

«MAS IA TIEMPO ES QUE ENBÍE EL SEÑOR SU ÁNGEL CON AZOTES»: LA INFLUENCIA DE LAS CRIATURAS CELESTES EN MARÍA DE AJOFRÍN (?-1489)*

MARÍA GONZÁLEZ-DÍAZ
UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
DOI: <https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi29a2>
margon82@ucm.es

RESUMO: El propósito del artículo es estudiar a los ángeles que aparecen en las obras sobre una de las mujeres con fama de santidad que tuvo una mayor transcendencia en la Castilla tardomedieval: María de Ajofrín (?-1489), quien fue una beata jerónima del convento de San Pablo de Toledo. La revisión de los escritos acerca de esta visionaria (la *Vida de la bienaventurada virgen María de Ajofrín* y sucesivas hagiografías, alguna incluida en el *Flos sanctorum*) permite, por un lado, ampliar el conocimiento que se tiene sobre su autoridad espiritual al explicar los ejercicios de crueldad que llevaron a cabo los ángeles; y, por otro lado, apuntar las diferencias que estos seres celestiales presentan respecto a los que marcaron las trayectorias vitales de otras religiosas cuya importancia para el canon literario español se está rescatando en la actualidad.

PALAVRAS-CHAVE: Edad Media; santas vivas; María de Ajofrín; cuerpo sufriente; ángeles; azote.

ABSTRACT: The purpose of this article is to study the angels that appear in the hagiographies about María de Ajofrín (?-1489), who was a Hieronymite religious from the convent of San Pablo in Toledo. A review of the writings about this visionary (the *Vida de la bienaventurada virgen María de Ajofrín* and successive texts, one of which are included in the *Flos sanctorum*) allows us, on the one hand, to expand our knowledge of the spiritual authority of this woman by explaining the exercises of cruelty carried out by her angels; and, on the other hand, to point out the differences that these celestial beings present with respect to those who marked the life trajectories of other women whose importance for the Spanish literary canon is currently being recovered.

KEYWORDS: Middle Ages; living saints; María de Ajofrín; suffering body; angels; lash.

* Este artículo se enmarca en el Proyecto I+D *Catálogo de Santas Vivas (1400-1550): Hacia un corpus completo de un modelo hagiográfico femenino* (Ref. PID2019-104237GB-I00; 2020-2024), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación de España y dirigido por Rebeca Sanmartín Bastida. Asimismo, se ha llevado a cabo gracias al programa de Ayudas para la Formación de Profesorado Universitario (FPU20/03453) del Ministerio de Universidades de España.

A la memoria de Florencio Sevilla Arroyo

Introducción

Si nos circunscribimos al ámbito peninsular, no es de extrañar que en la aproximación a las relaciones que se establecieron en el pasado entre la mística y las mujeres resuenen en nuestra cabeza nombres tales como el de la mismísima Teresa de Jesús (1515-1582). Prueba de esto último son los numerosos trabajos que la han abordado, a ella y al fenómeno visionario de la segunda mitad del siglo XVI y el siglo XVII, desde ámbitos disciplinares muy diversos¹. No ha ocurrido lo mismo, en cambio, con aquellas que vivieron durante la época de los Reyes Católicos pues, si bien se trató de figuras que gozaron de una gran autoridad, un repaso a la bibliografía publicada nos advierte de que hasta hace poco tiempo eran unas auténticas desconocidas fuera de la historia de la Iglesia². Afortunadamente, esta laguna empezó a ser cubierta por expertos que se han ocupado de analizar la espiritualidad femenina medieval en Castilla³. De este modo, han presentado a las que hoy conocemos como «santas vivas»⁴, es decir, a un grupo de mujeres que siguieron un modelo de santidad basado en el ayuno

extremo, la penitencia radical, los éxtasis eucarísticos, la entrega al prójimo y, especialmente, en carismas como estigmatizaciones y profecías que las dotaron de una considerable influencia en la corte, y cuyo paradigma fue la dominica italiana Catalina de Siena (1347 y 1380)⁵. Entre las representantes de este modelo de santidad, basado más en lo sobrenatural que en las virtudes, encontramos a la franciscana Juana de la Cruz (1481-1534) y a la dominica María de Santo Domingo (?-1524) y unos años antes, cuando aún no había transcendido a la esfera pública, a María de Ajofrín (?-1489), en la que se centra este trabajo⁶.

María de Ajofrín, hija de Pedro Martín y Marina García, nació en fecha desconocida en el siglo XV en la villa de Ajofrín, provincia de Toledo. Como otras mujeres carismáticas de su tiempo, rechazó el matrimonio concertado por su padre⁷ y, siguiendo su vocación religiosa, decidió entrar a la temprana edad de quince de años en la casa dependiente del monasterio de la Sisle que funda María García (1340-1426)⁸. Dicho beaterio, vinculado a la tutela espiritual de los jerónimos, es el que albergó la actividad visionaria de la santa toledana hasta su muerte el 17 de julio de 1489.

Como ha expuesto Celia Redondo Blasco en reiteradas ocasiones, el relato hagiográfico de María de Ajofrín fue conocido gracias a la labor de su segundo confesor y prior de la Sisle, Juan de Corrales, a quien ella misma transmitía oralmente sus revelaciones⁹. Del relato no se ha conservado el original, pero sí una copia manuscrita elaborada por fray Bonifacio de Chinchón en la primera mitad del siglo XVI. Esta copia, la *Vida de la bienaventurada virgen María de*

¹ Destacamos por su actualidad y sus novedosas aportaciones el trabajo de LEWANDOWSKA, Julia – *Escritoras monjas: autoridad y autoría en la escritura conventual femenina de los Siglos de Oro*. Madrid / Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert, 2019. Mencionamos también a OROZCO, Emilio – *Mística, plástica y barroco*. Madrid: Planeta, 1978, GARCÍA DE LA CONCHA, Víctor – *El arte literario de Santa Teresa*. Barcelona: Ariel, 1978, BARANDA, Nieves – *Mujeres y escritura en el Siglo de Oro: una relación inestable*. «Litterae. Cuadernos sobre Cultura Escrita», n.º 3-4 (2003-04), pp. 61-83, CERTEAU, Michel de – *La fábula mística (siglos XVI-XVII)*. Madrid: Siruela, 2006, SÁNCHEZ, Manuel Diego – *Bibliografía sistemática de Santa Teresa de Jesús*. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2008, BALLTONDRE, Mónica – *Éxtasis y visiones: La experiencia contemplativa de Teresa de Jesús*. Barcelona: Erasmus Ediciones, 2012, ALABRÚS, Rosa María; GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo – *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*. Madrid: Cátedra, 2015 y ATIENZA LÓPEZ, Ángela (coord.) – *Mujeres entre el claustro y el siglo. Autoridad y poder en el mundo religioso femenino, siglos XVI-XVIII*. Madrid: Sílex, 2018 pues, aunque no pretendemos establecer una visión panorámica dada la inmensa bibliografía sobre el tema aparecida hasta la fecha, consideramos que se trata de investigaciones fundamentales.

² SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca – *La emergencia de la autoridad espiritual femenina «ortodoxa»: el modelo de María de Ajofrín*. «Hispania Sacra», vol. 72, n.º 145 (2020), pp. 125-135 (pp. 125-126).

³ Son imprescindibles los trabajos pioneros de MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela – *Santas y beatas neocastellanas: Ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (siglos XIV-XVII)*. Madrid: Dirección General de la Mujer de la Comunidad Autónoma de Madrid / Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense, 1994 y SURTZ, Ronald E. – *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain: The Mothers of Saint Teresa of Avila*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995. Asimismo, es necesario atender a SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca – *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*. Santander: Real Sociedad Menéndez Pelayo, 2012 (reed. Londres: SPLASH, 2017). Sin embargo, insistimos en la idea de que, pese a que estas mujeres han sido más estudiadas en las tres últimas décadas, continúan formando parte de los márgenes de la historia, como prueba, por ejemplo, su ausencia en los manuales de literatura. Por ende, se torna preciso seguir realizando investigaciones que contribuyan a su rescate.

⁴ El término «santas vivas» fue acuñado por Gabriella Zarrí para referirse a un paradigma italiano de características semejantes, esto es, mujeres que mostraron una relación corte-convento y que entre sus carismas contaban con el don de profecía; véase ZARRI, Gabriella – *Le sante vive: Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*. Torino: Rosenberg & Sellier, 1990.

⁵ La vida de Catalina de Siena fue difundida en Castilla gracias al mecenazgo del Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros. Los motivos por los que la dominica se convirtió en la cabeza visible de esta genealogía mística se detallan en CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca – *La mirada interior. Mística femenina en la Edad Media*. Madrid: Siruela, 2021, p. 30. Además, para una mayor profundización en este asunto véase ACOSTA-GARCÍA, Pablo – *Santas y marcadas: itinerarios de lectura modelicos en las obras de las místicas bajomedievales impresas por Cisneros*. «Hispania Sacra», vol. 72, n.º 145 (2020), pp. 137-150 y ACOSTA-GARCÍA, Pablo – «En viva sangre bañadas»: *Caterina da Siena y las vitae de María de Ajofrín, Juana de la Cruz, María de Santo Domingo y otras santas vivas castellanas*. «Archivo italiano per la storia della pietà», vol. 33 (2020), pp. 143-172.

⁶ El modelo anterior, que excluía en gran medida las vivencias sobrenaturales, fue protagonizado por María García (1340-1426). En este sentido, para comprender la evolución de los modelos de santidad pueden revisarse los trabajos que conforman el volumen MORRÁS, María (coord.) – *La construcción de la santidad femenina de los siglos XV al XVII*. «Medievalia», vol. 18, n.º 2 (2015).

⁷ También Juana de la Cruz declinará la opción de casarse con el hombre que escogió su padre y, para ello, escapará al convento de Santa María de la Cruz de Cubas de la Sagra disfrazada con ropas de varón.

⁸ Entre los patronos hagiográficos descritos por Ángel Gómez Moreno se encuentra el modelo de «santa-niña» que siguieron muchas de estas mujeres castellanas del Bajomedievo; véase GÓMEZ MORENO, Ángel – *Claves hagiográficas de la literatura española (del «Cantar del mío Cid» a Cervantes)*. Madrid / Frankfurt am Main: Iberoamericana / Vervuert, 2008, pp. 97-114.

⁹ REDONDO BLASCO, Celia – *La reconstrucción del santo medieval post-trento: el caso de María de Ajofrín*. En QUILES GARCÍA, Fernando; GARCÍA BERNAL, José Jaime; BROGGIO, Paolo; FAGIOLO, Marcello (eds.) – *A la luz de Roma. Santos y Santidad en el barroco iberoamericano*. Sevilla: Enredars, 2018, t. II, pp. 77-90 (pp. 78-79) y REDONDO BLASCO, Celia; GARCÍA SUÁREZ, Pedro – *La experiencia visionaria de María de Ajofrín*. «Archivo italiano per la storia della pietà», vol. 33 (2020), pp. 43-67 (pp. 44-45).

Ajofrín, se encuentra en la Real Biblioteca de El Escorial (signatura C-III-3, fols. 192r-231v), posee algunas adiciones (sobre todo milagros acontecidos tras la muerte de la beata) y sirvió de texto base tanto para los cronistas jerónimos Pedro de la Vega (*Chronicorum fratrum Hieronymitani ordinis* de 1539 y su traducción posterior *Cronica de los frayles de la orden del bienaventurado sant Hieronymo*), Juan de la Cruz (*Historia de la Orden de San Jerónimo* de 1591) y José de Sigüenza (*Historia de la Orden de San Jerónimo* de 1605) como para Alonso de Villegas (*vida* de María Ajofrín en la *Adición a la Tercera parte del Flos sanctorum* de 1588) y Francisco de Ajofrín (*vida* de María en el capítulo quinto de la segunda parte de la *Historia sacro-profana de la ilustres y noble villa de Ajofrín*)¹⁰.

En el marco de las observaciones previas, cabe decir que las razones que fundamentan la relevancia y, por ende, la motivación para elaborar este artículo, son tres. En primer lugar, no contamos con ninguna investigación que haya abordado de forma integral la relación entre las santas vivas castellanas y los ángeles, es decir, atendiendo a la presencia de estos seres celestiales en el conjunto de los testimonios que de ellas nos han llegado. Por el contrario, existen multitud de trabajos que han explicado la historia de los ángeles en las distintas culturas a lo largo de los siglos¹¹; obras en las que se ha tratado de especificar el origen de la vinculación entre los ángeles y los santos¹²; y artículos que se refieren parcialmente a los ángeles y las santas vivas desde la perspectiva *queer*¹³, la perspectiva iconográfica¹⁴ y la perspectiva performativa y teatral¹⁵. En segundo lugar, si bien en estos últimos estudios se han abordado episodios concretos en los que se vislumbra la importancia de los ángeles en los textos de o sobre estas religiosas, la mayoría se han centrado en el caso particular de Juana de la Cruz.

¹⁰ En el *Catálogo de Santas Vivas* se han editado los relatos sobre María de Ajofrín que se produjeron hasta el siglo XVII, esto es, la copia de fray Bonifacio de Chinchón (vida manuscrita 1), el de Juan de la Cruz (vida manuscrita 2), los de Pedro de la Vega (vida impresa 1 y vida impresa 2), el de Alonso de Villegas (vida impresa 3) y el de José de Sigüenza (vida impresa 4). Además, está allí editada la *Descripción de la Imperial Ciudad de Toledo e Historia de sus antigüedades* de Francisco de Pisa (vida impresa 5), que es una enumeración de santos. A estos siete textos se circunscribe principalmente el análisis de este artículo y no al escrito de Francisco de Ajofrín, donde se observa un cambio de discurso debido a la posterioridad con la que fue elaborado. Sin embargo, se revisan también los episodios angélicos que contiene la *Historia sacro-profana de la ilustres y noble villa de Ajofrín*.

