



Mujer, política y profecía: la autoridad espiritual de María de Toledo (1437-1507)*

Woman, Politics and Prophecy: the Spiritual Authority of María de Toledo (1437-1507)

María GONZÁLEZ-DÍAZ

Universidad Complutense de Madrid, España

Resumen: María de Toledo fue una de las primeras representantes del modelo de santidad que cobró una gran importancia en la Castilla de finales de la Edad Media. En este trabajo se muestran los cinco elementos que le otorgaron autoridad espiritual en su época: los paralelismos con la genealogía mística europea a la que perteneció; la caridad con el prójimo; el emparejamiento; la relación con la corte de los Reyes Católicos, la Inquisición y otras autoridades eclesiásticas gracias a sus dones proféticos; y la escritura. A partir de su estudio, se pretende contribuir al conocimiento y a la difusión de las visionarias peninsulares anteriores a Teresa de Jesús, sobre las cuales aún queda mucho por decir.

Palabras clave: Bajomedieval; hagiografía; santas vivas; María de Toledo; autoridad espiritual.

Abstract: Maria de Toledo was one of the first representatives of the model of sanctity that gained great importance in Castile at the end of the Middle Ages. This article shows the five elements that gave her spiritual authority in her time: the parallels with the European mystical genealogy to which she belonged; charity towards others; the isolated confinement between walls; the relationship with the court of the Catholic Monarchs, the Inquisition and other ecclesiastical authorities thanks to her prophetic gifts; and her writing. The aim of this study is to contribute to the knowledge and dissemination of the peninsular visionaries prior to Teresa of Jesus, about whom there is still much to be said.

Keywords: Late Middle Ages; Hagiography; Living Saints; María de Toledo; Spiritual Authority.

* 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.



Te dije que las lágrimas proceden del corazón, y es la verdad, porque el corazón se duele tanto cuanto ama. Los hombres del mundo lloran cuando el corazón siente dolor, es decir, cuando están privados de lo que aman; pero son muchos y muy distintos sus llantos. ¿Sabes cuántos? Tantos cuanto son diferentes las clases de amor (Catalina de Siena, 2007).

Introducción

Desde hace unas cuantas décadas la crítica académica ha llamado la atención sobre la existencia del fenómeno visionario femenino que impregnó la Castilla Tardomedieval. Con sus diversas investigaciones ha tratado de recuperar a las místicas anteriores a Santa Teresa (1515-1582) quienes, a pesar del olvido al que han sido condenadas a lo largo de la historia, gozaron de un gran poder en su tiempo. De esta manera, ha presentado a las que actualmente conocemos como *santas vivas*¹, 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 hasta, al menos, el año 1550. Entre las representantes de este modelo, basado más en la experiencia sobrenatural que en las virtudes, se encuentran la franciscana Juana de la Cruz (1481-1534) y la dominica María de Santo Domingo (¿1486?-1524) y un poco antes, cuando los trances aún no se habían manifestado en la esfera pública, la jerónima María de Ajofrín (¿?-1489) y María de Toledo². Estas devotas mujeres formaron parte de una genealogía mística nacida previamente en Europa y siguieron el paradigma espiritual de la dominica italiana Catalina de Siena (1347-1380), cuya *vida* fue difundida en Castilla gracias al mecenazgo del Cardenal Francisco Jiménez de Cisneros (1436-1517)³.

De tales investigaciones cabe mencionar las monografías pioneras sobre el tema, las cuales han dilucidado el modelo de santidad referido (Muñoz Fernández, 1994; Surtz, 1995; Sanmartín Bastida, 2012); pero también los libros, capítulos y artículos que se han dedicado en los últimos años a abordar tanto un aspecto concreto del modelo (Sanmartín Bastida, 2017b) como a una religiosa en particular (Oteiza ed., 2016; Sanmartín Bastida, 2017a; Morrás y Sanmartín Bastida, 2018; Boon, 2019; Curto Hernández y Sanmartín Bastida, 2019; García Suárez y Redondo Blasco, 2020; Redondo Blasco, 2020; Sanmartín Bastida, 2020; Luengo Balbás y

¹ El término *santas vivas* fue acuñado por Gabriella Zarri (1990) 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.

² El modelo de santidad previo, que excluía en cierta medida las vivencias sobrenaturales, fue protagonizado por la jerónima María García (1340-1426). En este sentido, para entender la evolución de los modelos de santidad pueden revisarse los trabajos que conforman el volumen coordinado por María Morrás (2015).

³ Los motivos por los que Catalina de Siena se convirtió en la cabeza visible de esta estirpe visionaria se detallan en la monografía de Cirlot y Garí (2021: 30). Además, la difusión del modelo de santidad de la dominica en Castilla se enuncia en Acosta-García (2020a y 2020b).

Sanmartín Bastida, 2021). El presente artículo pretende, en la misma línea de lo que ya llevó a cabo Rebeca Sanmartín Bastida (2020) con María de Ajofrín, centrarse en María de Toledo y, más concretamente, en la autoridad espiritual que ostentó a finales del Medievo. Dicho propósito encuentra su razón de ser en el hecho de que, si bien ha sido documentada junto al resto de las visionarias castellanas en algunos de los trabajos apuntados, todavía no se ha publicado ninguno que haya analizado exclusivamente su figura⁴. Esta laguna en torno a los estudios sobre María de Toledo se debe a dos problemáticas de distinta índole. En primer lugar, todas las hagiografías que hemos conservado sobre su trayectoria son posteriores a la época en la que vivió, lo que dificulta la tarea de aproximarse a la santa en ciertas cuestiones como, por ejemplo, el contenido político de su mundo visionario. En segundo lugar, antes de la aparición del proyecto I+D *Catálogo de Santas Vivas (1400-1550): Hacia un corpus completo de un modelo hagiográfico femenino* no se habían recopilado y editado los textos manuscritos e impresos en los que se menciona a María de Toledo; gracias a la labor de este *Catálogo wiki* parece posible empezar a hablar de ella⁵.

María de Toledo nace en 1437 en Toledo, en el seno de una familia de buen linaje. Pese a tener una marcada vocación religiosa desde niña y de expresar su deseo de consagrar sus días al cuidado de los pobres, sus padres la obligan a casarse con Garcí Méndez de Sotomayor, Señor del Carpio. Pasados siete años de matrimonio, en los cuales no cumple con sus “deberes como esposa”, su marido le permite volver desde Andalucía a la casa paterna y, tras enterarse del fallecimiento de este, comienza por fin su camino espiritual. Esta primera secuencia evolutiva de la vida de María establece una cierta distancia con otras santas vivas como María de Ajofrín o Juana de la Cruz, quienes rechazan el casamiento propuesto por sus progenitores; de hecho, Juana escapa vestida de varón al convento de Santa María de la Cruz en Cubas de la Sagra para evitar el enlace⁶. En el nuevo rumbo que toma su vida, María de Toledo comienza a trabajar en hospitales y prisiones, a conseguir donaciones para los huérfanos y a rescatar a los cautivos. Para desempeñar estas tareas devocionales cuenta con la compañía de Juana Rodríguez (m. 1505), de la misma manera en la que María García fue acompañada por su aya, Mayor Gómez, y la italiana Angela de Folignio (1248-1309) por otras beguinas. No obstante, María vuelve a diferenciarse de las místicas castellanas al decidir pasar un año como reclusa o emparedada, siendo este un tipo de práctica

⁴ En su citado libro, Ángela Muñoz Fernández (1994: 108-117) reservó un capítulo para María de Toledo. Asimismo, María Luengo Balbás realizó hace unos años un Trabajo de Fin de Máster sobre la religiosa que no se ha publicado.

