

MUJERES Y SANTIDAD: EL USO DEL CUERPO COMO EXPRESIÓN Y MANIFESTACIÓN DE LO DIVINO. EN TORNO A LA BEATA INÉS DE BENIGÀNIM\*

*Women and Sainthood: the Body as an Expression and Manifestation of Divine Gifts. The Case of Blessed Inés of Benigànim*

Laura GUINOT FERRI

Universitat de València  
Correo-e: [Laura.Guinot@uv.es](mailto:Laura.Guinot@uv.es)

RESUMEN: El cuerpo y lo femenino son conceptos muy vinculados en los diferentes discursos existentes durante periodo moderno. Se interpreta que las mujeres están más condicionadas por su propio cuerpo, lo que, especialmente en el discurso eclesiástico, las dotaría de una mayor imperfección. Esta «inevitable» condición, sin embargo, pudo ser aprovechada por muchas mujeres religiosas, algo que se manifestó de forma espectacular durante el Barroco mediante el fenómeno de la mística. Entre estas mujeres destacaremos a la Beata Inés de Benigànim, una monja valenciana del siglo XVII cuyo caso nos permitirá profundizar en la relación entre lo corporal, lo femenino y lo espiritual a través de fenómenos como los éxtasis, las mortificaciones o las reliquias.

*Palabras clave:* Cuerpo; Mujer; Religiosidad barroca; Éxtasis; Reliquias; Beata Inés de Benigànim.

\* Este trabajo se enmarca en el Proyecto de Investigación «Construcciones del yo: narraciones y representaciones del sujeto moderno entre lo personal y lo colectivo, siglos XVII-XIX» (HAR2014-53802-p) financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad. Y ha sido posible gracias a la ayuda del programa de investigación VALi+d de la «Conselleria d'Educació, Investigació, Cultura i Esport», de la Generalitat Valenciana.

**ABSTRACT:** The body and the feminine are highly linked concepts into early modern mentalities. Women are considered to be more determined by their own body, a condition that would make them more imperfect, especially according to the ecclesiastical discourse. However, many religious women could take advantage of this «unavoidable» bond, mainly during the Baroque period, and through the mystical phenomenon. Among these women, we will highlight Blessed Inés of Benignànim, a valencian nun from the 17<sup>th</sup> century whose case will allow us to analyze corporal, feminine and spiritual bonds through different phenomena such as ecstasies, mortifications or relics.

*Key words:* Body; Women ; Baroque religiosity; Ecstasy; Relics; Blessed Inés of Benignànim.

## 1. LAS MUJERES Y EL CUERPO

En este artículo nos proponemos analizar la importancia que tuvo el cuerpo para las mujeres en el contexto de la religiosidad barroca propia del siglo XVII. Primero describiremos la fuerte vinculación entre lo femenino y lo corporal según el pensamiento del momento. A continuación, nos centraremos en los cambios que supuso el Concilio de Trento para la espiritualidad femenina. Después, trataremos el fenómeno de la santidad barroca. Y finalmente analizaremos a la Beata Inés de Benignànim, monja valenciana del seiscientos cuyo caso nos permitirá profundizar en el estudio de la utilización del cuerpo femenino como manifestación y expresión de lo espiritual.

Durante la Edad Moderna, y ya desde época medieval, existen numerosos discursos que establecen una mayor vinculación de la mujer con lo corporal<sup>1</sup>. Esto lo encontramos en el discurso teológico, pero también en el filosófico o en el médico, que se complementan en sus explicaciones. San Agustín tendrá un papel vital en la atribución de lo femenino a lo corporal, y de esto con lo pecaminoso<sup>2</sup>. Según la visión agustiniana, el hombre era libre antes de la aparición del pecado original, pero con la transgresión de Eva el ser humano se vería condenado a luchar constantemente contra las pasiones corporales. De acuerdo con la visión dualista del ser humano, el cuerpo solo sería una carga que no permitiría al alma liberarse. De esta forma se asocia lo corporal con lo terrenal, lo imperfecto, las pasiones de la

1. Sarrión, Adelina.: *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI a XX*. Madrid, 2003.

2. *Ibidem*: p. 34.