¹¹ KECK, David – *Angels and Angelology in the Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press, 1998 y BUSSAGLI, Marco – *Ángeles. Orígenes, historias e imágenes de las criaturas celestes*. Madrid: Everest, 2007.

¹² HAHN, Scott W. – *Ángeles y santos*. Madrid: Patmos, 2019.

¹³ BOON, Jessica A. – *At the Limits of (Trans)Gender: Jesus, Mary, and the Angels in the Visionary Sermons of Juana de la Cruz (1481–1534)*. «Journal of Medieval and Early Modern Studies», vol. 48, (2018), pp. 261–300.

¹⁴ SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca – *Un episodio en la vida de Juana de la Cruz: Sobre la autoridad espiritual femenina a comienzos del siglo XVI*. «Edad de Oro», vol. 38 (2019), pp. 55–74.

¹⁵ SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca; MASSI, Francesc – *La Danza de Espadas en el Libro del Conorte de Juana de la Cruz*. «Revista de Poética Medieval», vol. 31 (2017), pp. 15–38 y SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca – *La puesta en escena de la historia sagrada a comienzos del siglo XVI: La batalla de los ángeles en la dramaturgia visionaria de Juana de la Cruz*. «Renaissanceforum: Tidsskrift for renaissanceforskning: Journal of Renaissance Studies», vol. 13 (2018), pp. 185–210.

Y, en tercer lugar, el tema de la posesión demoniaca ha atraído más a quienes se han acercado a este tipo de figuras y escritos¹⁶. Por todo ello, en las páginas que siguen se pretende demostrar que la angelología contribuye a ahondar en el conocimiento de esta visionaria castellana que presenta un tipo de devoción todavía no suficientemente explorado por la crítica.

Los ángeles en la vida y la escritura de María de Ajofrín

Quien se haya adentrado en las hagiografías de las santas vivas castellanas que han sido editadas en el *Catálogo* sabe que, en términos generales, son muchas las veces que en ellas se aprecian referencias celestiales. Tal es así que son pocas las *vidas* que alcanzan una extensión considerable en las que no se dejan ver ángeles que, descendiendo de los cielos, se aparecen ante estas mujeres siguiendo los roles que según el cristianismo desempeñan¹⁷, esto es, el rol contemplativo, que consiste en rezar, reflexionar y adorar: «e vido a Nuestro Señor Jesuchristo como quando salía del sepulchro, muy hermoso e alegre, e florido e resplandeciente, e muchedumbre de ángeles çercados de su Real Magestad, que le adoravan e serbían de muchas maneras de servicios, e tañían y cantavan muy dulçemente»¹⁸; y el rol activo, que se basa en cumplir los mandatos de Dios en la tierra o, en otras palabras, en trabajar para otros, curar y enseñar: «deste gusano preguntó la santa al ángel que la iba guiando qué era, y la respondió que aquel gusano era el que llaman de la conciencia, que está oyendo el alma del cuitado pecador antes y después que acometa el mal»¹⁹. No obstante, el examen detallado de estas criaturas celestes revela una serie de cuestiones que deben ser precisadas para poder comprender su naturaleza. Lo primero es que no todas las menciones al campo semántico de los ángeles hacen alusión a ángeles reales o concretos, por el contrario también aparecen términos angélicos bien porque conforman los nombres religiosos de estas mujeres: «Paula de los ángeles»; bien porque son empleados para mentar un día señalado: «el día de Sant Miguel»²⁰,

¹⁶ PAZ TORRES, Margarita – *Sobre mujeres, demonios y visionarias: la construcción de la santidad en torno a un manuscrito inquisitorial (1677-1681)*. Alcalá de Henares: Universidad de Alcalá de Henares, 2021. Tesis doctoral.

¹⁷ Para conocer los roles angélicos en la religión cristiana véase JONES, David Albert – *Angels: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2011, p. 85 y GONZÁLEZ HERNANDO, Irene – *Los ángeles*. «Revista Digital de Iconografía Medieval», vol. 1, n.º 1 (2009), pp. 1-9 (p. 3).

¹⁸ LUENGO BALBÁS, María; ATENCIA REQUENA, Fructuoso (eds.) – *Juana de la Cruz* [Ms. Esc. K-III-13. fols. 1r-137r]. En SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca; GONÇALVES SOARES, Ana Rita (coords.) – *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2019 (modificado 2022).

¹⁹ MARCHANTE, Lara (ed.) – *María de Ajofrín* [de José de Sigüenza]. En SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca; GONÇALVES SOARES, Ana Rita (coords.) – *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2017 (modificado 2020).

²⁰ MORRÁS, María (ed.) – *María de Ajofrín* [de Pedro de la Vega]. En SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca; GONÇALVES SOARES, Ana Rita (coords.) – *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de

describir el aspecto físico de alguien: «el angélico rostro tuyo»²¹ y calificar el comportamiento ejemplar de un sujeto:

Entre otras riquezas que estaban en el templo de Salomón que grandemente le hermozeaban eran dos querubines que, por mandado de Dios, puso Moisés a los lados de la Arca; y puede asimilarse a ellos dos benditas mujeres, ambas Marías y doncellas, por donde dice bien con ellas el nombre de querubines o ángeles, pues lo que en el cielo es ser ángeles en la tierra es ser vírgenes, semejando los vírgenes a los ángeles. Están a los lados del Arca, esto es, muy juntas a Dios, no solo por su encendida caridad sino por el estado de monjas que tuvieron, que está muy conjunto con Dios²².

En cuanto a la segunda cuestión, a pesar de que la mayoría de los ángeles reales o concretos cumplen los roles sugeridos, es posible notar diferencias sustanciales entre los que se dejan ver en los manuscritos e impresos de las religiosas. De esta manera, el ángel que mayor protagonismo cobra en Juana de la Cruz es Laurel, su ángel de la guarda o custodio²³:

[...] Yo me vi en un lugar oscuro, donde huve mucho temor, y apareció allí un ángel lleno de resplandores, que alumbró aquellas tinieblas, al qual después acá he conoçido que hera el sancto ángel mi guardador. Empero no le osé hablar ni preguntar, mas mirávale, que se gozava e deleytava mi ánima de verle tan hermoso. E conoçiendo él el demasiado temor que yo tenía, hablome, diziendo: 'No ayáis miedo ni temor'²⁴.

En cambio, los que destacan en María de Santo Domingo son, sin ninguna duda, los que la acompañan mediante el canto y el baile: «Que al testigo le pa-

Madrid, 2020.

