

QUERIENDO ESCRIBIR: EL CASO DE LA BEATA MARÍA DE AJOFRÍN”

RAQUEL TRILLIA¹

Lesley Smith escribe, para referirse a las mujeres del Medioevo, que aunque no hayan escrito no implica que no pudieran hacerlo (35). Como algunas mujeres medievales sí escribieron, es lógico que otras lo intentaran. Tal es el caso de la beata María de Ajofrín (m. 1489), cuyos esfuerzos analizaré a través del estudio de su vida, escrita por uno de sus confesores, Juan de Corrales, hacia fines del siglo XV.

Por ser mujer del siglo XV, Ajofrín no podía abiertamente articular sus opiniones. Durante el Renacimiento, no era aceptada la idea de que ellas ofreciesen su pensamiento con libertad, particularmente por escrito. Aún los que escribieron en defensa de la mujer adoptaron una postura con respecto a la educación femenina que no incluía enseñarles a expresarse, mucho menos por escrito. Como explica Henri-Jean Martin,

[t]he literati of the Renaissance were primarily interested in the formation of elites. They rejected Gerson's notion that the education of women was always suspect; their patrons included cultivated princesses, and many women in their circles were extremely learned. Nonetheless they viewed the education of the 'second sex' as a means of providing the 'first' with wives and mothers - or widows. (333)

¹ Associate Professor en el Departamento de Lenguas Modernas de la Universidad de Lethbridge, Canadá. Se doctoró en la Universidad de Toronto (2003), se especializa en literatura femenina de los siglos XV y XVI y le interesan las cuestiones de género. Ha publicado artículos sobre Teresa de Ávila y Teresa de Cartagena.

Para los hombres avisados, la educación de la mujer era necesaria para que fuese mejor complemento del hombre. Sin embargo, hasta los interesados por la educación de la mujer no consideraron la cuestión de la escritura. La instrucción y el saber en la mujer tenían valor solamente para que ella fuese virtuosa.

Geoffrey de la Tour Landry, al escribir para sus hijas alrededor de 1371, expresa la importancia de la educación de los niños y niñas: “put[ting] young children [ses enfans juennes] unto the school and to make them books of wisdom and science, and books of virtue and profitable example” (170). Las mujeres deben ser educadas porque “every woman it is the better than can read and have knowing of the law of God, and for to have been learned to have virtue and science to withstand the perils of the soul, and for the use and exercise the works of their savement” (171, cf. Christine de Pizan 79). Es beneficioso enseñarle a la mujer a leer exclusivamente con miras espirituales y específicamente para alcanzar la virtud. La lectura (de las escrituras y de libros de temas religiosos) le permitirá lograr la salvación del alma².

Juan Luis Vives, en su *Instrucción de la mujer cristiana* (1523), recomienda que se les enseñe a leer a las niñas de modo que puedan combatir el ocio y para que no hablen tanto (993). Como de la Tour Landry, piensa que los estudios de la mujer “deberán ser en aquellas letras que forman las costumbres a la virtud” (1000). Vives añade que las mujeres no necesitan hablar bien: “Del bien hablar no tengo ningún cuidado; no lo necesita la mujer: [...] ni parece mal en la mujer el silencio” (1000; cf. de la Tour Landry 141, Córdoba 91). Para Vives, el silencio les sienta bien. Como de la Tour Landry, Vives no menciona enseñarles la composición de textos. Solamente, y con el objetivo de proteger su virtud, puede enseñárseles a copiar algún texto sabio y prudente, tomado con preferencia de la Biblia: “cuando se le mostrare a escribir, no le den versos ociosos [...] sino algún dicho grave o alguna pequeña sentencia sabia y santa, tomada de las Sagradas Letras” (1001-1001). Propugna enseñarles la escritura como actividad física, pero no como proceso creativo porque lo que interesa no es el desarrollo intelectual de la mujer, ya que, para él, el

² De la Tour Landry cree que las mujeres no deben leer “books that speak of love fables, and other worldly vanities” porque serán “unprofitable unto the soul” (171). El foco de la lectura debe ser siempre la salvación del alma (cf. Córdoba 85, 89).

propósito de su educación es la virtud de la mujer: “en la educación de la mujer el pudor reclama para sí el principal. Y estoy por decir el único cuidado” (1000).

Estas actitudes explican que muchos de los textos medievales y renacentistas escritos por mujeres incluyan una defensa o una apología que justifique la actividad de escribir y la incursión en un mundo de dominio masculino. Como explica Rivera Garretas, además de insistir en la inferioridad de su entendimiento, “les costó un esfuerzo extraordinario el llegar a [escribir]. De ahí su machacona insistencia [...] en su ignorancia, en su debilidad y en su escasa competencia intelectual” (21, cf. King 71). Por citar un ejemplo, en su *Admiraçion Operum Dey* Teresa de Cartagena (n. 1420-35) dice del entendimiento de las mujeres que es “ynperfecto o no tan abile ni sufiçiente para las reçeibir ni retener [las çiençias] como el entendimiento de los varones” (115). A diferencia de los hombres, quienes aunque hagan referencia a sus limitaciones “jamás se les ocurre decir que sus limitaciones tengan algo que ver con su sexo” (Rivera Garretas 27), Teresa de Cartagena hace referencia al imperfecto entendimiento de las mujeres y a su propia “pequeña e flaca [discreçion]” (114) y a su “simpleza” (116, 117). Sin embargo declara que

la causa porque los varones se maravillan que muger aya hecho tratado [refiriéndose a su *Arboleda de los enfermos*] es por no ser acostumbrado en el estado femíneo, mas solamente en el varonil. Ca los varones hazer libros e aprender çiençias e vsar della, tiénenlo asy en vso de antiguo tiempo que paresçe ser avido por natural curso e por esto ninguno se maravilla. (115)

Los hombres se asombran de una mujer que escribe solamente porque no tenían por costumbre que lo hiciese. Teresa de Cartagena hace referencia a otro obstáculo para la escritura femenina: la falta de educación (115).