carne, las tentaciones y lo pecaminoso, mientras que el alma estaría relacionada con lo espiritual, lo intelectual e incluso lo divino. Según el relato bíblico fue la mujer la que se dejó tentar y se convirtió en la causante del pecado original, lo que de acuerdo con esta interpretación se debería a que sería más débil intelectualmente, y más tendente a dejarse llevar por sus pasiones. Dado que lo corporal se asocia con las pasiones y tentaciones de la carne, la mujer quedará irremediamente más vinculada a lo corporal que a lo espiritual, y más determinada y condicionada por su propio cuerpo que en el caso del hombre. Por este motivo las mujeres serían consideradas más corporales en el sentido de más tendentes a la imperfección, lo emocional (interpretando las emociones como las pasiones<sup>3</sup>) y lo pecaminoso.

La mujer y el cuerpo, por lo tanto, fueron dos conceptos muy vinculados entre sí durante el periodo que estamos tratando. Este tipo de asociación condicionaba inevitablemente la opinión que se tenía sobre las mujeres, y contribuía a perpetuar la identificación de lo femenino como más imperfecto y menos capaz de desarrollar determinadas funciones políticas, religiosas, económicas, etc. Dentro del ámbito eclesiástico católico las mujeres no podían ejercer un rol de magisterio espiritual, así que debían canalizar su vocación religiosa por otras vías. La principal sería la vida conventual, aunque existían otras formas de espiritualidad que no implicaban la formulación de unos votos. Las formas que tuvieron estas mujeres de vivir su espiritualidad fueron muchas y muy variadas, y no todas fueron ortodoxas según la interpretación eclesiástica. La Inquisición<sup>4</sup>, de hecho, intentaba controlar de cerca los comportamientos de todas estas mujeres, sobre todo en el caso de que comenzaran a manifestar una serie de dones místicos que pudieran generar atracción popular y fama de santidad, lo que mencionaremos con más detalle más adelante. A continuación describiremos estas formas de la espiritualidad femenina, y cómo afectó la reforma tridentina a las vidas de estas mujeres.

## 2. LAS MUJERES Y LA REFORMA CONVENTUAL TRIDENTINA

El Concilio de Trento supuso un punto de inflexión para la espiritualidad católica. A lo largo de los siglos XVI y XVII, debido al deseo de transformar la Iglesia Católica, asistimos tanto al nacimiento de nuevas órdenes religiosas como a la reforma de algunas de las congregaciones ya existentes, especialmente femeni-

3. El concepto de emoción no lo encontramos como tal en este periodo, sino que normalmente se suele hablar de pasiones o de accidentes del alma, tal y como se analiza en las siguientes obras: Tausiet, María y Amelang, James (eds.): *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*. Madrid, 2009, y Carrera, Elena (ed.): *Emotions and Health, 1200-1700*. Boston, 2013.

4. Haliczzer, Stephen: *Between exaltation and infamy: female mystics in the Golden Age of Spain*. Oxford, 2002.

nas, en un proceso fundacional sin precedentes<sup>5</sup>. La doctrina tridentina implicó la imposición de la clausura en todos los conventos femeninos a partir de entonces<sup>6</sup>, no así en los masculinos. Este enclaustramiento obligatorio no se llevó a cabo sin problemas ni oposiciones<sup>7</sup> puesto que eran muchas las mujeres que, formando parte de estos monasterios, hasta ese momento habían podido gozar de una cierta libertad y una comunicación con el exterior<sup>8</sup>, lo que era especialmente notable en el caso de mujeres pertenecientes a grupos privilegiados. La imposición de la clausura coartó a muchas de estas mujeres, que de repente se vieron prácticamente encerradas y sin demasiada posibilidad de contacto con el exterior. De hecho, no fueron raros los pleitos o los intentos de acudir a la justicia<sup>9</sup>.

Esta medida pudo llevarse a cabo, en parte, para evitar la influencia que estas mujeres podían desempeñar en su entorno, una influencia nada desdeñable que para las autoridades les hacía alejarse de lo que se esperaba de ellas: una vida consagrada a Dios. Y es que este contacto con el exterior pudo llevar a ciertas mujeres a adquirir cierta fama de santidad en su comunidad, aunque muy pocas consiguieron la canonización oficial. El fenómeno tuvo un importante auge durante la Baja Edad Media en países como Italia, España, Inglaterra o Francia, y las mujeres que lo protagonizaron han sido denominadas por la historiografía como «santas vivas»<sup>10</sup>. Podían pertenecer a una congregación religiosa, pero también podían formar parte de las terceras órdenes de estas congregaciones o, sin pronunciar votos, agruparse en beaterios o emparedamientos. Estas mujeres tenían un deseo de llevar una vida dedicada a Dios, pero sin los límites que suponía la vida conventual. Era habitual que muchas mujeres por vocación religiosa (o por la imposibilidad de pagar una dote conventual<sup>11</sup>) se convirtieran, por lo tanto, en beatas o emparedadas.