⁵ Las vidas de María de Toledo que se analizan en este trabajo han sido extraídas del *Catálogo*. Para comprender su funcionamiento, véase el artículo de Pablo Acosta-García y Rebeca Sanmartín Bastida (2022).

⁶ No todas las santas vivas castellanas consiguieron escapar del yugo matrimonial. Es más, en el *Catálogo* se editan los textos de algunas mujeres sin adscripción a una orden religiosa que, a pesar de tener que contraer matrimonio contra su voluntad, lograron consagrar su vida a Dios. Ejemplo de ello son Bárbara de Santiago (m. 1566), quien se casa con Lope Zapata, y Ana de Cuéllar (m. 1587), que vive en celibato junto a su esposo Pedro de Peralta.

común en Europa, pero no entre las mujeres recogidas en el *Catálogo*⁷. Durante ese año, en el que únicamente se comunica con su confesor, fray Pedro Pérez, y con Juana Rodríguez, realiza disciplinas rigurosas y tiene por primera vez visiones y profecías que más tarde se traducirán en actividades políticas y de corte por acercarla a los Reyes Católicos. Tiempo después retoma sus obras de caridad, encargándose del Hospital de la Misericordia. Unas prácticas, por otra parte, que la conducen a enemistarse con sus parientes, ya que no aceptan que se dedique a pedir limosna para los más necesitados. Finalmente, deja el Hospital a causa de una grave enfermedad y, aunque casi hace una peregrinación a Jerusalén, se queda en Toledo para fundar con la ayuda de los reyes, especialmente de la reina Isabel, el monasterio de Santa Isabel la Real del que será abadesa. En el monasterio abandona la condición de terciaria franciscana para convertirse en monja de la Orden de Santa Clara. Muere entre sus muros en 1507, a los setenta años de edad y treinta de religión.

El relato de la trayectoria vital de María de Toledo es narrado en las obras, casi todas postridentinas, de Pedro de Alcocer (impreso de 1554), Marcos de Lisboa (impreso de 1570), Alonso de Villegas (impreso de 1588)⁸, Juan de Marieta (impreso de 1596), Francisco de Pisa (impreso de 1605, continuación manuscrita de 1612), Luis de Miranda (impreso de 1610), Pedro de Salazar (impreso de 1612), Tomás Tamayo de Vargas (impreso de 1616), Pedro de Rojas (impreso de 1636), Alonso de Torres (impreso de 1683) y Lucas de Yanguas (manuscrito de 1684)⁹. A partir de su cotejo, se explicarán los factores que justifican el magisterio espiritual que alcanzó en el Bajomedievo.

El liderazgo religioso de María de Toledo

Rebeca Sanmartín Bastida (2020: 127) expuso que el reconocimiento público de María de Ajofrín le vino dado por su vinculación con siete ámbitos diferentes, a saber: con el modelo de Catalina de Siena y las santas europeas; con la comida y la eucaristía; con la corte de los Reyes Católicos; con la Inquisición y las autoridades eclesiásticas; con el libro; con el arte; y con la puesta en escena de la palabra y el silencio. Gracias a este exhaustivo estudio pudo determinar el modo en que se conformó la autoridad espiritual femenina ortodoxa en el último tercio del siglo XV. Siguiendo su estela, es posible afirmar que en el caso de la mujer aquí

⁷ Es el caso de la religiosa inglesa Cristina de Markyate (siglo XII), quien se recluyó en una celda para huir del matrimonio que le concertaron sus parientes (consúltese Fanous y Leyser, 2008).

⁸ M. Mar Cortés Timoner (2021a y 2021b) examina la *Adición* a la Tercera Parte del *Flos Sanctorum* de Alonso de Villegas para ahondar en la autoridad espiritual femenina que emerge en el marco de la Contrarreforma.

⁹ Todas las *vidas* presentan los mismos datos historiográficos sobre María de Toledo, sin embargo, hay pasajes en los que algunas de ellas reflejan ciertas disparidades en el contenido, como en el impreso de Pedro de Rojas, donde no se narra la enfermedad de María, o en el impreso de Alonso de Torres, en el que se dice que el primer contacto de la santa con la religión es en el Carpio, en el convento de Nuestro Padre Seráfico Francisco del Monte. Para estas ocasiones, se sigue el relato mayoritario.

trabajada la posibilidad de liderazgo provino de las siguientes cinco circunstancias: los paralelismos con la genealogía mística en la que se inscribe; la caridad con el prójimo; el emparedamiento; la relación con la corte, la Inquisición y las autoridades eclesiásticas masculinas gracias a sus dones proféticos; y la escritura. Como puede observarse, algunas de ellas son comunes a la jerónima (como la cercanía al movimiento visionario de Europa o la relación con las élites sociales y religiosas del momento), mientras que otras son muy distintas (como la reclusión voluntaria). En otro orden de cosas, cabe subrayar también que ni el libro ni el arte se intuyen como factores relevantes en sus textos¹⁰. Dicho todo, en las páginas que aparecen a continuación se definen esas cinco circunstancias para arrojar luz sobre el retrato de María de Toledo que existe hoy.

Los paralelismos con la genealogía mística europea

En su crónica sobre María de Toledo, Tomás Tamayo de Vargas asegura que la santa perteneció a un linaje místico del que formaron parte numerosas religiones europeas:

Tuviéramos sin duda otras maravillas de Dios que loar, como las que en las revelaciones de las sanctas Gertrudis, Brígida, Catherina de Sena, y vida de la beata Madre Virgen Theresa de Jesús, y otras de otras sanctísimas y purísimas almas consuelan nuestra fragilidad, y animan nuestra tibieza, si las desta devotísima señora pareciesen (Tamayo de Vargas, 1616: 23r).

Esta filiación de María con las visionarias procedentes de distintas latitudes de Europa, así como la mención a Santa Teresa, no puede ser tomada como una cuestión baladí, pues a ella subyace la intención del hagiógrafo de probar la fama de extrema virtud de la franciscana. De hecho, como se acaba de señalar, Rebeca Sanmartín Bastida (2020: 127-128) confirmó en su artículo que uno de los elementos que reflejaron el magisterio religioso de María de Ajofrín fue la imitación del modelo de santidad de Catalina de Siena y de otras místicas del continente. Entre las semejanzas que la investigadora percibe entre la dominica italiana y la jerónima castellana se encuentran la vocación religiosa temprana, los estigmas, la cura de enfermedades de forma milagrosa, la actividad profética y la crítica a los malos sacerdotes. A excepción de los estigmas, todos ellos son rasgos que se perciben también en los textos acerca de María de Toledo y que conviene revisar uno a uno.