Además de los obstáculos derivados de los conceptos e interpretaciones de la inferioridad física e intelectual de la mujer, Rivera Garretas establece otro aspecto de la dificultad de la mujer medieval y renacentista para acercarse a la escritura: el “miedo a introducirse en un mundo ajeno y hostil, el mundo, masculino entonces, de la cultura escrita” (27). El miedo de escribir era por temor a las reacciones masculinas que su acto recibiría y que algunas recibieron. Las mujeres se presentaron “reluctant to assert themselves in any way that [would]

transgress religious proprieties” (Blamires 137). En este contexto de hostilidad hacia la mujer escritora se estudiarán los esfuerzos de la beata María de Ajofrín que testimonian lo que Peter Dronke califica como “the striving for expression against great odds” (viii, cf. Caso 19, Petroff, *Medieval* 39 y Rivera Garretas 228-29).

No ha sobrevivido ningún escrito de la beata María de Ajofrín. Sin embargo se sabe que tenía ideas, que deseaba expresarlas, y que, no pudiendo hacerlo ni libre ni públicamente, como otras mujeres antes y después, las presentó como mensajes recibidos de Dios a través de visiones y revelaciones. Si algunas mujeres encontraron la fuerza para transgredir los parámetros establecidos por los hombres, muchas necesitaron representar sus actos de lectoescritura “as the result of supernatural intervention, miraculous events that transcend any human law” (Donahue 110, cf. Petroff *Medieval* 6, 46).

Así, a través de visiones, algunas mujeres se permitieron ‘hablar’. El *Libro de visiones y revelaciones* de Juliana de Norwich (1343-1413) es la documentación de las visiones que recibió en 1373. La Madre Juana de la Cruz (1481-1543) daba sermones en base a revelaciones que le hacía Dios; logró fama y llegó a ser abadesa de su convento (Surtz, *Guitar...* 3). Además, fue protegida por el Cardenal Cisneros quien garantizó sus éxtasis (Bataillon 70). La beata de Piedrahita, Sor María de Santo Domingo, sufría éxtasis, y, aunque iletrada, alcanzó fama de “igualar a los más sabios teólogos gracias a luces sobrenaturales” (Bataillon 69-70). En este clima favorable para místicos y visionarios las revelaciones de Ajofrín le permitieron opinar sobre la decadencia moral del clero, el problema de los conversos judaizantes, y el establecimiento de la Inquisición en Toledo a mediados de la década de 1480 (Corrales 196r-v, 199r, 202r-v, 205r-v)³.

María de Ajofrín era consciente de las circunstancias sociales y religiosas de su momento. Apoyó la ortodoxia católica y las iniciativas de la corona en una Castilla en la cual la reina Isabel buscaba establecer homogeneidad étnico-religiosa continuando la política del rey Juan I a través de la “institutionalized control of dissent via

³ Siglos más tarde esta estrategia sería todavía usada. La beata María de los Dolores López, jugada por la Inquisición en Sevilla en 1781, mantenía que se beneficiaba “desde su infancia de dones espirituales” gracias a los cuales aprendió a leer y a escribir “sin enseñanza” (Guilhem 181).

the Inquisition” (Brocato 325). Sus visiones revelan su interés por la protección de la ortodoxia religiosa. Pero aunque la materia de estas sea completamente ortodoxa⁴, desde el momento en que, como mujer, desease expresar su opinión, Ajofrín resiste el status-quo construyéndose una identidad como medio divino. La necesidad de la beata de presentar sus ideas y opiniones como visiones es reforzada por su biógrafo quien no da indicaciones de que ella intentara expresarse antes de recibir visiones.

Afirmar que sus mensajes eran de origen divino tampoco era fácil, y sus confesores le exigieron pruebas, (Corrales 199v, 201r-202v) que Ajofrín presentó permitiéndole hablar a su cuerpo mediante el sufrimiento físico⁵ y mediante la producción de textos a pesar de que no sabía escribir. En este trabajo se explorará la relación entre ella y la palabra escrita. Específicamente, se mostrará que su biógrafo no presenta las habilidades de lectoescritura (o falta de las mismas) de la beata ni coherente ni verazmente. La afirmación más notable de Corrales es que dos de sus cartas fueron escritas con asistencia divina. Hay muchas pruebas de que los milagros no son sucesos reales, son historias de que se valen las religiones para impresionar a los fieles (Dawkins 59). Por lo tanto, es muy probable que María de Ajofrín supiera leer y es verosímil que compusiera y/o escribiera las cartas que se le atribuyen.