5. Atienza López, Ángela: *Tiempos de conventos: una historia social de las fundaciones en la Edad Moderna*. Madrid, 2008. p.34

6. *El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala*, Barcelona. 1847, p. 333: Sesión XXV. Decreto de reforma de los Religiosos y Monjas.

7. Atienza López, Ángela: «Las grietas de la clausura tridentina. Polémicas y limitaciones de las políticas de encerramiento de las monjas... Todavía con Felipe IV», *Hispania*, vol. LXXIV, 2014, pp. 807-834.

8. Todo esto lo explica muy bien Isabelle Poutrin en «Las mujeres en el siglo de las reformas religiosas», en Cortés Peña, Antonio (coord.): *Historia del Cristianismo. El mundo moderno*. Madrid, 2006, pp. 509-550.

9. Se puede consultar el artículo de Giovanna Fiume incluido en este monográfico.

10. Se pueden consultar los clásicos: Zarri, Gabriella: *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*. Turín, 1990; Caro Baroja, Julio: *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid, 1978.

11. Durante el periodo moderno las dotes se hicieron cada vez más caras: Atienza López, Ángela: *op. cit.*, p. 203.

Las «santas vivas», debido principalmente a sus dones místicos, de profecía o de curación, adquirían un importante poder carismático en su comunidad, lo que las dotaba de una autoridad que en otros ámbitos les estaría vetada. En ocasiones, su don de profecía podía resultar muy útil para los poderes locales desde un punto de vista político, así que eran consultadas por personas de toda consideración y posición. No obstante, esto también les podía acarrear numerosos problemas cuando se veían en medio de las luchas de poder de distintas facciones políticas.<sup>12</sup> Su posición, por lo tanto, era privilegiada pero también podía resultar peligrosa. Durante el siglo XVI todos los cambios religiosos que tuvieron lugar llevaron a considerar que este poder carismático era peligroso, y además inadecuado por los contactos con el exterior. En el caso de las mujeres que no pronunciaban votos la situación era incluso más peliaguda puesto que no dependían en la práctica de ninguna autoridad eclesiástica concreta, y por lo tanto existía el riesgo de que el tipo de religiosidad que desarrollaran se desviara por vías consideradas heterodoxas. En definitiva, se temía la presencia de mujeres con poder dentro de la comunidad, especialmente en el caso de que no pudieran ser controladas. Con la clausura se intentarían evitar estos contactos con el exterior, y muchos beaterios, de hecho, hubieron de adaptarse a los nuevos tiempos (algunos convirtiéndose en conventos). Por este motivo, las novedades tridentinas fueron relativamente más fáciles de aplicar a las nuevas órdenes creadas o a las ramas reformadas de las órdenes ya existentes<sup>13</sup>. La mayoría de estas nuevas congregaciones abogaba por un retorno a un tipo de vida espiritual más auténtica: mayor dedicación a la oración, alejamiento del mundo y trabajo duro, entre otras novedades. Pero la imposición de la clausura no acabó con los contactos entre el convento y el mundo exterior. De hecho, el fenómeno de las santas vivas, que había decaído durante el siglo XVI, pareció cobrar un nuevo auge durante el XVII manifestándose de forma algo distinta. Ahora serían las experiencias místicas, y no tanto (aunque también) el don de profecía desde un punto de vista político, la base principal del poder carismático que adquirieron estas mujeres. Ana Morte ha considerado que el fenómeno bajomedieval de las santas vivas y el desarrollo de las místicas durante el siglo XVII serían manifestaciones diferentes de una misma tradición que tiende a dotar a las mujeres de poder carismático<sup>14</sup>.

12. Un ejemplo de ello es el caso inglés de Elizabeth Barton: Shagan, Ethan: «The anatomy of opposition in early Reformation England: the case of Elizabeth Barton, the holy maid of Kent», en *Popular politics and the English Reformation*. Cambridge, 2003, pp. 61-88.