Como sugieren las *vidas* editadas en el *Catálogo*, María tuvo un temprano despertar espiritual, lo que la aproxima a los niños santos que, según Ángel Gómez Moreno (2008: 97), venían al mundo adornados de la gracia divina: “Su niñez comenzó a dar muestras de lo que había de ser en edad perfecta, siendo sus

¹⁰ Sanmartín Bastida entiende que el arte es imprescindible en la trayectoria de María de Ajofrín en la medida en que “se relaciona con esculturas y pinturas como si fueran arte viviente” (2020: 131). En las crónicas de María de Toledo solo hay un pasaje en el que el arte tome esta función. Sin embargo, el que sea protagonizado por su madre y no por la propia santa ha sido motivo suficiente para no incluirlo entre las circunstancias que se estudian en el trabajo. En tal pasaje, la madre de la franciscana llora por la muerte de su hija y, para evitarla, lanza una amenaza contra una imagen de la Virgen manifestándole que, hasta que no le devuelva la vida, no le entregará al Niño Jesús que le ha arrebatado de los brazos (Yanguas, 1684: 11v).

entretenimientos pueriles hablar de la vida de los santos, el rosario, las devociones, las limosnas y misas” (Yanguas, 1684: 9r). Asimismo, lleva a cabo ayunos extremos tanto antes como después de ingresar en el monasterio: “Nunca comió carne ni bebió vino, ayunaba continuamente y, sobre todo esto, los tres días de la semana no comía sino solo pan y agua y algunas veces la Cuaresma de san Miguel Archángel la ayunaba toda a pan y agua” (Miranda, 1610: 216)¹¹. En este sentido, le ocurre lo mismo que a Santa Catalina, esto es, cuanto menor es la comida que ingiere, mayor es la fortaleza de su espíritu: “Y que así como se menoscababan las fuerzas del cuerpo con las faltas de lo que le es necesario, se restauraban las del espíritu, porque como con el deleite se estraga, con la fragilidad se perficiona” (Tamayo de Vargas, 1616: 43v)¹². De igual modo, María sana, mientras vive en el monasterio, las enfermedades de sus compañeras de orden: “Visitaba y servía a las enfermas con tanto amor y caridad que muchas veces su sola presencia les daba salud” (Salazar, 1612: 364). Por último, como se ejemplificará en los siguientes apartados, tiene dones espirituales y participa en asuntos políticos.

En cuanto a los indicios de santidad que María de Ajofrín comparte con otras santas europeas, Sanmartín Bastida (2020: 128) identifica el cuerpo sufriente; un indicio, por otro lado, que se descubre de nuevo en la vida de María de Toledo. Respecto a este cuerpo doliente puede decirse que la toledana quiere cristificarse por ser consciente de que su posición y palabra se legitimaban con la proximidad al sufrimiento del Creador: “Ella siempre le pedía y que le quisiese comunicar sus dolores y trabajos, cumplióla Dios en esta hora sus deseos y oyó su oración, concediéndole que participase de sus dolores para que mereciese después ser también participante de su gloria” (Miranda, 1610: 217). Además, Pedro García Suárez (2021: 496) observa sobre ello que el grado de los crueles castigos físicos que se impone María va aumentando a medida que asciende en la jerarquía eclesiástica.

Finalmente, la investigadora (Sanmartín Bastida, 2020: 128) destaca una serie de tópicos, presentes en María de Ajofrín y María de Toledo, que las asocian a la tradición hagiográfica femenina; dichos tópicos son el cuerpo incólume y los milagros *post mortem*. En los manuscritos e impresos sobre la franciscana es posible leer que su cuerpo queda incorrupto tras su fallecimiento, desprendiéndose de él un olor celestial: “Sintiose, luego que murió, un olor suavísimo en aquel aposento y una música tan suave que excedía a todo lo que humanamente puede entenderse” (Villegas, 1588: 61v col. a). Se llega a afirmar también que su cuerpo permaneció “sano y entero” (Alcocer, 1554: 107r col. a) pasados los años. Para terminar, se relata que las gentes enfermas de todo el reino acuden a visitar el sepulcro y las reliquias de María para recobrar la salud:

¹¹ La compleja relación de las visionarias con la comida es abordada en la monografía de Sanmartín Bastida (2017b).

¹² Es llamativo el hecho de que, aunque María de Ajofrín presenta evidentes similitudes con Catalina de Siena, en lo que al alimento se refiere, no adquiere más fuerza al no comer (*Vida de la bienaventurada virgen María de Ajofrín*, 2023: 208r).

El cuerpo desta ilustre religiosa se muestra entero, tratable y blando en el coro de las monjas de su monasterio de Sancta Isabel. Las cuales tienen algunos testimonios de milagros que obró Dios por los merecimientos desta su sierva, como de un clérigo tollido de ambos pies que fue sano, y del mismo mal fue sanada una mujer tocando su túnica. Y otra cobró vista (Villegas, 1588: 61v col. a-61v col. b).

No es de extrañar, por todo lo referido, que la reproducción de la vivencia de lo divino vigente en Europa fuera el camino óptimo para que las visionarias de Castilla, y particularmente María de Toledo, alcanzaran una visibilidad aceptada y obtuvieran un indiscutible reconocimiento en el período medieval.

La caridad con el prójimo

A pesar de que la caridad con el prójimo es uno de los rasgos que configura el modelo de santidad que se ha venido definiendo en estas páginas y de que es común a la mayoría de sus predecesoras europeas, en el estudio individual de María de Toledo se torna preciso dedicarle una sección específica. Ello se debe no solo al protagonismo que cobró en su trayectoria, sino a que acabó convirtiéndose en un elemento que la consagró como una evidente autoridad. Vayamos por partes.

María del Mar Graña Cid (2018) documentó el ejercicio caritativo que se produjo en el marco del movimiento religioso femenino tardomedieval. Para ello, dividió su investigación en dos apartados intrínsecamente relacionados. En el primero, tomó como punto de partida la formulación teórica que a colación de la caridad desarrolló la beguina Hadewijch de Amberes (siglo XIII). Más tarde, revisó esta práctica en el contexto hispano, centrándose en las beatas de Córdoba que vivieron en el siglo XV. Esta segunda parte de su análisis le permitió definir siete frentes de acción social de las beatas en dicho territorio: 1) la actividad hospitalaria, inspirada en la atención y la consolación de los enfermos; 2) la ayuda a los pobres por medio de la entrega de limosnas y del propio patrimonio; 3) la asistencia a la infancia desvalida, que se concretó en la crianza y educación de niñas huérfanas; 4) el acompañamiento a otras mujeres y las labores dentro del espacio doméstico; 5) el trabajo administrativo y la gestión económica; 6) la mediación cultural, basada fundamentalmente en la guarda de objetos sagrados; y 7) la oración y las actividades funerarias. De todos los servicios citados, los dos primeros fueron comunes a la franciscana.

En las hagiografías de María, una de las cuestiones que se aborda es que, por petición propia, adoptó el nombre religioso de “María la pobre”, dando así muestras de su verdadera condición: “Fue de la ilustre casa de los duques de Alba y de los condes de Oropesa. Dejando las pompas y vanidades deste mundo y sus renombres (antes por menosprecio suyo), se quiso llamar María la pobre” (Marieta, 1596: 85v, col. b). Además, en los manuscritos e impresos se revela su inclinación a la asistencia y la protección de los más necesitados en tres momentos clave: al comienzo de su vida, esto es, justo antes de contraer nupcias con Garcí Méndez de Sotomayor: “desde muy pequeña fue aficionada a los pobres, y usó con ellos de mucha caridad” (Salazar, 1612: 359). Al quedar viuda:

Siendo casada por obediencia de su padre, constreñida con un caballero de Andalucía Señor del Carpio, vivió con él siete años con mucha paciencia, sufriendo muy grandes trabajos. Y no habiendo hijos, habiendo licencia de su marido se devolvió a Toledo a casa de su madre, adonde poco tiempo después de venida tuvo nuevas que su marido era muerto. Viéndose, pues, la sierva de Dios en la libertad que su espíritu siempre había deseado, para toda se dar al servicio de Nuestro Señor, luego dexó los trajes seculares, y se vistió del hábito del padre Sant Francisco muy grossero y vil con túnica de paño baxo, y movió a todas sus criadas a vestirse del mesmo hábito. Menospreciado desta manera el mundo, comenzó con mucho hervor a exercitarse en las obras de misericordia y charidad del próximo (Lisboa, 1570: 210r).