²¹ SANTO DOMINGO, María de – *El Libro de la Onación de María de Santo Domingo. Estudio y Edición*. En SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca; CURTO HERNÁNDEZ, María Victoria (eds.). Madrid / Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert, 2019, p. 149.

²² CORTÉS TIMONER, Mar (ed.) – «*María García* [de Alonso de Villegas]. En SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca; GONÇALVES SOARES, Ana Rita (coords.) – *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2021.

²³ Los ángeles de la guarda se sitúan en la última orden de la tercera jerarquía celeste, es decir, son los que se encuentran más alejados de Dios por ser sus intermediarios en la tierra, presentándose ante las personas para ayudarlas, guiarlas o reprenderlas. Si se quiere profundizar en las funciones de las distintas órdenes celestiales, véase AREOPAGITA, Pseudo Dionisio. *La Jerarquía celeste*. En MARTÍN, Teodoro H. (ed.) – *Obras completas*. Madrid: Biblioteca de autores cristianos, 2017, pp. 103-155.

²⁴ «*Juana de la Cruz*» [Ms. Esc. K-III-13. fols. 1r-137r], ed. cit.

recía que la dicha Sor María, según ella daba a entender, aunque fuera en raptó, danzaba con Cristo y con los ángeles demasiadas veces; y, por cierto, que eso de bailar lo hacía con muchísima gracia»²⁵.

En el caso de los ángeles de María de Ajofrín, se perciben diferencias sustanciales no solo respecto a los de la franciscana y la dominica, sino a los que se hallan en los textos de sus propias compañeras de orden. Esta diferencia reside, inicialmente, en la relevancia que adquieren, la cual queda reflejada en la cantidad de contextos en que interactúa con ellos frente a las demás²⁶, pero también en el modo en que tienen de obrar, pues sus ángeles pueden considerarse «otorgadores de azotes» en la medida en que la reprenden con dureza, siguiendo los designios divinos²⁷. Ante este hecho, cabe preguntarse a qué se deben los ejercicios de violencia que emprenden y si es posible relacionarlos con lo que hasta el momento se ha propuesto sobre ella.

1.1 El cuerpo sufriente de María

En su trabajo *La mirada interior. Mística femenina en la Edad Media*, Victoria Cirlot y Blanca Garí afirmaron: «En el cuerpo sufriente de Cristo, la mujer se contempló a sí misma»²⁸. Una afirmación que concebía la corporalidad femenina como indudable indicio de santidad y que, como ha demostrado la crítica en reiteradas ocasiones, es imprescindible en la aproximación a la trayectoria visionaria de la santa toledana. Vayamos por partes.

Las primeras visiones que experimentó María de Ajofrín fueron, como veníamos diciendo, reveladas exclusivamente a Juan de Corrales, lo que pone en evidencia que la beata decidió no hablar por verse atrapada entre la delgada línea que en la época separaba la santidad de la herejía²⁹. Además, como ha explicado Ángela Muñoz Fernández, guardó silencio porque algunas de sus visiones constituían «variaciones escénicas de un mensaje de radical crítica contra los vicios y

²⁵ LUNAS ALMEIDA, Jesús. *Historia del señorío de Valdecorneja en la parte referente a Piedrahita*. Ávila: Tipografía y encuadernación de Senén Martín, 1930, p. 168.

²⁶ En el anejo 1 se ha elaborado una tabla que recoge el número de menciones al campo semántico de los ángeles en todas las *vidas* de las jerónimas editadas en el *Catálogo de Santas Vivas*.

²⁷ Juana de la Cruz recibirá también azotes, pero estos siempre vendrán de la mano de los demonios y no de los ángeles: «Todas las más veces que esta bienabenturada hablava al Señor en espíritu, e quando le da la gracia del soplo, le suplicava con grandes suplicaciones e ruegos le diese su Divina Magestad penas e dolores, e persecuciones muy rezias que padesçiese por su amor, assí de enfermedades como de ser atormentada de las criaturas de la Tierra, que todo sería su alegría e consolación: padesçer siempre pena y tormentos por su amor. Y así padesçió esta bienabenturada mientras bibió penas e persecuciones, e tentaciones espirituales, que algunas veces fue azotada de los demonios, e tanto, que las señales vieron en su cuerpo las religiosas muy grandes e crueles.» En «*Juana de la Cruz*» [Ms. Esc. K-III-13. fols. 1r-137r], ed. cit.

²⁸ CIRLOT, Victoria; GARÍ, Blanca, op. cit. p. 42.

²⁹ REDONDO BLASCO, Celia; GARCÍA SUÁREZ, Pedro, art. cit. p. 62.

relajación en el que se hallaba inmerso el clero secular en la segunda mitad del siglo XV»³⁰. No obstante, el secreto de estas últimas no duró para siempre, pues la presión que ejercieron tanto la corte celestial como el entorno clerical acabó procurando que diera a conocerlas. Esta confesión la situó ante el peligro que se derivaba de manifestar estar congraciada con una capacidad reservada para el hombre, esto es, la de ser portadora del mensaje divino. Por este motivo, la jerónima, al estilo de muchas otras religiosas que la precedieron, sorteó el conflicto en el que se vio inmersa por su género y consiguió legitimar su palabra asimilando su dolor corporal al de Cristo o, dicho de otra manera, trató de hacer ver que sus estigmas eran un signo que le confería autoridad espiritual:

Y calló la sierva de Dios nueve meses que no habló palabra destas cosas, mas su corazón con gemidos y sospiros no callava delante del Señor. ¡O cuánto es el Señor piadoso a los santos! ¡Y a los que presumen de sí abaxa y a los humildes y que esperan en Él levanta del polvo! Pues vençido el Señor por sus plegarias, plúgole de la visitar en muchas maneras y demostrar en ella tales señales que todos creyessen que era por Él visitada, haziéndola parçionera e remedadora de los tormentos y Passión que su Hijo, Nuestro Señor Jesu Christo, passó en la su Sancta Passión con señales tan manifiestas que no fueron vistas tales en nuestros tienpos y aun en pocos de los sanctos passados, según parecerá adelante³¹.

En la línea de lo expuesto, Rebeca Sanmartín Bastida dio un paso más en las teorías que hasta entonces se habían elaborado de la figura de María y determinó que, aunque compartió con Catalina de Siena y otras místicas europeas el liderazgo religioso que procede de la experiencia del cuerpo sufriente, se separó de ellas al pretender que el daño no solo recayera sobre sí misma, sino también sobre aquellos que la rodeaban:

Pero debo decir que encontramos un matiz interesante con respecto a sus antecesoras: según su hagiografía, María de Ajofrín quiere imponer a los otros los mismos latigazos que ella recibe por guardar silencio sobre sus revelaciones. Es decir, la autoridad aquí se proyecta no solo ejerciendo violencia sobre su cuerpo sino también sobre los demás [...]»³²

³⁰ MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela, *op. cit.* p. 123.