Cuando José de Sigüenza incorpora la vida de María de Ajofrín a su *Historia de la Orden de los Jerónimos* a comienzos del siglo XVII, igual que Juan de Corrales unos cien años antes, se maravilla de que Dios favorezca a una mujer de tal manera. María de Ajofrín es, para él, una “excepción de la regla de su apóstol, que no permite que las mujeres enseñen en la Iglesia⁶, y ha permitido (como algunos

⁴ Una de las pruebas de la ortodoxia de María de Ajofrín es que, según José de Sigüenza, ella fue testigo en un proceso de la Inquisición contra sacerdotes jerónimos conversos acusados de apostasía (II.403). José de Sigüenza incorpora la historia de María de Ajofrín a su mucho más larga *Historia de la Orden de San Jerónimo*, publicada por primera vez en dos volúmenes en 1600 y 1605 respectivamente. La vida de María de Ajofrín se encuentra en el segundo volumen de su *Historia*.

⁵ En *Beatas y santas neocastellanas*, Muñoz Fernández estudia el uso dado al cuerpo por María de Ajofrín (119-132). Según Muñoz Fernández, el lenguaje del cuerpo de la beata es la prueba contundente de su santidad para su confesor y otros clérigos (129-130).

⁶ Refiriéndose a la carta de Pablo a los Corintios, 1 Corintios 14: 34-35.

dicen) que dejen estas santas muchas epístolas y libros grandes de revelaciones y doctrinas para enseñamiento de los fieles” (Sigüenza II.384). Las experiencias de la beata son instancias de las acciones de Dios que no atienden a las reglas de la Iglesia:

Bien veo que es una extraña manera de proceder y fuera del curso ordinario, que ni lo alcanzan ni nuestras reglas ni nuestras discreciones; y nunca se allanó tanto Dios con sus mayores profetas, según lo que hallamos escrito en el Texto Sagrado, mas yo refiero, como dije al principio, lo que otros han dicho, y aun no tanto porque son infinitas las cosas de este jaez. (II.404)

Sigüenza se maravilla de que una mujer sea agraciada por Dios; también revela su reticencia a escribir sobre una mujer. Agrega la vida de Ajofrín a su *Historia* solo porque otros la escribieron antes (cf. II.384). Lo que siente y expresa Sigüenza sirve de signo de que hay que leer el texto de Corrales sin olvidar que se la ve a María de Ajofrín a través de los ojos de su biógrafo y confesor. Por lo tanto, no hay que juzgar su texto como la verdad documentada sino leer entre líneas para descubrir un perfil quizá más acertado de la beata. No hay que olvidar que se trata de uno de los textos que Segura Graiño describe como “fuentes emanadas del poder” (7).

Tanto Corrales y Sigüenza, como la mayoría de los hombres, por estar condicionados a no verla como escritora, no podían ver a la mujer y a sus esfuerzos intelectuales por lo que eran. Las pocas representaciones de la mujer que se escriben en el medioevo subrayan la hostilidad hacia la mujer escritora (Smith 21). En este contexto hostil Ajofrín intentó escribir y quizá escribió. Pero a los hombres que vigilaban sus experiencias espirituales solo les interesaban los aspectos extraordinarios de su vida, su espiritualidad, y su comportamiento como mujer ejemplar. Como no podían verla como fuente de autoridad, sus cartas no fueron conservadas. Esto recalca el exiguo valor atribuido a la escritura de mujeres (Segura Graiño 12). Corrales quería documentar la grandeza de Dios (193v), no el trabajo o el esfuerzo de una mujer. Por lo tanto el silencio y la humildad de la beata son sus virtudes principales (194r). La presenta como una buena mujer según los modelos hagiográficos (cf. Petroff, *Consolation* ii). Como los únicos paradigmas femeninos durante la Edad Media eran Eva y la Virgen María, se distorsionaba el comportamiento de la mujer cuando se trataba de describirla (Sánchez Llama 88). Por eso los textos medievales

y renacentistas que tratan sobre la mujer deben leerse cuidadosamente, ya que pueden presentar los deseos y/o prejuicios de los hombres que los registran en lugar de una realidad que quizás fueron incapaces de ver. Así Katharina M. Wilson puede decir que las fuentes para las biografías de mujeres, textos que en general servían para apoyar la canonización de una religiosa, no son confiables: “often embellished with apocryphal and hagiographic ornaments, thus tending to obfuscate rather than illuminate the personality of the woman by mingling legend, fact and fancy” (ix). Porque la narración de Corrales buscaba glorificar a Dios refuerza la idea de la intervención divina en este mundo. Por lo tanto, una parte importante del texto se dedica a los milagros atribuidos a Dios a través de Ajofrín y sus cartas. No dice nada de ella como persona.

Vale recordar también que la reputación del confesor de una monja se asociaba a ella, porque, según Ronald Surtz, “should María have turned out to be a fraud, then, presumably, he [Corrales] would have been implicated in that deception” (*Writing Women* 75). Los curas y confesores vivían en el mismo contexto que beatas y monjas y estaban a la merced de los mismos problemas y prejuicios. Sin embargo, las consecuencias de estos prejuicios no solían ser tan severas para los hombres, y los confesores podían usar las experiencias de monjas y beatas para apoyar la ortodoxia de la Iglesia. Como explica Darcy Donahue, “[i]n the case of *vidas* written by priests, the confessor-penitent relationship is primordial, and the life histories of women religious by their listener-manipulators are, in fact, testimony of the Church’s effort to control its female activists” (232). Es así que la vida y experiencias documentadas de María de Ajofrín son un ejemplo de misoginia que “seeks to dehumanize women through restrictive definitions of what their ‘true’ role is and in making sure they are confined to it” (Holland 240). Las mujeres que trataron de expresarse públicamente enfrentaban una resistencia masculina que se hizo realidad en procesos que las cuestionaron, las desvalorizaron y las desdeñaron.