Y al volver de la corte, decidiendo entonces hacerse cargo del Hospital de la Misericordia:

Alcanzada licencia de los Reyes Católicos en Segovia, vínose a Toledo; no quiso tornar en casa de su padre. Y después de haber puesto en estado las mujeres y criadas que tenía, ofreciose toda al servicio de Nuestro Señor, y fuese al Hospital de la Misericordia para emplearse de día y de noche en servicio de los enfermos. Y era cosa de admiración el cuidado y solicitud que en ello ponía, acudiendo a todas las necesidades dellos, a los cuales trataba con mucha benignidad y regalo; solo era para sí misma muy áspera, siendo para todos misericordiosa (Salazar, 1612: 361-362).

Esta última situación es la que mayor tensión genera en su vida, dado que sus parientes no aceptan que se dedique ni a amparar a los enfermos ni a mendigar. Tampoco verán con buenos ojos que done todos sus bienes al Hospital, por lo que comienza a ser perseguida y calumniada¹³. No obstante, la religiosa aguanta sus injurias por amor a Dios y no cesa en sus ocupaciones, siendo la enfermedad la única que consigue detenerla¹⁴:

Había dado la sierva de Dios su hacienda al mismo hospital y, visto que ni esto ni los propios que él tenía bastaban para los enfermos que venían a él a ser curados, salió con la otra su amiga, la cual se llamaba Juana Rodríguez, a pedir limosna por la ciudad de puerta en puerta, y volvía bien cargada a sus enfermos. De aquí se le levantó grande persecución de sus parientes y de su propia madre, que le era muy contraria por verla ocupada en obras tan viles, afrentándose

¹³ Sanmartín Bastida (2012: 37-82) asegura que la estrategia mimética del modelo europeo por parte de estas religiosas castellanas fue un medio para conseguir sanción de santas, lo que además les permitió escapar de la vigilancia extrema y las persecuciones coercitivas que sufrieron.

¹⁴ Precisamente en el trabajo mencionado, Graña Cid expuso que para Hadewijch de Amberes el magisterio de Jesús se fundamentaba en el amor-caridad: “En la forma de vida que Hadewijch enseña, el ser humano libre y pensante —y, más concretamente, las mujeres libres y pensantes— trabaja y se trabaja en permanente relación con Dios, consigo mismo y con el mundo. Cristo es la mediación imprescindible. Su seguimiento es de carácter relacional y activo. Él moviliza a sus seguidores por el amor, ‘elevándolos’ y ‘atrayéndolos’ a la dignidad y la libertad con que han sido creados. La clave para lograrlo es la acción amorosa, concebida como trabajo y servicio al Dios a quien se ama: es lo que Hadewijch denomina ‘el ejercicio del amor’. Consiste en trabajar en obras de justicia en un marco de crecimiento: el amor ha de prosperar en el mundo, razón por la cual Cristo anima a ‘dejar florecer’ las obras, y las personas también han de desarrollarse” (2018: 518).

y teniendo su sancta vida por deshonor. Mas la sierva de Dios recibía con mucha paciencia y alegría de su alma todas las persecuciones y injurias que se le hacían, añadiéndosele a estos trabajos otro [trabajo], que cayó en una grave enfermedad (Villegas, 1588 en Cortés Timoner ed., 2021: 60v col. b-61r col. a).

De hecho, es tras estos padecimientos cuando el Señor le ordena que funde el monasterio en el que permanece hasta el fin de sus días. Pero María no se embarca en esta empresa hasta haber ordenado a los nobles de Toledo que formen una cofradía para cuidar a los pobres:

Habiendo hablado a toda la nobleza de la ciudad, y concertado que cincuenta y dos señores y hombres nobles sirviessen las cincuenta y dos semanas del año, cada uno su semana, este concierto declararon a Doña María de Toledo que tenían hecho, con lo cual vino en cumplir la voluntad de sus deudos: y la primera semana eligió el arzobispo de Toledo, Don Alonso Carrillo; la segunda, el Marqués de Villena; y desta suerte los demás, y la última, el Señor de Pinto, y Caracena, y hasta hoy se conserva este orden, con que es de los Hospitales más bien servidos y administrados que se conocen (Rojas, 1636 en Sancho Fibla ed., 2021: 136b-137a).

En otras palabras, pese al estado de austeridad en el que se halló, el cual le procuró el desprecio de su familia, María de Toledo tuvo fama de santidad y fue considerada una eminencia en su tiempo, hasta el punto de que los caballeros principales de Toledo acudieron a su llamada y obedecieron su mandato.

El emparedamiento

Tal y como han afirmado Victoria Cirlot y Blanca Garí (2021: 22), los movimientos religiosos femeninos se manifestaron a partir del año 1200 en Europa de maneras muy diversas; de ellas destacan la de las monjas, las beguinas (también llamadas *papelarde* o beatas en función del marco espaciotemporal) y las emparedadas (conocidas, asimismo, como reclusas o muradas)¹⁵. En este sentido, hay que decir que la diferencia existente entre la corriente espiritual capitaneada por las beguinas o beatas y las monjas es que las primeras optaron por alejarse de las instituciones eclesiásticas y rechazar los votos tradicionales para residir en el mundo que las rodeaba y poder desempeñar sus labores asistenciales imitando, según su entendimiento, los ideales mendicantes. Por su parte, las emparedadas fueron mujeres que decidieron apartarse de su entorno, encerrándose en una celda con el consentimiento de su confesor, con el objetivo de realizar duras penitencias y de entregarse a la contemplación. Este eremitismo femenino, pese a lo que pudiera creerse en un inicio, no supuso el aislamiento completo de la realidad pues, al trasladarse a las ciudades en el siglo XIII, acabó por alcanzar una gran influencia en la misma: “Muchos y muchas acuden a ellas a solicitar su consejo y magisterio, y así, su gesto de encerrarse físicamente en el interior de sus celdas les abre la puerta a una capacidad insospechada de acción sobre el exterior” (Cirlot y Garí, 2021: 23-24). Además, es necesario tener en cuenta que las

¹⁵ Se cree importante remitir al trabajo de Silvia-María Pérez-González y Juan Carlos Arboleda Goldaracena (2022) para profundizar en las denominaciones sobre la religiosidad femenina laica más o menos institucionalizada a finales de la Edad Media.

emparedadas no acostumbraban a ser monjas, sino más bien beguinas o mujeres que acabaron siéndolo, las cuales declinaron el marco institucional. No obstante, en contraposición con estas, para las recluidas sí existieron normas de comportamiento¹⁶.