13. Poutrin, Isabelle: *op. cit.* p. 528.

14. Morte Acín, Ana: «Tradiciones y pervivencias medievales en los modelos de santidad femenina en la Edad Moderna: curaciones milagrosas y mediación», *Medievalia*, Vol, 18, Nº 2, 2015, pp. 297-323.

La reputación de estas mujeres, por lo tanto, ahora se basaría especialmente en un tipo de religiosidad vinculada con la experiencia mística, que tuvo su auge desde la segunda mitad del siglo XVI hasta el XVIII, con especial intensidad durante el siglo XVII<sup>15</sup>. Uno de los personajes más representativos y analizados, sin duda, ha sido el de Teresa de Ávila, el gran referente de la mística femenina española<sup>16</sup>. Su ejemplo fue imitado por muchas mujeres a lo largo del XVII, algo que se manifestó en otro importante fenómeno muy propio del Barroco como es el de la autobiografía religiosa femenina<sup>17</sup>. Muchas fueron las mujeres que redactaron sus experiencias espirituales, normalmente por orden de su director espiritual a instancias de la Inquisición. El objetivo de todos estos textos, en principio, era el deseo manifiesto de la Iglesia Católica de controlar sus pensamientos y experiencias para comprobar que se movían por vías ortodoxas. De esta forma se intentaba valorar si este tipo de manifestaciones podían ser consideradas divinas o de origen demoníaco, algo que no siempre era fácil de determinar<sup>18</sup>. Pese al carácter de este tipo de género literario, muchas consiguieron desarrollar estrategias mediante las cuales expresar sus ideas y pensamientos sin que fueran por ello condenadas<sup>19</sup>. Sin embargo, no todas las mujeres que desarrollaron dones considerados sobrenaturales estaban alfabetizadas, y en estos casos era habitual que fueran los propios confesores los que pusieran por escrito las experiencias de sus dirigidas. Pero estas religiosas no solamente utilizaron la escritura (directa o indirecta) para expresarse, y en este sentido es fundamental destacar cómo para ellas su propio cuerpo se convirtió en un elemento más a través del cual manifestar su relación con la divinidad, como veremos más adelante tras explicar brevemente el fenómeno de la santidad mística barroca.

### 3. LA MUJER Y LA SANTIDAD BARROCA

La santidad es un fenómeno que ha ido evolucionando a lo largo del tiempo, lo que se aplica tanto a la metodología empleada para llevar a cabo las canonizaciones

15. Podemos recurrir a la obra ya citada de Julio Caro Baroja, a Alabrús, Rosa María y García Cárcel, Ricardo: *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*. Madrid, 2015, o a Sánchez Lora, José Luis: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid, 1988.

16. Weber, Alison: «Teresa de Ávila: la mística femenina», en Morant, Isabel (coord.): *Historia de las mujeres en España y América Latina. El mundo moderno*. Madrid, 2005, pp. 107-130.

17. Poutrin, Isabelle: *Le voile et la plume : autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, 1995; Amelang, James: «Autobiografías femeninas», en Morant, Isabel (coord.): *Historia de las mujeres en España y América Latina. El mundo moderno*. Madrid, 2005, pp. 155-168.