María de Ajofrín nació en la villa de Ajofrín, cerca de Toledo. Según Juan de Corrales, cuando “sus padres y parientes la quixesen casar [...] nunca ella consintió en ello antes varonilmente resistio al mundo y a los parientes” (193v-194r), expresando además su deseo de entrar en la religión. A los quince años su padre la llevó a Toledo donde “en la iglesia maior [...] mandose llevar por inspiracion divina

al monasterio de doña Maria García” (Corrales 194r)⁷, un beaterio asociado a la Orden de los Jerónimos. Después de más de diez años de vida virtuosa y ejemplar, Ajofrín hizo una confesión general y recibió una visión en la cual “N[uest]ro Señor[,] estando en los braços de la madre[,] alço la mano contra ella como cuando el sacerdote absuelve al penitente” (Corrales 194v). A partir de este momento y hasta su muerte en 1489 recibiría visiones. Sus confesores requerían que demostrase el origen divino de sus visiones/mensajes: “para q[ue] estas cosas no sean vistas ni juzgadas como cosas locas y vanas [...] mui manifiesto es & es necesario q[ue] nos deis señal para ser creida que venga de la mano de dios” (Corrales 199v, cf. 201r-202v). Probar el origen divino de sus experiencias no era cosa fácil. A pesar de que no sabía escribir, Ajofrín proveyó la evidencia exigida al producir textos escritos y permitiéndole a su cuerpo demostrar lo que no podía con la boca. Con el tiempo sus experiencias sobrenaturales de naturaleza física sirvieron para confirmar el origen divino de sus visiones.

Para afirmar que María pudo escribir, es necesario estudiar su grado de alfabetización. Hoy, la consideración de una persona como alfabetizada se basa en dos hechos: habilidad de leer y habilidad de escribir en su primera lengua. Para el Medioevo, Paul Saenger distingue dos formas de leer: la lectura fonética –“the ability to decode texts syllable by syllable and to pronounce them orally”–, y la lectura de comprensión –“the ability to decode a written text silently, word by word, and to understand it fully in the very act of gazing upon it” (240-41). Además asocia la lectura fonética con la capacidad de leer en base a la memoria y a la habilidad del lector de recordar el contenido de un texto a partir de sus claves o señales visuales, pero no de comprender su significado gramatical preciso (240). No obstante, un texto podía ser de utilidad para este lector. Si podía valerse de las ilustraciones para descifrar una parte importante del texto, entonces podría comprender su contenido para que el pasaje y el libro fuesen significativos o valiosos⁸.

⁷ En la transcripción del manuscrito se ha tratado ser fiel al original, agregando puntuación mínima, regularizando el uso de la *v*, e indicando la falta de algunas letras para facilitar la lectura. Estas adiciones se señalan mediante el uso de corchetes.

⁸ Michael Camille hace notar que en la Edad Media “there existed what might be termed a visual literacy which implied the systematic viewing of a series of pictures” (34). Esta relación entre imágenes y lectura/oración también forma parte de

También urge considerar que una persona podía tener distintos grados de alfabetización en latín y en la lengua vulgar. De allí la dificultad y la complejidad de establecer niveles de alfabetización en el Medioevo. Franz Bäuml observa que en esa época “the literacy and Latinity of an individual are in part elusive because the definition of both is necessarily a matter of degree” (239). Este es, indudablemente, el caso de Ajofrín. Su vida presenta información incompleta y contradictoria, quedando imprecisa la capacidad de leer y escribir de la beata.

La asociación entre lectura y oración en la Edad Media también plantea problemas al desear establecer la habilidad de leer de un individuo. Seanger hace notar que “[i]n the fifteenth century [...] the relationship between text and prayer was universally much closer than that which exists today. [...] Among orthodox Catholics, the injunction of theologians to say a prayer meant, in fact, to read it aloud or silently” (242). En base al estudio de Saenger, y con el deseo de comprender la tasa de alfabetización femenina en el siglo XVI, Catedral y Rojo declaran que los libros de horas “no requerían más aptitud que esta [la lectura fonética]” y sugieren que este era el caso particularmente en “determinados ámbitos femeninos” (44). La lectura era en estos casos un rito o hábito que servía de hilo entre un texto en latín que poco se comprendía y la oración y la meditación. De hecho, en la vida de Ajofrín se la describe con un libro en la mano cuando está rezando: “estando sin ningún sueño abrazada con un libro q[ue] tenía de devociones” (Corrales 215v, cf. Corrales 198v, 217r, 221r)⁹. El retrato de Ajofrín con un libro “que tenía” implica alguna habilidad de

la experiencia de María de Ajofrín. Por ejemplo, “como estuviese rezando y mirase a una veronica que tenia en un libro pintada” (Corrales 198v). Su orar está directamente ligado a la imagen que mira. En otro pasaje que asocia la oración, los libros y las imágenes, la beata le pide a una de sus hermanas que le traiga una figura del niño Jesús. Ajofrín “pusolo [al niño] de pies encima de un libro, y como por algun espacio con alegría y devocion le hiziese oration con asaz lagrimas[,] alço la ropilla por besalle los pies” (Corrales 217r-v). Esta imagen, como si estuviese viva, levantó el pie para que Ajofrín se lo besara y nunca retomó su posición original. Además, curó un absceso que ella tenía en la cara (Corrales 217r-v). Algo similar ocurrió cuando tuvo la primera visión (Corrales 194v). La costumbre de buscarle significado a las pinturas e imágenes le permitieron leerlos como medio de acceder a la oración.