El caso de María de Toledo es transversal a las tres categorías señaladas, esto es, la joven fue beata y terciaria y, posteriormente, abrazó las reglas monásticas del mismo modo que la mayoría de las santas vivas castellanas. Sin embargo, a diferencia de lo que hicieron las demás religiosas registradas en el *Catálogo*, resolvió por encerrarse dos veces entre cuatro paredes¹⁷. El primer encierro de María tiene lugar después de la muerte de su marido. Tras haber comprobado que los pobres de los que se había responsabilizado quedan en buenas manos, se encierra en la Iglesia Mayor y se comunica solo con Juana Rodríguez y fray Pedro Pérez. El año que pasa en la celda lo emplea en hacer sacrificios extremos entre los que se encuentra el comentado ayuno, el uso del cilicio y la extensa vigilia. A causa de su devoción, le sobrevienen numerosas visiones que la vinculan a los Reyes Católicos, quienes la escucharon y respetaron como a una autoridad¹⁸:

Estuvo dentro en la Iglesia Mayor de Toledo un año, sin salir della ni comunicar con persona ninguna, salvo con su familiar amiga Juana Rodríguez y con su confesor, que era un fraile de san Francisco, llamado fray Pedro Pérez. Hizo esto para poderse dar con más devoción y espíritu a la contemplación y meditación. Había esta señora escogido al dicho fray Pedro Pérez para su confesor, por ser gran religioso y muy docto, con cuya doctrina y ejemplo hizo grande aprovechamiento en el camino de la perfección, al cual había dado la obediencia y la guardaba muy de veras. Andaba en este tiempo vestida de un muy áspero cilicio, y con crueles disciplinas afligía su cuerpo delicado, para hacerle sujeto al espíritu. Comulgaba al tercer día, y lo más largo de ocho a ocho días, y esto era con tanta preparación y reverencia cuanta le era posible. El día que comulgaba ninguna otra cosa comía más de pan y agua. Sentía en los tales días muchos regalos de la divina clemencia en tanta abundancia que su espíritu era lleno de divinas consolaciones y alumbrado con celestiales revelaciones (Salazar, 1612: 361).

¹⁶ Gregoria Cavero Domínguez (2006), quien asocia el emparedamiento en los siglos XII y XIII más a las mujeres que a los hombres y, en concreto, al movimiento terciario, expone las fuentes principales (eclesiásticas, concejiles, cronísticas, literarias, hagiográficas, etc.) para su estudio. Por otro lado, José María Jimeno Jurío (1997: 73-75) revisa la documentación donde se regulaban las características que adoptó la vida de las recluidas de la Iglesia de San Pedro de Artajona en el siglo XVI.

¹⁷ En su monografía sobre la reclusión voluntaria en la España del Medievo, Cavero Domínguez (2010: 155-162) reserva un apartado a María García por su decisión de encerrarse junto a Mayor Gómez en la casa que compró en la parroquia de San Lorenzo. Sin embargo, consideramos que la vida eremítica de la jeronima no puede equiparse a la de María de Toledo, pues responde a la pretensión que tuvo de fundar un beaterio y no a la de aislarse temporalmente del mundo.

¹⁸ La importancia que las visiones cobraron en las vidas de las santas europeas por permitirles escapar de los comportamientos convencionalmente establecidos para las mujeres ya fue descrita por Elizabeth Petroff (1978: 42).

Su segundo apartamento, no tan significativo por su brevedad y por el recurrente contacto que mantuvo con el exterior, se produce cuando regresa de Segovia y se ocupa del bienestar del Hospital de la Misericordia:

Trocó Doña María los palacios antiguos de sus mayores por la humildad del Hospital pobre de la Misericordia, los regalos de sus padres por la pobreza de aquella habitación, el ser servida de nobles por servir a los pobres. Recibieron estos como quien había echado menos su regalo personal sino su socorro por mano ajena aquellos meses: alegrose con ellos como si se viera entre los choros de los ángeles, ofreciéndoles de nuevo, en recompensa de su ausencia breve, asistencia (siendo esta la voluntad de Dios) perpetua. Para conseguir mejor este propósito y cumplir la palabra dada a Christo en sus pobres, buscó para su habitación en el mismo hospital una celdica retirada, que podía ser más meditación de la sepultura que habitación para vivir. Su adorno eran unas pajas por cama, una manta y almohada de pelos de cabra para su abrigo, a que correspondía el traje que en este tiempo usaba, cubriendo su cuerpo un saco solo de jerga recogido por la cintura y muñecas con unas sogas, los pies descalzos, a la cabeza revuelto un paño tosco de estopa: todo indicio de su interior menosprecio, contenta solo con cubrir los miembros, dando a los vestidos hechos para la honestidad, no para el deleite, su verdadero oficio. Esta era su habitación, este su hábito (Tamayo de Vargas, 1616: 26r-26v).

Como puede verse, en esta nueva etapa vuelve a llevar a cabo duras penitencias en búsqueda de la perfección espiritual. Y es que María, como le ocurría con la abstinencia alimenticia, consigue disfrutar del máximo dolor y del maltrato corporal que se impone a sí misma (García Suárez, 2021: 499-500).

Para terminar este apartado, conviene indicar que el recogimiento voluntario de María la Pobre no puede equipararse, bajo ningún concepto, con la pena de emparedamiento: “Castigo consistente en cerrar al reo en un espacio estrecho, dejándole morir de hambre o prolongando el tormento suministrándole alimento por un orificio abierto a la altura del rostro” (Jimeno Jurío, 1997: 67). Esta última clase de reclusión tampoco se asemeja a la que experimentó María de Santo Domingo tras haber sido objeto de cuatro procesos en los que sufrió un severo examen de los tribunales eclesiásticos. El aislar a la dominica nunca tuvo como finalidad ocasionar su muerte (de hecho, había sido absuelta de las acusaciones), sino tratar de frenar el influjo que ejercía en Castilla. Es más, esta orden de permanecer por obligación separada de sus allegados no llegó a cumplirse por completo (Luengo Balbás y Sanmartín Bastida, 2021: 24).

Dicho todo, parece más que obvio que las reclusiones libres a las que se sometió María de Toledo le proporcionaron un innegable poder en el medio urbano. Este poder se materializó, en lo que se refiere a su encierro en el Hospital de la Misericordia, en la admiración que le profesaron los nobles toledanos quienes, en la línea de lo que se ha demostrado, no dudaron en ayudarla cuando lo requirió. En cuanto al encarcelamiento en la Iglesia Mayor, Dios la premió con los dones carismáticos que, como se aborda en el siguiente epígrafe, la relacionaron con los monarcas hasta el término de su vida.

La relación con la corte, la Inquisición y las autoridades eclesiásticas masculinas

Como teorizó Richard L. Kagan, las profecías son actos sociales y públicos, aunque se deriven de experiencias individuales como un sueño o una visión, con las que el profeta, a veces aliado con un grupo, pretende conseguir que sus oyentes realicen acciones determinadas. En el Medievo, las profecías, que podían tener carácter religioso o secular, eran, fundamentalmente, de dos tipos: de cumplimiento (aquellas que defendían el orden social y político existente) o de protesta (las que abogaban por una reforma social, religiosa o política) (2005: 107-108). En lo que respecta al ámbito femenino, la cristiandad reconoció a una serie de mujeres con la gracia espiritual de recibir mensajes divinos, como Hildegarda de Bingen (1098-1179), Brígida de Suecia (1303-1373) o, la ya nombrada, Catalina de Siena. No obstante, como sigue el investigador, en el siglo XV esta gracia espiritual empezó a ser cuestionada debido a que se creyó que podía tener un origen diabólico dada la “mayor” predisposición de las mujeres a ser engañadas por el demonio (2005: 139). Por este motivo, se dictaminó que las visiones se produjeran en secreto y se relataran solo al confesor para pedir orientación, ayuda o consejo. Pese a las inquietudes de la Iglesia, continuaron apareciendo visionarias veneradas popularmente, las cuales, gracias a sus dones proféticos, consiguieron alzar la voz en el terreno político (serán consejeras reales) y también fundar conventos, afianzar su posición en las casas espirituales y participar en los debates teológicos (2005: 21). Este último hecho adquirió, además, especial transcendencia porque en una sociedad dividida taxativamente por el orden genérico, la teología y la alta cultura habían pertenecido siempre al dominio masculino (Cirlot y Garí, 2021: 38).