18. Sarrión, Adelina: *op. cit.*

19. Weber, Alison: *Teresa of Avila and the rhetoric of feminity*. Princeton, 1990.

como a los candidatos buscados por la Iglesia Católica<sup>20</sup>. En lo relativo a la metodología de la canonización los siglos XVI y XVII van a ser fundamentales para la historia de la santidad. En este sentido, en 1588 tuvo lugar la creación de la Sagrada Congregación de Ritos por parte de Sixto V, la institución que a partir de entonces se encargaría de centralizar y desarrollar todas las canonizaciones de la Iglesia católica<sup>21</sup>. Y el segundo hito fundamental vendría durante el papado de Urbano VIII: en 1642 publicó varios decretos que reformaron de forma profunda el sistema de canonizaciones, con el objetivo de evitar el culto a personas que no gozaran de una fama de santidad auténticamente fundamentada<sup>22</sup>, es decir, con el objetivo de evitar la falsa santidad. Los decretos de Urbano VIII alteraron algunos de los procesos que se estaban llevando a cabo<sup>23</sup>, y en la práctica supusieron una mayor exhaustividad en los procesos de beatificación y canonización, lo que dio lugar a causas mucho más largas en el tiempo. Todo esto también limitaba las opciones de las personas con fama de santidad, puesto que en principio no se les podía profesar culto público hasta que no fueran oficialmente canonizadas, algo que anteriormente también sucedía pero que ahora se vigilaba con mucha mayor atención. Por lo tanto, las mujeres que comenzaron a tener fama de santidad en su comunidad debían ser vigiladas exhaustivamente no solamente por ser precisamente mujeres, sino también para evitar que se consolidara una fama en torno a una persona que resultara no tener un comportamiento ortodoxo. El problema de las devociones populares es que pueden descontrolarse con facilidad, y es complicado llegar a un equilibrio entre la concepción popular de la santidad y la concepción oficial de la Iglesia católica<sup>24</sup>. Sabiendo la Iglesia las dificultades a las que podía enfrentarse en este tipo de casos intentaba canalizar las devociones, fomentando determinados modelos de santidad ejemplares para toda la población y que todos debían imitar. Es así como se consolida el modelo de santidad barroca, utilizado además por parte de la Iglesia católica para expandir las ideas contrarreformistas.

20. Woodward, Kenneth: *La fabricación de los santos*. Barcelona, 1991; Weinstein, Donald. y Bell. Rudolph: *Saints and society: the two worlds of western Christendom, 1000-1700*. Chicago, 1982.

21. Hasta ese momento la iniciativa había sido más local, pero en un intento de centralización y de conseguir mayor control fue el Papado el que se atribuyó el control de este procedimiento.

22. Para profundizar más: Ditchfield, Simon: «Tridentine worship and the cult of saints», en Po-Chia Hsia, Ronnie (ed.): *The Cambridge History of Christianity. Vol. 6: Reform and Expansion 1500-1660*. Cambridge, 2007, pp. 201-224.

23. A modo de ejemplo: Fiume, Giovanna: *Il Santo Moro. I processi di canonizzazione di Benedetto da Palermo (1594-1807)*. Milán, 2002; o también Callado Estela, Emilio: *Devoción popular y convulsión social en la Valencia del seiscientos: el intento de beatificación de Francisco Jerónimo Simón*. Valencia, 2000.

24. Un ejemplo de todo esto es el fallido proceso de Francisco Jerónimo Simón en Valencia, descrito en la obra citada de Emilio Callado Estela.



Por este motivo estos nuevos modelos saldrán, principalmente, de las nuevas órdenes religiosas o de las órdenes religiosas reformadas<sup>25</sup>.

El modelo de santidad femenina propia del Barroco será el de la religiosa perteneciente a una de estas órdenes nuevas, y en la que se observen fundamentalmente las virtudes de castidad, obediencia, caridad y pobreza, entre otras. Para la Iglesia de hecho serán las virtudes las que mejor definan la santidad de una persona, y en este sentido los dones sobrenaturales que estas santas experimentaban no serían más que la recompensa por sus virtudes ejemplares. Por lo tanto, para la Iglesia una persona es capaz de hacer milagros porque es santa, no es santa porque sea capaz de hacer milagros<sup>26</sup>. A pesar de ello esos milagros eran necesarios para la proclamación oficial. La visión popular, aunque valoraba las virtudes, tendría más en cuenta aquellas manifestaciones más espectaculares. La fama de santidad, por lo tanto, se iría adquiriendo en el momento en que una persona comenzara a manifestar determinados dones: éxtasis, profecía o la capacidad de hacer milagros.

Uno de los problemas que acabaría manifestando la espiritualidad mística, especialmente la femenina, serían los excesos atribuidos a la religiosidad barroca. La mística, cuyo origen lo encontramos en época medieval, ha ido evolucionando a lo largo del tiempo, y las experiencias de muchas mujeres durante el siglo XVII serían muy diferentes de las de los religiosos y religiosas del siglo XVI<sup>27</sup>. En ocasiones es incluso complicado trazar la línea entre lo ortodoxo y heterodoxo. Durante el Barroco la religiosidad adquirió unas características que en muchas ocasiones han sido tildadas de excesivas e impactantes (especialmente por algunas corrientes historiográficas que las han dotado de connotaciones algo negativas), algo en lo que participaron tanto las autoridades como la población en general. Esto, de hecho, se puede apreciar especialmente en el caso de las reliquias, fenómeno que estudiaremos más adelante en el caso de la Beata Inés.