³¹ «María de Ajofrín» [de Pedro de la Vega], *ed. cit.*

³² SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca – *La emergencia de la autoridad espiritual femenina...*, *art. cit.* p. 128.

Sin embargo, pese a que los estudios elaborados hasta la fecha han permitido hermanar a María con las religiosas que recurrieron al cuerpo para probar la validez de su discurso, se ha pasado por alto una cuestión que requiere ser revisada y que ya sugerimos en el apartado previo: existen episodios que confirman que cuando sus visiones quedaron atestiguadas por medio de los padecimientos físicos (suyos o de los otros), estos fueron provocados por los ángeles. Analizamos a continuación los episodios en las *vidas* conservadas.

1.2 Ejercicios de crueldad angélicos

Los episodios en que los ángeles de María de Ajofrín ejercen violencia o están vinculados a ella son tres: 1) el episodio en que María se pasea por la ciudad con el Niño Jesús en brazos, 2) el episodio en que María es llevada a juicio por ocultar lo que ha visto durante el trance y 3) el episodio en que María escribe unas cartas para demostrar la veracidad de sus revelaciones. Centrándonos en las *vidas* manuscritas e impresas del *Catálogo de Santas Vivas*, es importante indicar que los tres episodios pueden localizarse en la copia que fray Bonifacio de Chinchón hizo del relato de Juan de Corrales (vida manuscrita 1), en la crónica de Pedro de la Vega (vida manuscrita 2)³³ y en la de José de Sigüenza (vida impresa 4), pero no en la de Juan de la Cruz (vida manuscrita 2) ni tampoco en los textos de Alonso de Villegas (vida impresa 3) y de Francisco de Pisa (vida impresa 5)³⁴. A este respecto, consideramos que la presencia o ausencia de los tres episodios en las hagiografías se debe a dos factores que examinó Celia Redondo Blasco en su artículo dedicado a la evolución de los relatos sobre la beata. En primer lugar, el momento de creación: el original de Juan de Corrales es anterior al Concilio de Trento (1545-1563), mientras que las crónicas jerónimas y los escritos que se basaron en el mismo son, a excepción de la de Pedro de la Vega, posttridentinos. Y, en segundo lugar, las variantes que cada autor aporta a la primera versión de la historia en base a la concepción que tenían sobre el fenómeno místico.

En lo que a Pedro de la Vega se refiere, la investigadora determina: «sigue

³³ En el análisis cotejamos la *Cronica de los frayles de la orden del bienaventurado sant Hieronymo* de Pedro de la Vega (vida impresa 2) y no la crónica latina de la que procede (vida impresa 1) pues, si bien la traducción está un tanto retocada respecto al original, no afecta sustancialmente a los ángeles.

³⁴ El anejo 2 recoge una tabla en la que se contabilizan las menciones al campo semántico de los ángeles en las *vidas* de María de Ajofrín editadas en el *Catálogo de Santas Vivas*, es decir, en la que se enumeran los usos de términos angélicos y los ángeles reales o concretos. En este sentido, de las cincuenta y ocho menciones a ángeles reales o concretos solo diecisiete muestran ángeles que llevan a cabo ejercicios de crueldad, los cuales participan en los tres episodios comentados.

fielmente el relato de Juan de Corrales e, incluso, copia párrafos enteros. En este sentido, lo interesante en la evolución del concepto de santidad en la narración del primer cronista reside en los pasajes silenciados y no en las variantes de autor»³⁵. Por ello, podemos sostener que la incorporación de los episodios angélicos violentos se debe a que, cuando el jerónimo redactó y tradujo su *Cronica de los frayles de la orden del bienaventurado sant Hieronymo*, no se había producido un cambio de mentalidad tan evidente. Por su parte, que Juan de la Cruz y Alonso de Villegas omitieran los episodios está relacionado con el año de la escritura pero, además, en el caso del segundo autor es posible entenderlo, de nuevo, a partir de los argumentos de Celia Redondo Blasco sobre las modificaciones que hizo en la *Adición a la Tercera parte del Flos sanctorum*:

El toledano afirma seguir la narración de Corrales y comenta que, como ya hizo el jerónimo Pedro de la Vega, silencia algunos pasajes. En este caso, interesan aquellos pasajes que incluye y silencia. Así, su relato hagiográfico desvía su atención de las señales sobrenaturales. [...] No se relatan ni sus visiones ni su relación con la Inquisición, ni el milagro en que sufre una experiencia de crucifixión (ya tachado en el manuscrito de fray Bonifacio). Tampoco se narra ningún otro milagro, como su capacidad de escribir siendo iletrada: y simplemente se apunta que, tras su muerte, ocurrieron sucesos extraordinarios³⁶.

En otras palabras, el hecho de que no se narren sus visiones supone que tampoco intervengan los ángeles que la azotan, ya que la acción de estos solo es necesaria en la medida en que verifica las mismas por medio del cuerpo doliente³⁷. En cuanto a José de Sigüenza, aunque la *Historia de la Orden de San Jerónimo* es posterior al Concilio de Trento y se ven variaciones en comparación con la fuente, respeta los milagros, las capacidades sobrenaturales y el don profético de María de Ajofrín a diferencia de Alonso de Villegas³⁸; de ahí que se narren los cruentos ejercicios de los seres celestes. No obstante, como se tratará de exponer después, detectamos ciertas disparidades en el segundo episodio respecto a la vida manuscrita 1 y la vida impresa 2. Por último, que

³⁵ REDONDO BLASCO, *art. cit.* p. 80.

³⁶ REDONDO BLASCO, *art. cit.* p. 83.

³⁷ Para aproximarse al estudio de las variaciones y censuras que se intuyen en la *Adición a la Tercera Parte del Flos sanctorum*, véanse los estudios CORTÉS TIMONER, Mar – *Censuras, silencios y magisterio femenino en la Adición a la Tercera parte del Flos sanctorum de Alonso de Villegas*. «Specula: Revista de Humanidades y Espiritualidad», n.º 1 (2021), pp. 183-210 y CORTÉS TIMONER, Mar – *La autoridad espiritual femenina en la Castilla bajomedieval y su reflejo en el Flos sanctorum de Alonso de Villegas*. «Dicenda: Estudios de Lengua y Literatura española», n.º 39 (2021), pp. 25-36.

³⁸ REDONDO BLASCO, *art. cit.* pp. 86-87.

la vida recogida en la *Descripción de la Imperial Ciudad de Toledo e Historia de sus antigüedades* de Francisco de Pisa sea una enumeración de santos y no una hagiografía propiamente dicha explica la exclusión de los episodios.