Trasladando estas afirmaciones a Castilla, es preciso saber que los Reyes Católicos apoyaron a las santas vivas por ser sus mensajes proféticos un medio propagandístico de la dirección política del reino (Sanmartín Bastida, 2020: 126). Las visiones de María la Pobre, que se produjeron, como se advertía ya, durante su reclusión en la Iglesia Mayor, versaron sobre tres temas, esto es, la conquista de Granada¹⁹, la reforma de los conventos de las monjas claustrales y los frailes menores, y las herejías del pueblo. Por la oportunidad política de los vaticinios transmitidos, Isabel y Fernando atendieron rigurosamente a la joven y solicitaron, incluso, que se trasladara a Segovia para ayudarles en la toma de decisiones:

Revelole Nuestro Señor muchas cosas, las cuales por mandado de su confesor dejó escritas, y entre ellas era una, que el Reino de Granada vendría a poder de cristianos. También que los conventos de frailes menores claustrales y de las monjas habían de ser reformados. Revelole también nuestro Señor las grandes maldades y abominables herejías que los cristianos destos reinos cometían por la comunicación y trato que tenían con los moros y judíos que en ellos vivían. Pues manifestando esta santa mujer estas cosas a los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel (con quien tenía mucha autoridad y crédito), llamáronla a Segovia, adonde entonces ellos estaban (Salazar, 1612: 361).

¹⁹ María de Santo Domingo y Marta de la Cruz profetizaron la toma de Jerusalén y Orán (Sanmartín Bastida, 2020: 126).

De dichas decisiones salió, por ejemplo, el establecimiento de la Inquisición, institución que también apoyó María de Ajofrín influida por su confesor (Sanmartín Bastida, 2020: 130):

Oíanla los devotos reyes como a intérprete de la voluntad de Dios, estimábanla por su nobleza, admirábanla por su vida, llamábanla comúnmente sancta, venerábanla como a tal, y pendían de sus consejos como de oráculo certísimo: deste salió decretada la institución en España del Sancto Tribunal de la entereza de la justicia, de la defensa de la fe, de la Sancta Inquisición, freno de ignorancias libres y de agudezas maliciosas (Tamayo de Vargas, 1616: 24r).

En este sentido, la autoridad que a la mística toledana le confirió su relación con la corte se vislumbra también en que recibió ayuda para fundar el monasterio de Santa Isabel la Real de Toledo (nombre que eligió por su extrema devoción a la santa Isabel, hija del rey de Hungría, de la Tercera Orden del Padre San Francisco). En concreto, los reyes donaron las casas donde se instauró el mencionado monasterio:

Y fue así que teniendo esta santa propósito y devoción de fundar un monasterio de monjas con la advocación de San Francisco, siendo ella de la Orden Tercera del mismo santo, viniendo a esta ciudad los Reyes Católicos don Fernando y doña Isabel, y sabido por ellos el santo propósito de doña María, para ayudarla en su buen deseo la hicieron merced y gracia de aquellas casas reales, que eran suyas, y por memoria y devoción de Santa Isabel de Hungría, que era también de la Tercera Orden del santo, fue dedicado el monasterio a esta misma santa, y se llama de Santa Isabel de los Reyes, esto es, de los Reyes Católicos, cuyas eran las casas (Pisa, 1612: 79-80).

La fundación del monasterio recuerda a las *vidas* de otras santas vivas, como las de María García, donde se narra que la jerónima, quien también procedía de una familia noble pero escogió la pobreza como medio para experimentar la presencia de Dios, fundó un beaterio dependiente del monasterio de la Sisla (en el que más tarde viviría María de Ajofrín) para huir del Rey Pedro I, El Cruel (Sanmartín Bastida, 2017a).

Al margen de su cercanía con los Reyes Católicos por las profecías de cumplimiento, el liderazgo religioso de María de Toledo se intuye en el hecho de que pudo cuestionar, aun siendo mujer, la jerarquía eclesiástica masculina. Un aspecto que, de nuevo, permite asociarla a María de Ajofrín quien, durante un breve período de tiempo, guardó silencio porque algunas de sus visiones constituían “variaciones escénicas de un mensaje de radical crítica contra los vicios y relajación en el que se hallaba inmerso el clero secular en la segunda mitad del siglo XV, crítica que iba acompañada de el subsiguiente mandato de reforma” (Muñoz Fernández, 1994: 123). En resumidas cuentas, los apoyos con los que contó la franciscana en las élites sociales la protegieron y le aseguraron una condición privilegiada, desde la cual pudo intervenir activamente en la vida política.

La escritura

María de Toledo y María de Ajofrín vivieron a solas sus revelaciones y se las narraron más tarde a sus confesores, por no haber todavía un auditorio capaz de reconocer el modelo de santidad y que, en consecuencia, pudiera garantizar su

seguridad una vez se hubiera pronunciado el discurso (Sanmartín Bastida, 2020: 132). De manera opuesta, sus inmediatas sucesoras, María de Santo Domingo y la Santa Juana, fueron las dos grandes exponentes de un profetismo femenino bajomedieval con una enorme repercusión pública:

[Estas mujeres] experimentaron y promovieron una espiritualidad fundada en el amor cuyo pilar era la relación personal y la comunicación íntima con Dios cultivada en la oración mediante la *spiritual conuersación*. [...] Sobre este fundamento se construyeron como sujetos dialógicos y relacionales: la palabra femenina, en su vínculo directo con lo divino, era poderosa y podía transformar la realidad (Graña Cid, 2016: 585).

Sin embargo, que las visiones de María de Toledo y María de Ajofrín tuvieran lugar en la esfera privada no impide identificar una diferencia relevante entre ambas. Esta diferencia se basa en que mientras la jerónima dictó sus revelaciones a su confesor para que, por insistencia de este, se pusieran por escrito; la franciscana las redactó, también por orden de su confesor, de su puño y letra. Desafortunadamente, los escritos de María la Pobre terminaron perdiéndose por despiste de las monjas de Santa Isabel²⁰:

Este confesor era un sancto varón que se llamaba Fray Juan Pérez, de la Orden de nuestro Padre San Francisco, el cual la mandaba por sancta obediencia que todas las cosas que Nuestro Señor comunicase con su alma en aquel tiempo, que todo lo pusiese por escrito y se lo diese a él, y primero lo comunicaban entrambos, y lo mismo hacía a su compañera. Y así, fueron cosas maravillosas las que Nuestro Señor comunicó con esta su sierva en aquel año, y todo lo que escribió lo teníamos en esta casa de Sancta Isabel, que nos lo dio su confesor con todo lo que más escribió en todo el tiempo que estuvo en la religión: y todo así como lo teníamos, la mayor parte dello llevó el arzobispo de Toledo Don Francisco Jiménez, cuando su Señoría Ilustrísima fue a Orán, que entonces vino a ver el cuerpo desta bienaventurada sancta y a encomendarse mucho a ella y a todo el convento, y demandó su vida para vella, y sus revelaciones. Diéronselo todo y Su Señoría se lo llevó y nunca más lo tornó (Tamayo de Vargas, 1616: 22v).

En otras palabras, si bien ninguna de las dos religiosas quiso poner en escena el mensaje divino del que era portadora por miedo y humildad, la distancia que existe entre una y otra emana del modo en que, una vez que fueron obligadas a hablar, se escribieron sus revelaciones. En cualquier caso, la conclusión que puede extraerse de esta circunstancia de la trayectoria de María de Toledo es que sus palabras fueron concebidas como poderosas y, por este motivo, se intentó que quedaran por escrito para la posteridad.