⁹ Sigüenza escribe de María de Ajofrín “estando rezando en un libro” (II.398, cf. II.402), frase que enlaza directamente la lectura con la oración.

lectura, mínimamente, que le era el libro útil. Como el verbo ‘tener’ también significa ‘poseer’ es posible suponer un hábito de lectura. Además, José de Sigüenza interpreta así el texto de Corrales ya que agrega el verbo ‘leer’ cuando transcribe uno de los pasajes que pintan a la beata rezando con un libro en las manos (II.403). Sugiere que María de Ajofrín pudiese, por lo menos fonéticamente, leer el latín, ya que los libros de horas estaban típicamente escritos en esta lengua. Y si podía leer fonéticamente el latín, se supone que también podía leer fonéticamente el castellano. Ajofrín vivía en una casa religiosa en donde la lectura formaba una parte muy importante de la vida diaria¹⁰ y tenía acceso a libros.

Corrales nunca dice si María sabía leer, aunque explícitamente dice que no sabía escribir: “siendo mui clara verdad y cosa mui çierta y manifiesta que ella nunca supo escribir ni ai en todo Toledo quien tal letra hiziese y esta es manifiesta verdad” (Corrales 200r)¹¹. A pesar de esto, Corrales narra cuatro ocasiones en las cuales ella escribe o trata de escribir cartas. Aquí nace la disyuntiva entre el hecho de que no sabía escribir y el testimonio de Corrales de la existencia de cartas escritas por ella. Para Corrales, esto no presenta problemas: comprende el acto de la escritura tanto divinamente inspirado como ejecutado y relata cómo Ajofrín se ocupó de convencer a su entonces confesor Juan de Velma de que este era el caso: “La sierba del Señor[,] ansi fuerte como leon lo increpo mui duramente de la tal dureza e incredulidad de su coraçon[,] mostrándole por razones mui duras que creiese sin dubda que ninguno escribió las cartas sino ella por su mano con el angel” (Corrales 200v). Como se ha señalado, la inspiración divina era una estrategia común que las mujeres aprovecharon para justificar

¹⁰ Ver Ronald Surtz, *Writing Women*, 13-16, con respecto a las prácticas de lectura monásticas del siglo XV, y cómo estas les permitieron a las mujeres familiarizarse con la Biblia y otros libros de devoción.

¹¹ Este comentario solo puede ser hiperbólico. No se conservan padrones de población de la época pero los estudiosos indican que en Toledo vivirían unas 22.000 personas a mediados del siglo XV y unas 31.000 hacia 1530. Así lo manifiesta Oscar López Gómez en su libro *La sociedad amenazada* (59). Con estos datos es factible pensar que hacia 1480 en Toledo habitarían unas 25.000 personas. A pesar de tasas de alfabetización muy bajas, es difícil creer que Juan de Corrales conociese la letra de todos los habitantes de Toledo que supiesen escribir.

el hablar y el escribir (Weisner 17, cf. Petroff, *Medieval* 6). Pero a falta de milagros, ¿quién escribió las cartas de Ajofrín?

De las cuatro instancias en las cuales Ajofrín escribió o intentó escribir, la primera fue como respuesta al temor de su confesor, Juan de Velma, quien quería comprobar el origen divino de sus visiones (Corrales 199v). Según Corrales, la beata “fue mui turbada y dio muchos suspiros y gemidos y propuso en su corazon de respondelle por carta lo que despues ansí cumplió” (Corrales 199v). Con este propósito la beata:

como pasase por un lugar ado[nde] estava una bentana segun ella me dixo[,] vio estar en ella un pli[e]go de papel blanco no sabiendo quien lo avia puesto [ahí. T]omolo y metiose en un sotano ado[nde] algunas vezes ponian la leña[.] Y assentose mui afligida y arrimose a una pared y vio subitamente una claridad q[ue] resplandecia y dava el resplandor en el papel. Y ella me dixo q[ue] no sabe quien le tomo *su mano* y escribió dos cartas[,] la una para el qura y la otra para los venerables a quien estas cosas se [h] abian de dezir. (Corrales 199v-200r, *subrayado mío*)

María de Ajofrín, con la ayuda de Dios, escribió dos cartas. Lo más factible y lógico es que las escribiese ella misma. Es más, Corrales asegura que la misma beata le dijo que su (propia) mano era la que se movía, y reitera que “ninguno escribió las cartas sino ella por su mano con el angel” (Corrales 200v).

