaca, Cornell University Press, 1991.
- Concilio de Trento. *Documentos del Concilio de Trento (1545-1563)*. Biblioteca Electrónica Cristiana, 2009. <<http://multimedios.org/docs>>
- CORRALES, Fray Juan de: *Vida de María de Ajofrín*. El Escorial Ms. C-III-3, fols. 193r-231v.
- DONAHUE, Darcy: “Writing Reform: Gender, Self, and Religious History in Early Modern Spain”. *Letras Femeninas*, XXXV.1 (2009), 275-291.
- “Writing Lives: Nuns and Confessors as Auto/Biographers in Early Modern Spain”. *Journal of Hispanic Philology*, 13 (1989), 230-239.
- GARI, Blanca: “El confesor de mujeres, ¿mediador de la palabra femenina en la Baja Edad Media?”. *Medievalia*, 11 (1994), 133-141.
- GILES, Mary (ed.): *Women in the Inquisition. Spain and the New World*. Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1999.
- HALICZER, Stephen: “The First Holocaust: the Inquisition and the Converted Jews of Spain and Portugal”. En HALICZER, Stephen (ed. y tr.): *Inquisition and Society in Early Modern Europe*. Totowa, New Jersey, Barnes & Noble Books, 1987, pp. 7-18.
- JANTZEN, Grace: *Power, Gender and Christian Mysticism*. Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- KIRSCH, Johann Peter: “Council of Trent”. En: *The Catholic Encyclopedia*, Vol. 15. New York, Robert Appleton Company, 1912. 28 May 2009 <<http://www.newadvent.org/cathen/15030c.htm>>
- LABARGE, Margaret Wade: *Women in Medieval Live. A Small Sound of the Trumpet*. London, Hamish Hamilton, 1986.
- LEA, Charles Henry: *A History of the Inquisition of Spain*. 4 vols. New York, AMS Press, 1966.
- MAJUELO APIÑÁNIZ, Miriam: “La autoridad de María de Ajofrín y Teresa de Cartagena, ¿un desafío?”. *Arenal*, 11.2 (2004), 131-144.
- MÁRQUEZ, Antonio: *Los alumbrados. Orígenes y filosofía (1525-1559)*. 2ª ed. Madrid, Taurus, 1980.
- MITRE FERNÁNDEZ, Emilio: “Cristianismo medieval y herejía”. *Clio & Crimen*, 1 (2004), 22-41.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela. “María de Ajofrín, el cuerpo sufriente como legitimación de la palabra revelada”. En: *Beatas y santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (ss. XIV-XVI)*. Madrid, Comunidad de Madrid, Dirección General de la Mujer, 1994. 119-132.
- PETROFF, Elizabeth Alvilda: *Body and Soul. Essays on Medieval Women and Mysticism*. New York, Oxford University Press, 1994.
- *Medieval Women's Visionary Literature*. New York, Oxford University Press, 1986.
- SEGURA GRAÍÑO, Cristina: “La voz del silencio”. En: *La voz del silencio I. Fuentes Directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII)*. Madrid, Asociación Cultural AI-Mudayna, 1992, pp. 7-16.
- SELKE, Angela: “El Iluminismo de los conversos y la Inquisición. Cristianismo interior de los alumbrados: resentimiento y sublimación”. En PÉREZ VILLANUEVA, Joaquín (ed.): *La Inquisición española: nueva visión, nuevos horizontes*. Madrid, Siglo XXI, 1980, pp. 617-36.

- SCHROEDER, H. J.: *Disciplinary Decrees of the General Councils*. St. Louis, MO, B. Herder Book Co., 1937.
- SICROFF, Albert A.: *Los estatutos de limpieza de sangre. Controversias entre los siglos XV y XVI*. Tr. Mauro Armiño. Madrid, Taurus, 1985.
- SIGÜENZA, Fray José de: *Historia de la Orden de San Jerónimo*. Ed. Francisco J. Campos y Fernández de Sevilla y Angel Weruaga Prieto. 2 vols. Valladolid, Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2000.
- STARGARDT, Ute: "Male Clerical Authority in the Spiritual (Auto)biographies of Medieval Holy Women". En: *Women as Protagonists and Poets in the German Middle Ages: An Anthology of Feminist Approaches to High Middle German Literature*. Göppingen, Kummerle Verlag, 1991, pp. 209-238.
- SURTZ, Ronald E.: "María de Ajofrín: The Scourge of Toledo". En: *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1995, pp. 68-84.
- *The Guitar of God. Gender, Power, and Authority in the Visionary World of Mother Juana de la Cruz (1481-1534)*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1990.
- WHITE, James F.: *Roman Catholic Worship: Trent to Today*. 2ª ed. Collegeville, MN: Liturgical Press, 2003.
- ZARRI, Gabriella: "Living Saints: A Typology of Female Sanctity in the Early Sixteenth Century". En BORNSTEIN, Daniel (ed.): *Women and Religion in Medieval and Renaissance Italy*. Chicago, Chicago University Press, 1996, pp. 219-303.