²⁰ La pérdida tanto de los documentos escritos por María de Toledo como de las crónicas que sobre ella compusieron sus coetáneos dificulta el examen de sus visiones en contraste con María de Ajofrín de quien, en un artículo previo, se analizaron los elementos apocalípticos que le otorgaron autoridad espiritual (véase González-Díaz, 2022). Sin embargo, hay que tener en cuenta que en la redacción de María de Ajofrín su confesor debió ejercer un control directo, algo que quizá no presenciaríamos en las anotaciones de María de Toledo si hubieran llegado hasta nuestros días. Por otra parte, es preciso subrayar que Juana de la Cruz y María de Santo Domingo fueron autoras de textos que sí se han conservado y cuya importancia para el canon literario español se está rescatando hoy.

Conclusiones

A lo largo de estas páginas se ha perseguido un propósito muy concreto: analizar a María de Toledo. La mística peninsular, que hasta la fecha había sido documentada junto a sus coetáneas castellanas y al fenómeno homónimo europeo, requería de un trabajo en el que se atendiera exclusivamente a su figura. A partir de este enfoque se han tratado de describir las circunstancias que, según se trasluce en las hagiografías conservadas hasta la fecha, permitieron que fuera reverenciada en vida y que gozara, asimismo, de una incuestionable autoridad religiosa en los últimos años de la Edad Media. Entre ellas se han destacado cinco: las cualidades comunes al modelo de santidad de las visionarias continentales, en especial de Catalina de Siena; la actitud pauperística y misericordiosa; la determinación de recluirse para comunicarse directamente con Dios; los dones carismáticos, que la elevaron como profetisa y consejera de la corte, enlazando así su destino al de los estamentos dominantes del período; y su palabra, que dejó, en respuesta a la orden de su confesor, por escrito. Con todo ello, se espera que este trabajo abra el camino para el estudio de una mujer cuya vida, sin ninguna duda, merece la pena conocer mejor.

Bibliografía

- ACOSTA-GARCÍA, Pablo (2020a). "Santas y marcadas: itinerarios de lectura modélicos en las obras de las místicas bajomedievales impresas por Cisneros". *Hispania Sacra*, 72 (145): 137-150 [<https://doi.org/10.3989/hs.2020.011>].
- (2020b). "'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". *Archivio italiano per la storia della pietà*, 33: 143-172.
- y Rebeca SANMARTÍN BASTIDA (2022). "Digital Visionary Women: Introducing the 'Catalogue of Living Saints'". *Journal of Medieval Iberian Studies*, 14 (1): 55-68 [<https://doi.org/10.1080/17546559.2021.1980897>].
- ALCOCER, Pedro de (1554). *Hystoria, o descripcion dela Imperial cibdad de Toledo. Con todas las cosas acontecedad en ella, desde su principio, y fundacion (...)*. Toledo: Juan Ferrer, 106v col. b - 107r col. b. En Verónica TORRES MARTÍN, ed. (2020), Rebeca SANMARTÍN BASTIDA y Ana Rita SOARES (coords.). *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid [http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Toledo#Vida_impresa_.281.29].
- BOON, Jessica A. (2019). "Mother Juana de la Cruz". En Margaret KING (ed.). *Oxford Bibliographies in Renaissance and Reformation*. New York: Oxford University Press [<https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780195399301/obo-9780195399301-0197.xml>].
- CAVERO DOMÍNGUEZ, Gregoria (2006). "Fuentes para el estudio del empareamiento en la España Medieval (siglos XII-XV)." *Revue Mabillon*, 17: 105-126 [<https://www.brepolonline.net/doi/pdf/10.1484/J.RM.2.303590>].

- (2010). *“Inclusa intra parietes”. La reclusión voluntaria en la España Medieval*. Toulouse: Université Toulouse II-Le Mirail.
- CIRLOT, Victoria y Blanca GARÍ (2021) [1.^a ed. 1999]. *La mirada interior. Mística femenina en la Edad Media*. Madrid: Siruela.
- CORTÉS TIMONER, M. Mar (2021a). “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*, 1: 183-210 [<https://revistas.ucv.es/specula/index.php/specula/article/view/896>].
- (2021b). “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 Españolas*, 39: 25-35 [<https://doi.org/10.5209/dice.76403>].
- CURTO HERNÁNDEZ, María Victoria y Rebeca SANMARTÍN BASTIDA (2019). *El Libro de la oración de María de Santo Domingo: Estudio y edición*. Madrid: Iberoamericana/ Frankfurt: Vervuert.
- FANOUS, Samuel y Henrietta LEYSER, eds. (2008). *The Life of Christina of Markyate*. Trad. de C. H. TALBOT. Oxford: Oxford University Press.
- GARCÍA SUÁREZ, Pedro y Celia REDONDO BLASCO (2020). “La experiencia visionaria de María de Ajofrín”. *Archivio italiano per la storia della pietà*, 33: 43-68.
- (2021). “Una aproximación al modelo corporal de santidad Contrarreformista a través de la vida de Juana de la Cruz y otras santas franciscanas”. *Arenal. Revista de historia de las mujeres*, 28 (2): 477-502 [<https://revistaseug.ugr.es/index.php/arenal/article/view/8812>].
- GÓMEZ MORENO, Ángel (2008). *Claves hagiográficas de la literatura española (del “Cantar del mio Cid” a Cervantes)*. Madrid: Iberoamericana/Frankfurt am Main: Vervuert.
- GONZÁLEZ-DÍAZ, María (2022). “‘Mas ia tiempo es que enbíe el Señor su Ángel con azotes’: la influencia de las criaturas celestes en María de Ajofrín (¿?-1489)”. *Via Spiritus: Revista de História da Espiritualidade e do Sentimento Religioso*, 29: 31-48 [<https://doi.org/10.21747/0873-1233/spi29a2>].
- GRAÑA CID, María del Mar (2016). “Encarnar la palabra: oralidad, lectura y escritura en las profetisas castellanas del Renacimiento”. *Estudios eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica*, 91 (358): 581-617 [<https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/7547>].
- (2018). “Vivir la vida celestial: caridad y acción social en beguinas y beatas (siglos XIII-XV)”. *Estudios eclesiásticos. Revista de investigación e información teológica y canónica*, 93 (366): 511-550 [<https://revistas.comillas.edu/index.php/estudioseclesiasticos/article/view/9064>].
- JIMENO JURÍO, José María (1997). “Artajona. Monjas emparedadas (1530-1540)”. *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 29 (69): 67-76 [<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=144890>].