Escritas y dobladas las cartas, Ajofrín “metioselas en las mangas y como fuese a sacar una caldera de agua de una tinaja[,] una carta caio dentro y detubose en el ayre y no llevo al agua y una destas cartas ubo y tiene el capellán maior” (Corrales 200r). Como quería guardar esta carta en particular, la doblemente milagrosa, intentó volver a escribir; la segunda ocasión en que quiso hacerlo: “una noche tornose a aquel sótano con intencion de la [carta] trasladar como ella supiese[,] y llevo papel y una ollita con lumbre para encender una candela que llevaba muerta[, ... pero,] ansi como empezo a escrevir la ca[rta] vinole tanta sangre de nariçes q[ue] no se pudo restañar por espacio de una hora y puso la ca[rta] en las sienes y luego çeso la sangre” (Corrales 201r). El narrador pasa inmediatamente a contar los milagros ocasionados por esta carta –como resucitar a una niña y curar a una mujer– y olvida terminar la historia del intento de la beata (Corrales 201r). Su biógrafo se enfoca en donde reside su verdadera importancia: el poder curativo de la carta. Estos milagros son mucho

más interesantes que las habilidades de lectoescritura de una mujer. Como los milagros son de rigor en las vidas de santos, su inclusión en la narración de Corrales recalca su objetivo de glorificar a Dios. Pero, al atribuirle origen divino a las cartas y luego apuntar sus poderes sobrenaturales, la narración desprestigia la palabra escrita de una mujer. Las cartas solamente tienen valor como objeto milagroso y no como comunicaciones. Ronald Surtz explica: “her letters were not read as documents, that is, linguistic signs, for her biographer does not even bother to quote them” (*Writing Women* 76). Por lo tanto, las palabras de Ajofrín no merecieron ser conservadas, a pesar de sus increíbles poderes curativos que sí valía la pena documentar tanto como su intención de escribir.

Que María de Ajofrín pensase copiar la carta no está fuera de razón dado que acababa de escribir dos cartas. Además, su vida en una comunidad religiosa le hubiese dado a conocer prácticas de escritura y se sabe que algunas de sus hermanas sabían escribir (Corrales 200r), y, como señala Saenger, “[s]cribes of the late Middle Ages continued the practice of copying texts visually” (134). Puede haber sido lo que Ajofrín pensaba hacer. Es posible que ella misma se enseñase a escribir y considerara, como Juan Luis Vives, que las revelaciones de Dios son excelente material con el cual aprender a hacerlo (1001).

Las cartas no surtieron el efecto deseado por Ajofrín: en lugar de darle las cartas a sus destinatarios, Velma le escribió diciéndole que no podía creer “q[ue] ella escribiese¹² aquellas cartas con intención de sacarla[s] a publico” (Corrales 200v). Como consecuencia de esta respuesta, la beata se dirigió a Dios para rogarle dar a su confesor prueba convincente del origen divino de sus visiones y de sus cartas. Esta evidencia se manifestó como sufrimiento físico a la manera de Cristo, sucesos que llevaron a que su entonces confesor, Juan de Corrales, encontrara que sus experiencias eran de origen divino y decidiera informar al Arzobispo de Toledo de estos eventos. El Arzobispo respondió con una epístola que Corrales transcribe (229v). En esta carta, el Arzobispo equívocamente dice que cree porque confía en los testigos, especialmente en el testimonio del notario y de la hermana mayor: “tales testigos varones y mugeres a quien toda fe se deve dar y a cualquiera dellos yo la daría aunq[ue] solo fuese[,] quanto mas a

¹² Es de notar que aquí se le adjudica a ella la escritura de estas cartas.

todos juntos exepto a la hermana maior q[ue] por tener el cargo q[ue] tiene esta aprobada de suio y tan bien conozco al n[o]t[ari]o q[ue] es hombre de bien y digno de fe” (230r-v). Se maravilla ante una mujer de “tanta dureza y no querer deçir lo que tantas vezes sintio[,] maiormente siendo mandada por quien todo lo manda, lo qual es señal de su gran humildad” (Corrales 230v). Irónicamente, queda admirado ante su silencio, su humildad y su obediencia a la autoridad de los hombres y su desobediencia a Dios.

En la tercera ocasión relacionada con la escritura, Ajofrín le envía a Juan de Corrales una carta. Corrales explica que en esta carta le

dijo q[ue] havia avido mucha compasion de la fatiga que pase en el camino quando yba a la inquisition a tierra de Burgos[,] maiormente el martes q[ue] ella dixo yo pase los puertos llenos de nieve y nevava y llovía mucho y despues desto me dijo q[ue] ella iba conmigo entonces aunq[ue] no la veia. (223v-224r)

Esta carta tampoco se conserva a pesar de también ser percibida como una maravilla. En este caso, lo maravilloso se relaciona con el contenido de la carta y no con su producción como documento físico. El discurso de Corrales muestra su incapacidad de otorgarle a la beata capacidades intelectuales. Se asombra de que una mujer (residente de un beaterio) describiese y comprendiese los peligros a los que se enfrentaría de viaje en el invierno, y que sintiese empatía para con él. Asimismo, no establece si Dios se valió de Ajofrín para escribir esta carta o si ella se aprovechó de un escribano. Como Corrales ya había establecido que ella no sabía escribir (como actividad física) y, dada la práctica medieval de valerse de escribas, es probable que él supusiese que sus lectores asumirían que ella la compuso pero que la escribió con la ayuda de un escribano. O tal vez, establecida la intervención divina en la escritura de cartas por parte de la beata, Corrales presupone y espera que sus lectores den por sentado que así se escribieron todas.