En definitiva, los relatos barrocos de los éxtasis y de las vidas de estas mujeres se fueron llenando de expresiones apasionadas y de manifestaciones extremas en las que el cuerpo era severamente castigado con el objetivo de expresar el rechazo hacia lo terrenal para abrazar lo espiritual. La propia Teresa de Ávila ya advertiría de las dificultades de esta vía<sup>28</sup>. Estos excesos y este tratamiento del cuerpo es precisamente lo que nos interesa destacar aquí ya que frente a otras formas de expresión de la espiritualidad, la utilización de lo corporal pudo ser para estas

25. Burke, Peter: «How to be a Counter-Reformation Saint», en von Greyerz, Kaspar: *Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800*. Londres, 1984, pp. 45-55.

26. Sallmann, Jean-Michel: «Image et fonction du Saint dans la région de Naples à la fin du XVIIe et au début du XVIIIe siècle», *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Age, Temps Modernes*, T. 91, N°2, 1979, p. 848.

27. Sánchez Lora, José Luis: *op. cit.* p. 168.

28. Alabrús, Rosa María y García Cárcel, Ricardo: *op. cit.*, pp. 82 y 83



mujeres una estrategia más que les permitía expresar aquello que de otra forma quizás no habrían podido poner de manifiesto<sup>29</sup>, así como también adquirir un protagonismo y una posición en una sociedad que no les permitía ocupar demasiados espacios. Para ello utilizarían, precisamente, aquello que, según el discurso oficial, les era más propio por ser mujeres: su cuerpo. A continuación analizaremos el caso de una de estas religiosas del siglo XVII con fama de santidad: la Beata Inés de Benigànim. A través de su vida podremos apreciar muy bien los tres elementos analizados hasta aquí: la reforma conventual, la vinculación de la mujer y lo corporal, y la santidad barroca. Gracias a este estudio, además, podremos comprobar no solamente cómo estas mujeres podían hacer uso de su cuerpo, sino también cómo el propio cuerpo se convertía en una manifestación de la vinculación de esa persona con lo divino, algo que se acentuaba especialmente después de su muerte y, concretamente, a través del fenómeno de las reliquias.

#### 4. LA BEATA INÉS DE BENIGÀNIM

Sor Josefa María de Inés de Benigànim, cuyo nombre en el siglo era Josefa Teresa Albiñana Gomar, fue una religiosa perteneciente a la orden de las agustinas descalzas, una de las ramas reformadas de la orden agustina y fundada por el arzobispo de Valencia Juan de Ribera en 1597. Sor Josefa nació en esta localidad valenciana en 1625 en el seno de una familia pobre, y a los 18 años pasó a formar parte del convento existente en esta población como religiosa de obediencia. En 1663 ascendería a religiosa de coro, y ocuparía principalmente el cargo de provisora durante casi toda su vida, hasta que falleció en 1696 sin haber abandonado nunca la clausura. Dedicó su vida a Dios y a ejercitarse en las virtudes que se esperaban de ella, algo que debió llevar a cabo de manera ejemplar puesto que parece que fue recompensada con una serie de dones divinos que le hicieron ganarse fama de santidad ya en vida. Esto hizo que, tras su muerte, se escribiera su hagiografía en 1715: *Vida y virtudes de la Venerable Madre Sor Josefa María de Santa Inés*, compuesta por el religioso del Oratorio de San Felipe Neri y matemático Tomás Vicente Tosca<sup>30</sup>. Uno de los objetivos de este texto, como era habitual, era ayudar a difundir aun más la fama del personaje biografiado en círculos más amplios,

29. Ferrús Antón, Beatriz: *Discursos cautivos: convento, vida, escritura*, Anexo LIII de *Cuadernos de Filología*, Valencia, 2004.

30. Sobre esta obra se publicarían tres ediciones más en 1737, 1775 y 1852, ediciones en las que al título se añadiría lo siguiente: *Vida, virtudes y milagros*. La segunda de ellas contó con nuevos fragmentos añadidos por Vicente Albiñana, pavorde en estrecho contacto con Tosca y el Oratorio de San Felipe Neri. Estas partes nuevas se centraban sobre todo en milagros extraídos del proceso informativo, y cada edición incluía las noticias más recientes sobre el estado de la causa.

principalmente con la intención de que, si era posible, se iniciara un proceso de canonización. Y así ocurrió en este caso.