- KAGAN, Richard L. (2005) [1.ª ed. 1991]. *Los sueños de Lucrecia. Política y profecía en la España del siglo XVI*. En Francisco CARPIO (trad.). San Sebastián: Nerea.
- LISBOA, Marcos de (1570). *Tercera parte de las Crónicas de la Orden de los Frayles menores del Seráfico Padre S. Francisco (...)*. Salamanca: En casa de Alexandro de Cánova, 210r-212r. En Sergi SANCHO FIBLA, ed. (2021), Rebeca SANMARTÍN BASTIDA y Ana Rita SOARES (coords.). *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid [http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Toledo#Vida_impresa_.282.29].
- LUENGO BALBÁS, María y Rebeca SANMARTÍN BASTIDA (2021) [1.ª ed. 2014]. *Las Revelaciones de María de Santo Domingo (1480/86-1524)*. Londres: SPLASH.
- MARIETA, María de (1596). *Historia eclesiástica de todos los santos de España*. Cuenca: Impreso de Pedro del Valle, 85v-86r. En Fructuoso ATENCIA REQUENA, ed. (2023), Rebeca SANMARTÍN BASTIDA y Ana Rita SOARES (coords.). *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid [http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Toledo#Vida_impresa_.284.29].
- MIRANDA, Luis de (1610). *Vida de la Gloriosa Virgen Sancta Clara, con la declaración de su primera y segunda Regla (...)*. Salamanca: Por la viuda de Artus Taberniel, 211-219. En Sergi SANCHO FIBLA, ed. (2023), Rebeca SANMARTÍN BASTIDA y Ana Rita SOARES (coords.), *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid [http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Toledo#Vida_impresa_.285.29].
- MORRÁS, María, coord. (2015). *La construcción de la santidad femenina de los siglos XV al XVII. Medievalia*, 18 (2) [<https://raco.cat/index.php/Medievalia/issue/view/23588>].
- y Rebeca SANMARTÍN BASTIDA (2018). “Las hermanas Silva: La santidad de unas fundadoras nobles”. *Hagiographica*, 25: 251-281.
- MUÑOZ FERNÁNDEZ, Ángela (1994). *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.
- OTEIZA, Blanca, ed. (2016). *La santa Juana y el mundo de lo sagrado*. New York: Instituto de Estudios Auriseculares/ Pamplona: Instituto de Estudios Tirsianos.
- PÉREZ-GONZÁLEZ, Silvia-María y Juan Carlos ARBOLEDA GOLDARACENA (2022). “*Mulieres religiosae* y su vinculación con los cenobios del Reino de Sevilla en la Baja Edad Media”. *En la España Medieval*, 45: 219-236 [<https://doi.org/10.5209/elem.81441>].
- PETROFF, Elizabeth (1978). “Medieval Women Visionaries: Seven Stages to Power”. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, 3 (1): 34-45 [<https://www.jstor.org/stable/3345990>].
- PISA, Francisco de (1612). *Apuntamientos para la segunda parte de la Historia de Toledo*. Biblioteca de Castilla-La Mancha, Ms. 193, 78-81. En Verónica TORRES

- MARTÍN, ed. (2021) y Rebeca SANMARTÍN BASTIDA y Ana Rita SOARES (coords.). *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid
[\[http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Toledo#Vida_impresa_y_manuscrita\]](http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Toledo#Vida_impresa_y_manuscrita).
- REDONDO BLASCO, Celia (2020). "La reconstrucción del santo medieval post-Trento: El caso de María de Ajofrín". En Fernando QUILES GARCÍA *et al.* (eds.). *A la luz de Roma. Santos y santidad en el barroco iberoamericano*, vol. 2. Roma: Università degli Studi Roma Tre y Centro Studi Cultura e Immagine di Roma/ Sevilla: Universidad Pablo de Olavide: 77-90
[\[https://rio.upo.es/xmlui/handle/10433/9926\]](https://rio.upo.es/xmlui/handle/10433/9926).
- ROJAS, Pedro de (1636). *Discursos ilustres, históricos, i genealógicos (...)*. Toledo: Joan Ruiz de Pereda, 136-137. En Sergi SANCHO FIBLA, ed. (2021), Rebeca SANMARTÍN BASTIDA y Ana Rita SOARES (coords.). *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid
[\[http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Toledo#Vida_impresa_288.29\]](http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Toledo#Vida_impresa_288.29).
- SALAZAR, Pedro de (1612). *Vida de María de Toledo en su Crónica y historia de la fundación y progreso de la provincia de Castilla de la Orden del bienaventurado Padre San Francisco*. Madrid: Imprenta Real, 359-367. En Pedro GARCÍA SUÁREZ, ed. (2016), Rebeca SANMARTÍN BASTIDA y Ana Rita SOARES (coords.). *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid
[\[http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Toledo#Vida_impresa_286.29\]](http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Toledo#Vida_impresa_286.29).
- SANMARTÍN BASTIDA, Rebeca (2012). *La representación de las místicas: Sor María de Santo Domingo en su contexto europeo*. Santander: Real Sociedad Menéndez Pelayo.
- (2017a). "'Y aun aí no las dejaba estar seguras el temor del Cruel Rei': Pedro I, la santidad femenina y la Orden Jerónima en la Vida de María García de Toledo". *La Corónica*, 45 (2): 191-207.
- (2017b) [1.^a ed. 2015]. *La comida visionaria: Formas de alimentación en el discurso carismático femenino del siglo XVI*. Londres: SPLASH.
- (2020). "La emergencia de la autoridad espiritual femenina 'ortodoxa': el modelo de María de Ajofrín". *Hispania Sacra*, 72 (145): 125-135
[\[https://doi.org/10.3989/hs.2020.010\]](https://doi.org/10.3989/hs.2020.010).
- SIENA, Catalina de (2007). *Obras: El Diálogo; Oraciones y Soliloquios*. En José SALVADOR Y CONDE (ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- SURTZ, Ronald E. (1995). *Writing Women in Late Medieval and Early Modern Spain: The Mothers of Saint Teresa of Avila*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- TAMAYO DE VARGAS, Tomás (1616). *Vida de Doña María de Toledo, señora de Pinto, y después Sor María la Pobre, fundadora y primera Abadessa del Monasterio de Sancta Isabel de los Reies de Toledo*. Toledo: Diego Rodríguez, 1r-82r. En Sergi SANCHO FIBLA, ed. (2021), Rebeca SANMARTÍN BASTIDA y Ana Rita SOARES

- (coords.). *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid
[http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Toledo#Vida_impresa_.287.29].
- Vida de la bienaventurada virgen María de Ajofrín. Ms. Esc. C-III-3, 192r-232v. En Celia REDONDO BLASCO, ed. (2023), Rebeca SANMARTÍN BASTIDA y Ana Rita SOARES (coords.). *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid
[http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Ajofr%C3%ADn#Vida_manuscrita_.281.29].
- VILLEGAS, Alonso de (1588). *Addicion a la Tercera Parte del Flos sanctorum: en que se ponen vidas de varones illustres, los quales, aunque no estan canonizados, mas piadosamente se cree dellos que gozan de Dios por auer sido sus vidas famosas en virtudes (...)*. Huesca: Iuan Perez de Valdiuielso, 60v col. a – 61v col. b. En M. Mar CORTÉS TIMONER, ed. (2021), Rebeca SANMARTÍN BASTIDA y Ana Rita SOARES (coords.). *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid
[http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Toledo#Vida_impresa_.283.29].
- YANGUAS, Lucas de (1684). *Breve catálogo de los siervos de Dios así religiosos como religiosas de la Tercera Orden que han fallecido con singular opinión y fama de muy virtuosos en la santa Provinxia de Castilla*. Ms. C/12 del Archivo Generale dell'Ordine dei Frati Minori AGOFM, Roma, 8v-13v. En Sergi SANCHO FIBLA, ed. (2021), Rebeca SANMARTÍN BASTIDA y Ana Rita SOARES (coords.), *Catálogo de Santas Vivas*. Madrid: Universidad Complutense de Madrid
[http://catalogodesantasvivas.visionarias.es/index.php/Mar%C3%ADa_de_Toledo#Vida_manuscrita].
- ZARRI, Gabriella (1990). *Le sante vive: Cultura e religiosità femminile nella prima età moderna*. Torino: Rosenberg & Sellier.