La última peripecia documentada que trata de la relación entre María de Ajofrín y la escritura narra que ella deseaba escribirle directamente al cardenal Pedro de Mendoza con la ayuda de Inés de San Nicolás, hermana que le haría de escribana. Escribieron la carta y por accidente la quemaron parcialmente al acercarla a una vela para secarla:

se quemo en tal manera q[ue] la avia de tornar a trasladar y sintiendo desto enojo la escribana[,] por quanto era mui gran carta [,] dixole esta santa muger[: ‘] ydos vos agora y no aiades turbation[’,] y tomo la carta y echola en un arca y otro día fue la dicha escribana para trasladar la dicha carta y al tiempo que la fueron a sacar hallaronla sana. (Corrales 228v)

La beata no se ofusca, aunque sí Inés de San Nicolás. Ajofrín le dijo que no se preocupara, y puso la carta en una caja donde Inés la encontró entera al día siguiente (Corrales 228v). ¿Quién escribió esta carta? Una posibilidad verosímil es que la escribiese Ajofrín y luego la colocase en la caja para reemplazar la carta parcialmente quemada, creyendo que había sido ayudada por Dios. Aunque tampoco se conservó esta carta, sí se conservó la respuesta del cardenal, convencido de los hechos no solamente por el contenido de la carta sino por haber hablado con Corrales, quien garantizó el origen divino de las experiencias sobrenaturales de la beata: “porque yo hablé al prior no digo aquí más” (Corrales 229v). Los intercambios que establecen la verdad del caso, tanto textuales como orales, ocurren entre los hombres.

La relación presentada entre María de Ajofrín y la escritura no es confiable: se dice que no sabía escribir, que escribió con la ayuda de un amanuense, que escribió con la ayuda de Dios, y en un caso, no se considera necesario mencionar quién escribió la carta. Sí se le atribuye el contenido de las mismas. Dos hechos parecen incontrovertibles: de acuerdo a su biógrafo, Ajofrín podía componer y dictar una carta, y es posible que físicamente escribiera una carta. Poder contar sus visiones y darles significado demuestra que, efectivamente, podía producir un texto. Además, su empeño en escribir sugiere la convicción de que la palabra escrita conlleva utilidad y poder, como medio de comunicación y como medio de hacerse valer. Ajofrín, como muchos individuos, analfabetos o no, era consciente, como señala Bäuml, “of the function of a written text as transmitter of a recorded fact in fixed and verifiable form” (249). El deseo de escribir de la beata establece que entendía que la palabra escrita supone, en primer lugar, comunicación, y potencialmente, permanencia y autoridad. Cuando su confesor duda del origen divino de sus experiencias y requiere una señal que demuestre que eran sin lugar a dudas de Dios, ella desea poder responderle por escrito (Corrales 199v). Un texto escrito es más convincente que la palabra hablada; es más, serían sus propias palabras y

no la interpretación de estas. Que las cartas sean la primera evidencia de intervención divina parece corroborar esta idea.

Aunque hay testigos de sus heridas, lágrimas, curas milagrosas, ayunos y abstinencias, el texto no presenta testigos del acto de escribir por parte de Ajofrín, es más, ella buscaba estar a solas cuando deseaba escribir. Sabría que se necesita silencio para concentrarse y escribir. Buscaría un espacio en el que la escritura pudiese ocurrir, consciente, como señala Lesley Smith, de que “[w]riting is an essentially solitary pursuit: even if done in company with others, it is best done in silence and concentration” (35).

Según el relato de Corrales, se puede establecer que María de Ajofrín compuso y/o escribió cartas a pesar de que se informa que no sabía escribir. Con el fin de fomentar la idea de la intervención divina, Corrales dice que la letra de dos de estas cartas no correspondía a la letra de ninguna de las hermanas del beaterio, ni a la de persona en toda la ciudad de Toledo, estableciendo que ella no recibió ayuda de nadie ni de dentro ni de fuera del beaterio, a pesar de que Sigüenza dijera que en aquella época salían las hermanas de casa (II.386). Por otra parte, implicaría que intentaba engañar activamente, que tenía uno o más cómplices y que era una embaucadora. La caligrafía desconocida es mejor evidencia que ella misma escribió sus cartas. En el esfuerzo de autorizar sus experiencias y su voz las presentó como milagros en los que creían tanto ella como sus confesores.

El texto de Corrales permite vislumbrar una mujer que desea valerse de la escritura para señalar la necesidad de una reforma eclesiástica. La beata María de Ajofrín fue una más de las muchas autoras cuyos deseos y esfuerzos fueron necesarios para que la mujer llegara a tener acceso a la escritura en todos sus sentidos (cf. López Estrada 18).

Referencias bibliográficas

- Bataillon, Marcel. *Erasmus y España. Estudios sobre la historia spiritual del siglo xvi*. México: Fondo de Cultura Económica, 1950.
- Bäumel, Franz. “Varieties and Consequences of Medieval Literacy and Illiteracy”. *Speculum* 55.2 (1980): 237-265.
- Blamires, Alcuin. *The Case for Women in Medieval Culture*. Oxford: Clarendon Press, 1997.