Adentrándonos ya en el primero de los episodios, es decir, en el que María se pasea por la ciudad con el Niño Jesús en brazos, es preciso decir que tiene lugar el octavo día de la Resurrección, cuando la jerónima es arrobada en espíritu y llevada ante la Virgen, quien le entrega a su hijo en los brazos y le pide que dé con alguien en la ciudad que los acoja. Dada la falta de hospitalidad con la que se topa, vuelve al lugar donde se encuentra la Reina de los Cielos y esta le advierte de que Dios enviará su ángel para que haga escarmentar con la muerte, el hambre y la enfermedad a las gentes de Toledo y, en especial, a los clérigos por su inaceptable comportamiento³⁹:

[...] entrando a la çibdad llamava a las puertas que estaban çerradas y dava tres golpes a cada puerta e deçia estas palabras: «Abrí, que viene el Señor a posar en vuestra casa». E ninguno le abría e los que tenían las puertas abiertas corriendo las iban a çerrar, y deçían que no podían entrar allí porque estaban mui negociados con muchos libramientos, e otros decían que estaban mui depriessa e que no los podían reçibir. E desta manera anduvieron toda la çibdad que en ninguna casa hallaron posada. E bueltos por do fueron toparon con dos mugeres que iban caballeras en dos asnos e dos clérigos con ellas, e dixeron los dos clérigos a la muger que llevaba el niño en los braços: «Nosotros os acoxiéramos, mas vamos mui depriessa, mas mientra que venimos entraos en este establo». Y así le tomaron a Nuestra Señora el Niño de las manos de la dicha su sierva y con muchas lágrimas deçían así aquestas palabras: «Venido es el tiempo en el qual tan gran deshonra es venida a [e]l Hijo de Dios, mas ia tiempo es que enbie el Señor su ángel con azotes y aún que fiera a unos y a otros con espada, e a otros con pena de fuego». E dize más esta santa muger: que vio treçientas ánimas salidas de los querpos e no fueron más de tres al purgatorio de todas ellas, y las demás todas fueron al infierno. ¡Mas ay de aquellas que son pribadas de tan gran hermosura como es la magestad del Señor, e los sacerdotes que son dignos de maior reverencia que los ángeles, e por sus vicios son metidos en las honduras de las penas perdurables por su gran desconocimiento y vicios malos!⁴⁰

³⁹ En el caso de los dos primeros episodios, se cita solo por la vida manuscrita 1 por ser la fuente original, pero en el *Catálogo de Santas Vivas* se puede comprobar que la vida impresa 2 y la vida impresa 4 narran los mismos pasajes de forma muy similar.

⁴⁰ REDONDO BLASCO, Celia (ed.) – *María de Ajofrín* [Ms. Esc. C-III-3, fols. 192r-231v]. En SANMARTÍN 41

La amenaza de la Virgen, cuentan las crónicas, se cumple tras la muerte de la visionaria:

Y se cumplió lo que dixo María de Ajofrín en la revelación quando le puso Nuestra Señora el niño en las manos sobre un paño de seda, y le dijo que vería gran mortandad en todos estos reinos. Y aquí se cunplió lo que dijo, que feriría el ángel a unos con açote y a otros con espada, y los otros con pena de fuego; a los que firió el ángel con azotes cunpliose: que se entiende de las hambres que uvo en todos estos reinos; a los que fería el ángel con espada, cunpliose: que uvo en todos estos reinos mui gran mortandad; a los que firió el ángel con pena de fuego, cunpliose: porque vinieron muchas bubas sobre muchos hombres y mugeres, los quales no podían ser sanos por los físicos⁴¹.

Por todo ello, del primer episodio se puede concluir que el sufrimiento causado por el ángel confirma la autenticidad de la visión.

En el segundo episodio, nuestra santa entra en trance y es llevada a declarar ante un juez, el cual la reprende por no haber hecho público lo que ha observado y oído en sus visiones. Como castigo por su conducta, manda un ángel para que la hiera con duros azotes:

Y ese dicho día hizo voto en la iglesia y prometió de no lo dezir a ninguna persona, e la noche siguiente fue robada en espíritu y fue llevada delante de un gran juez, de cara mui espantable, delante del qual estaban muchos, y de un braço la tomó el ángel San Miguel y del otro la tomó San Juan Evangelista, a los quales ella sentía gran devoción. Y como el juez gravemente la reprehendiese de su dureza y desobediencia, mandó a un ángel que le açotase; la qual fue tan duramente açotada por las manos y espaldas y los demás miembros del cuerpo, que apenas cabía ninguna cosa entre uno y otro miembro del cuerpo y no parecieron llagas ningunas ni ronchas, mas todo el cuerpo estaba maçerado, lo qual todo le duró en el cuerpo quince meses, poco más o menos, lo qual no leemos de santo ninguno que tal pasase⁴².

De este modo, su cuerpo magullado constata no solo que las revelaciones son reales, sino que, pese a ser mujer, tiene la capacidad de recibir la palabra divina.

El tercer episodio da comienzo con una visión en la que María de Ajofrín es transportada a un claustro. En dicho claustro, la Virgen, primero, le cuenta los vicios de los malos sacerdotes y, más tarde, le ruega se lo comunique a quien proceda para que sus pecados no queden impunes. Ante sus palabras, la beata decide hablar con su confesor, pero este opta por no creerla hasta que le ofrezca una prueba de que aquello que dice es cierto. La prueba que le entrega es una carta redactada por mano de su ángel mas el confesor, al no saber ella escribir, piensa que lo está engañando⁴³. La consecuencia es que María termina pidiéndole a Dios que lo azote:

Y así como ella era mui inocente, y como después se hablasen ella y su confesor, la sierva del Señor, fuerte así como león, lo increpó mui duramente de tal dureza e incredulidad de su corazón, mostrándole por razones mui claras que creiese sin dubda que ninguno escribió las cartas sino ella por su mano con el ángel. Y desde allí propuso ella en su corazón de rogar al Señor que por su misericordia tuviese por bien de la librar de tan grandes afrentas, y propuso en su voluntad de no hablar más destas cosas; y así lo hizo. Y suplicaba al Señor con gran firmeza y afinco que pusiese al dicho su confesor alguna evidente señal por que creiese, si fuese capaz de la ver, y si no fuese digno, le diesse duro azote por que creiesse⁴⁴.

Como es posible comprobar, este episodio se diferencia del primero y del segundo en dos aspectos. Por un lado, el ángel no provoca directamente la violencia, pero sí es la causa primera que la desencadena, pues María no acepta que su confesor dude de su papel en la composición de la carta. Por otro lado, tal y como indicamos en el apartado anterior siguiendo la interpretación de Rebeca Sanmartín Bastida, la petición a Dios la individualiza frente a otras santas vivas, ya que ejerce su autoridad a través del castigo físico que desea experimenten los demás. Asimismo, el episodio difiere de los otros dos en que, como adelantábamos, en la vida impresa 4 no existe la figura del ángel:

BASTIDA, Rebeca; GONÇALVES SOARES, Ana Rita (coords.) – *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2018 (modificado 2021).

⁴¹ «*María de Ajofrín*» [Ms. Esc. C-III-3. fols. 192r-231v], ed. cit.

⁴² «*María de Ajofrín*» [Ms. Esc. C-III-3. fols. 192r-231v], ed. cit.

⁴³ En uno de sus artículos dedicados a la santa, Raquel Trillia aporta diversas razones a favor de que supiera escribir; véase *Queriendo escribir: el caso de la beata María de Ajofrín*. «Revista de la academia norteamericana de la lengua española», vol. 3, n.º 6 (2017), pp. 519-536.

⁴⁴ «*María de Ajofrín*» [Ms. Esc. C-III-3. fols. 192r-231v], ed. cit.

Sentose allí con harto deseo de hallar quién la escribiese su carta, porque ella no sabía, ni en su vida tomó pluma en la mano. Estando desta suerte, sin saber qué hacerse, vio que súbitamente resplandecía el papel y, sin saber quién ni cómo, sintía que le tomaron la mano y se la meneaban como para escribir⁴⁵.

Esta omisión acerca el texto de José de Sigüenza a las otras *vidas* de María posteriores al Concilio de Trento, esto es, las que elaboraron Juan de la Cruz y Alonso de Villegas, pues las tres reflejan una clara disminución de las influencias celestiales⁴⁶.

Para terminar con este apartado, analizamos los ejercicios de crueldad que llevan a cabo los ángeles de María de Ajofrín en la *Historia sacro-profana de la ilustres y noble villa de Ajofrín*⁴⁷. Ya anticipamos que en esta *vida* se trasluce un discurso distinto, pues las visiones de la religiosa no solo sirven para atacar los excesos del clero, sino para criticar a los judíos y los musulmanes. Es decir, hay un aprovechamiento de las fuentes por parte de Francisco de Pisa, quien lleva a término notorias alteraciones sobre el original. La muestra más significativa de ello es la narración de un trance de María en el que se dice vio cómo los judíos propiciaban latigazos a Jesucristo: «En otra ocasión, fue también arrebatada en un profundo éxtasis y vio a Cristo, vida nuestra, atado a la columna y que cruelmente le azotaban los judíos»⁴⁸.

En relación con los tres episodios, si bien todos son relatados en este escrito del siglo XVIII, solo hay criaturas celestes que otorgan azotes a María igualando su cuerpo al de Cristo en el segundo de ellos:

Estando una noche en oración fue llevada a un tribunal donde presidía un juez severo y, pidiéndola cuenta del cumplimiento de sus órdenes, mandó a un ángel azotarla por desobediente. Fueron tales los azotes que se alcanzaban unos a otros, y así sus delicadas espaldas quedaron todas molidas y quebrantadas, aunque por de fuera no quedo señal alguna de la llaga ni cardenal. Este solo tormento le faltaba para

imitar a Jesús en su pasión sacrosanta. Tuvo grandes dolores la santa y le duraron cerca de año y medio, sufriendo por el Señor estos azotes de su mano⁴⁹.

Por el contrario, en el primer episodio no son los ángeles los que hieren a la población de Toledo después de no haber dejado entrar en sus casas a la beata y al Niño Jesús:

Volvieron a la iglesia donde estaba la Virgen y, recibiendo a su bendito Hijo de las manos de la santa, refirieron los compañeros cuanto había pasado y Nuestra Señora, hablando con la sierva de Dios, dijo: «Ya has visto cuántos esfuerzos ha hecho mi Hijo para que los hombres le reciban y cuánta ingratitud ha hallado en ellos, por eso vendrá sobre ellos su ira y serán castigados, unos con duros azotes, otros con espadas agudas y otros ardientes llamas.» Desapareció la visión y, quedando afligida la santa, lo refirió a su confesor y de allí a poco se verificó puntualmente, pues no llovió en mucho tiempo, que fue un azote cruel, ni se cogieron los frutos, que fue una penetrante espada que quitó la vida a muchos y se siguió una peste contagiosa, a cuyas voraces llamas rindieron la vida cuasi infinitos, con otros trabajos que se siguieron en toda España pidiendo incesantemente la bendita santa al Señor mitigase su ira⁵⁰.

Lo mismo ocurre en el tercer episodio, dado que el ángel escribe la carta por María, pero esta no quiere que su confesor pague por no dar crédito a sus palabras; es más, se conforma con implorar que sea otra persona la que transmita su revelación a los cargos eclesiásticos superiores:

Fue a ver el confesor a la santa y, sabiendo ésta su determinación, se la reprendió con la mayor severidad y, aunque siempre humilde, en esta ocasión revestida del celo santo que la animaba le habló con tal eficacia y libertad que bien conocía era cosa de Dios, pero no le pudo convencer por su gran pusilanimidad aunque, como veremos después, el Señor le castigó en el purgatorio por ese defecto. Quedó la santa muy acojonada y pedía al Señor eficazmente se valiese de otra persona que tuviese más autoridad o que moviese el corazón de su confesor para publicarlo⁵¹.

⁴⁵ «María de Ajofrín» [de José de Sigüenza], ed. cit.

⁴⁶ Todo parece apuntar a que con la Contrarreforma los ángeles fueron desapareciendo de las *vidas* de estas mujeres. Este hecho puede comprobarse también si se compara la *vida* manuscrita de Juana de la Cruz, donde su ángel de la guarda ocupa un lugar central, con la *vida* sobre ella que se recoge en la *Adición a la Tercera Parte del Flos sanctorum*, en la que solo hay escasas menciones a los ángeles. No obstante, todavía es necesario realizar un trabajo que examine de forma exhaustiva este fenómeno.

⁴⁷ En el anejo 3 hay una tabla con las menciones al campo semántico de los ángeles que se han detectado en la *Historia sacro-profana de la ilustres y noble villa de Ajofrín*.

⁴⁸ PISA, Francisco – *Historia sacro-profana de la ilustres y noble villa de Ajofrín*. En José María Rodríguez Martín (ed.). Toledo: Diputación Provincial de Toledo, 1999, p. 135.

⁴⁹ PISA, Francisco, ed. cit, pp. 121-122.

⁵⁰ PISA, Francisco, ed. cit, p. 108.

⁵¹ PISA, Francisco, ed. cit, p. 112.

En resumidas cuentas, hay una evidente disminución de la presencia de los actos cruentos de los ángeles y, por ende, de las heridas y demás marcas corpóreas que legitimen el liderazgo espiritual de la jerónima toledana.

Sin embargo, existe un pasaje en esta *vida* de la centuria dieciochesca que no aparece en las hagiografías del *Catálogo* y que creemos interesante comentar. En él, se entrevé que el dolor de María se equipara al de Cristo por medio de un término angélico que califica el rostro de la primera:

Un día, meditando en la corona de espinas y los acerbísimos dolores que el Señor padeció en este paso, sintió en su cabeza tan recias punzadas, como si la pasaran con agudas y penetrantes espinas. Ni fue sólo representación, sino realidad; pues luego brotaron con violencia por todo alrededor muchas gotas de sangre viva y fresca. Duró *esto* por muchos días, de suerte que, lo vieron y notaron las demás religiosas, pues aunque ponía el mayor cuidado por ocultarlo, no podía, manifestándolo el Señor por medio de la sangre que la corría no pocas veces hilo a hilo por la cara, con admiración y pasmo de cuantos lo veían; y sucedía estar sereno su rostro, sin novedad alguna, y de repente brotar la sangre de sus sienes, frente y demás partes de la circunferencia y bañarse su angelical rostro con este precioso rosicler que la hacía aún más hermosa y agraciada⁵².