- Brocato, Linde M. “‘Tened por espejo su fin.’ Mapping Gender and Sex in Fifteenth - and Sixteenth-Century Spain”. *Queer Iberia. Sexualities, Cultures, and Crossings from the Middle Ages to the Renaissance*. Eds. Josiah Blackmore y Gregory S. Hutcheson. Durham: Duke University Press, 1999. 325-365.
- Camille, Michael. “Seeing and Reading: Some Visual Implications of Medieval Literacy and Illiteracy”. *Art History* 8.1 (1985): 26-49.
- Caso, Ángela. *Las olvidadas. Una historia de mujeres creadoras*. Barcelona: Planeta, 2005.
- Cátedra, Pedro M. y Anastasio Rojo. *Bibliotecas y lecturas de mujeres. Siglo XVI*. Soria: Instituto de Historia del Libro y de la Lectura, 2004.
- Christine de Pizan. *The City of Ladies*. Tr. Rosalind Brown-Grant. Londres: Penguin Books, 2005.
- Córdoba, Martín de. “Jardín de nobles doncellas”. *Prosistas castellanos del siglo XV II*. Ed. Fernando Rubio. Madrid: Atlas, 1964. 65-117.
- Corrales, Juan de. *Vida de María de Ajofrín*. Ms c-III-3. Ff. 193-231v. Madrid: Real Biblioteca del Monasterio San Lorenzo de El Escorial.
- Dawkins, Richard. *The God Delusion*. Boston: Houghton Mifflin, 2006.
- De la Tour Landry, Geoffrey. *Book of the Knight of La Tour Landry*. Eds. Taylor, G. S. y D. B. Wyndham Lewis. La Vergne, TN: Kessinger, 2010.
- Donahue, Darcy. “Wondrous Words: Miraculous Literacy and Real Literacy in the Convents of Early Modern Spain”. *Women’s Literacy in Early Modern Spain and the New World*. Eds. Anne J. Cruz y Rosilie Hernández. Surry, England: Ashgate, 2011. 105-122.
- Dronke, Peter. *Women Writers of the Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Guilhem, Claire. “La Inquisición y la devaluación del verbo femenino”. *Inquisición española: poder político y control social*. Ed. Bartolee Bessar. Barcelona: Editorial Crítica, 1981. 170-207.
- Holland, Jack. *A Brief History of Misogyny. The World’s Oldest Prejudice*. London: Robinson, 2006.
- King, Margaret. “Book-Lines Cells: Women and Humanism in the Early Italian Renaissance”. *Beyond their Sex. Learned Women of the European Past*. Ed. Patricia Labalme. New York: New York University Press, 1980. 66-90.
- López Estrada, Francisco. “Las mujeres escritoras en la Edad Media castellana”. *La condición de la mujer en la Edad Media. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velásquez, del 5 al 7 de noviembre de 1984*. Coords. Yves-René Fonquerne y Alfonso Esteban. Madrid: Universidad Complutense, 1986. 9-38.

- López Gómez, Oscar. *La sociedad amenazada: crimen, delincuencia y poder en Toledo a finales del siglo XV*. Toledo: Ayuntamiento, 2007.
- Martin, Henri-Jean. *The History and Power of Writing*. Tr. Lydia G. Cochrane. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.
- Muñoz Fernández, Ángela. *Beatas y Santas neocastellanas: ambivalencias de la religión y políticas correctoras del poder (ss. XIV-XVI)*. Madrid: Dirección General de la Mujer, 1994.
- Petroff, Elizabeth Alvilda. *Consolation of the Blessed*. New York: Alta Gaia Society, 1979.
- . *Medieval Women's Visionary Literature*. New York: Oxford University Press, 1986.
- Rivera Garretas, María-Milagros. *Textos y espacios de mujeres. Europa siglos IV-XV*. Barcelona: Icaria, 1990.
- Saenger, Paul. "Books of Hours and the Reading Habits of the Late Middle Ages". *Scrittura e civiltà* 9 (1985): 239-269.
- Sánchez Llama, Iñigo. "La escritura de la mujer en la Edad Media: Análisis de un imposible". *La voz del silencio I. Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII)*. Ed. Cristina Segura Graiño. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, (1992). 85-97.
- Segura Graiño, Cristina. "La voz del silencio". *La voz del silencio I. Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII-XVIII)*. Ed. Cristina Segura Graiño. Madrid: Asociación Cultural Al-Mudayna, 1992). 7-15.
- Sigüenza, José de. *Historia de la Orden de San Jerónimo*. Eds. Francisco Campos y Fernández de Sevilla y J. y Angel Weruaga Prieto. 2 vols. Valladolid: Junta de Castilla y León, Consejería de Educación y Cultura, 2000.
- Smith, Lesley. "Scriba, Femina: Medieval Depictions of Women Writers". *Women and the Book. Assessing the Visual Evidence*. Eds. Lesley Smith y Jane H. M. Taylor. London: The British Library and University of Toronto Press, 1996. 21-44.
- Surtz, Ronald. *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.
- . *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain. The Mothers of Saint Teresa of Avila*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1995.
- Teresa de Cartagena. *Arboleda de los enfermos y Admiración Operum Dey*. Ed. Lewis Joseph Hutton. Madrid: Anejos del Boletín de la Real Academia Española, 1967.
- Vives, Juan Luis. "Formación de la Mujer Cristiana". 1523. *Obras Completas. Primera traslación castellana íntegra y directa, comentarios*,

- notas y un ensayo bibliográfico*. Vol. I. Ed. Lorenzo Riber. Madrid: Aguilar, 1947-48. 985-1175.
- Weisner, Merry E. "Women's Defense of their Public Role". *Women in the Middle Ages and the Renaissance. Literary and Historical Perspectives*. Ed. Mary Beth Rose. Syracuse, New York: Syracuse University Press, 1986.
- Wilson, Katharina M. Introduction. *Medieval Women Writers*. Ed. Katarina M. Wilson. Athens: University of Georgia Press, 1984. vii-xxix.



*Real Biblioteca del Monasterio San Lorenzo de El Escorial,
depositaria del manuscrito de Juan de Corrales,
Vida de María de Ajofrín (Ms c-III-3. Ff. 193-231 v)*