En otros términos, la identificación se produce en este contexto a partir del campo semántico de los ángeles, pero no de criaturas celestes reales o concretas, como veníamos viendo hasta ahora.

Conclusiones

En suma, en este artículo se ha querido poner de manifiesto que la angelología se constata como un enfoque necesario para el estudio del pensamiento teológico de la todavía poco conocida María de Ajofrín. El análisis de los tres episodios en las *vidas* de la beata jerónima confirma los planteamientos enunciados hasta la fecha sobre el modo en que adquirió autoridad espiritual, esto es, a través de la asimilación de su dolor corporal con el que experimentó Cristo, como hicieron muchas de las místicas europeas que la precedieron, pero también del deseo de proyectar idénticos padecimientos en los demás, lo que marca una visible distancia con ellas. Asimismo, enriquece estos planteamientos mostrando que la violencia siempre está ligada a la acción de las criaturas

⁵² PISA, Francisco, *ed. cit.*, pp. 115-116.

celestes, independientemente de que la ejerzan contra la propia santa o contra su entorno. Con todo lo dicho, queda probado que el estudio de los ángeles es, sin ninguna duda, un cauce abierto para futuras investigaciones que ayudarán a profundizar en lo que hoy en día se sabe acerca de otras religiosas castellanas del Bajomedievo.

Anejos

Jerónimas que aparecen en el <i>Catálogo de Santas Vivas</i>	Términos angélicos que no son ángeles	Ángeles reales o concretos	Total de menciones al campo semántico de los ángeles
Aldonza Carrillo	0	0	0
Catalina de los Reyes	1	0	1
Catalina de San Juan	0	0	0
Cecilia de Santa Catalina	0	0	0
Inés de Cebreros	0	1	1
Inés de Santa Catarina	0	1	1
Lucía de los Ángeles	1	0	1
Lucía de Santiago	1	0	1
Magdalena de la Cruz (2)	0	1	1
María de Ajofrín	11	58	69
María de la Cena	0	0	0
María de la Visitación	0	0	0
María de San Agustín	0	0	0
María de San Ildefonso	0	0	0
María García	5	5	10
Mencia de San Pablo	0	0	0
Paula de los Ángeles	1	0	1
Quiteria de San Francisco	0	0	0
Teresa de Guevara	0	0	0

Anejo 1. Menciones al campo semántico de los ángeles en las *vidas* de las jerónimas del Convento de San Pablo de Toledo editadas en el *Catálogo de Santas Vivas*

Vidas de María de Ajofrín en el <i>Catálogo de Santas Vivas</i>	Términos angélicos que no son ángeles	Ángeles reales o concretos	
		No ejercen violencia	Ejercen violencia
Fray Bonifacio de Chinchón (vida manuscrita 1)	2	17	9
Juan de la Cruz (vida manuscrita 2)	1	3	0
Pedro de la Vega (vida impresa 2)	1	10	5
Alonso de Villegas (vida impresa 3)	4	0	0
Fray José de Sigüenza (vida impresa 4)	3	11	3
Francisco de Pisa (vida impresa 5)	0	0	0
	Total: 11	Total: 58	

Anejo 2. Menciones al campo semántico de los ángeles en las *vidas* de María de Ajofrín editadas en el *Catálogo de Santas Vivas*

Vidas de María de Ajofrín fuera del <i>Catálogo de Santas Vivas</i>	Términos angélicos que no son ángeles		Ángeles reales o concretos	
	No hay violencia	Hay violencia	No ejercen violencia	Ejercen violencia
Historia sacro-profana de la ilustres y noble villa de Ajofrín de Francisco de Ajofrín	7	1	26	1
	Total: 8		Total: 27	

Anejo 3. Menciones al campo semántico de los ángeles en la *Historia sacro-profana de la ilustres y noble villa de Ajofrín* de Francisco de Ajofrín

Artigo recebido em 30/09/2022
 Artigo aceite para publicação em 15/11/2022

MULHERES E SANTIDADE FINGIDA NO PORTUGAL MODERNO: AS MAZEDAS DO BEATÉRIO DO PADRE COUCEIRO

LEONARDO COUTINHO DE CARVALHO RANGEL
 UFBAHIA - CITCEM
<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi29a3>
leocoutinho1987@gmail.com

RESUMO: Os inquisidores, quando investigavam delitos de fingimento de santidade, tendiam a partir do pressuposto de que as mulheres eram, por sua natureza, levianas e amigas de boa opinião. Devido à sua crença nessa alegada suscetibilidade, tinham especial atenção em determinar se estas eram movidas pelo desejo de fama, a qual poderia ser obtida mediante a simulação de favores divinos. Conquanto o prestígio fosse um motivador importante, não era o único. Casos como os de Maria Mazeda e Guiomar Mazeda atestam a complexidade do fenômeno da santidade e permitem depreender que o fingimento poderia representar mais do que uma busca pelo destaque, até mesmo uma estratégia de sobrevivência.

PALAVRAS-CHAVE: Fingimento; Santidade; Portugal

ABSTRACT: The inquisitors, when investigating crimes of simulation of sanctity, leaned toward the assumption that women were naturally shallow and seekers of good opinion. Due to the general belief in this alleged susceptibility of them, the inquisitors had special attention in order to determine if those women were driven by the desire of fame, which could be obtained through the simulation of divine favors. Although prestige was an important motivator, it was not the only one. Cases like Maria Mazeda's and Guiomar Mazeda's show us the complexity of the phenomenon of sanctity and allow us to infer that simulation could be more than a pursuit of notoriety, even a survival strategy.

KEYWORDS: Simulation; Sanctity; Portugal

Em trabalho sobre a santidade feminina, Gabriella Zarri observa que esta, socialmente, «era valorizada e buscada tanto por meios lícitos, isto é, meios relevantes à própria natureza da fé religiosa, como pelos ilícitos». Esta afirmação remete à duplicidade que caracterizava o fenômeno no Período Moderno. Para a compreensão mais clara dessa importante forma de expressão cultural, é

* O presente artigo é uma versão do capítulo 4 da tese de doutoramento intitulada «Esposas de Cristo: santidade e fingimento no Portugal seiscentista» (disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/27994>, acessado em 10/08/22). Agradeço ao Prof. Doutor Pedro Tavares pela leitura do rascunho deste artigo e pelas importantes sugestões.