A instancias del convento y de importantes personajes valencianos de la época (tanto laicos como eclesiásticos) dio comienzo este proceso con la recopilación de información en torno a la religiosa, una fase que se denomina informativa u ordinaria. En esta etapa fueron interrogados numerosos testigos, y una vez finalizado el proceso toda esa documentación fue enviada a la Sagrada Congregación de Ritos. Los decretos de Urbano VIII habían influido enormemente estos procesos, y de hecho uno de ellos determinaba que debían pasar 50 años entre el fallecimiento de una persona en olor de santidad y el inicio de su proceso de canonización. Por este motivo, pese a que la fase informativa finalizó en 1730 hubo que esperar hasta 1745 para poder enviar toda la documentación a Roma, fecha en la que, aproximadamente, ya se habían cumplido los 50 años de la muerte de la religiosa. Una vez en la Congregación, la documentación fue analizada y se decidió aprobar el proceso para que siguiera adelante. Esto ocurrió en 1760, cuando fueron enviadas a Valencia las llamadas Letras Remisoriales, unas cartas en las que se informaba de cómo debía conformarse el tribunal que debía llevar a cabo los interrogatorios. En 1762 comenzó la declaración de los testigos, que se prolongó durante años por diversos motivos<sup>31</sup>. Hasta 1798 no finalizó esta fase del proceso, llamada apostólica. Después de esto la documentación fue de nuevo remitida a Roma, donde fue analizada con detenimiento. Esto llevó a Gregorio XVI a aprobar en 1838 sus virtudes en grado heroico, lo que daba a la religiosa el calificativo oficial de Venerable. No obstante, este apelativo se solía utilizar a pesar de no recibir la aprobación oficial, puesto que la persona fallecida en olor de santidad solía recibir ese calificativo una vez el proceso ya se había puesto en marcha<sup>32</sup>.

A partir de este momento el proceso estuvo detenido durante algunos años por diversas circunstancias históricas y personales que no conocemos completamente, así que hasta 1882 la causa no tomó un nuevo impulso. En ese año sucedieron dos importantes hechos. En primer lugar, se publicó una nueva hagiografía<sup>33</sup> de la religiosa, un texto escrito por Felipe Benavent, que había sido confesor de la Madre Inés durante años pero cuyas páginas no salieron a la luz hasta ese momento, adicionadas por cierto por Juan Bautista Martínez y Tormo, postulador de la

31. No entraremos ahora en los detalles, pero entre 1762 y 1766 tuvo lugar el llamado proceso de milagros *in genere*, y a partir de esa fecha se daría el proceso de milagros *in specie*. Por diversos motivos, algunos de los cuales desconocemos, hubo una pausa hasta 1771, y después de 1772 una más larga hasta 1797.

32. Rodrigo, Romualdo: *Manual para instruir los procesos de canonización*. Salamanca, 1988, p. 60.

33. Martínez y Tormo, Juan Bautista y Benavent, Felipe: *Vida, virtudes y milagros de la Beata Sor Josefa de Santa Inés*. Valencia, edición de 1913.

causa<sup>34</sup>. Por este motivo este nuevo libro se jactaba de ser el más completo sobre la vida de la Venerable Madre Inés, como era habitual en los textos hagiográficos que tomaban referencias del propio proceso de canonización<sup>35</sup>. Y en segundo lugar, se llevaron a cabo las instancias necesarias para formar un tribunal que indagara sobre un nuevo supuesto milagro sucedido en 1875. Entre 1884 y 1885 se deliberó sobre este prodigio, que finalmente fue aprobado como auténtico junto con otro que había tenido lugar en 1771. Gracias a estos dos milagros, los necesarios para una beatificación en ese momento, se publicó en 1886 el decreto que consolidaba a la Madre Inés como la Beata Inés de Benigànim, lo que le permitía recibir culto local oficialmente, y en 1888 tendría lugar la solemne ceremonia en el Vaticano. Tras esta breve descripción sobre su vida y el proceso que la llevó a convertirse oficialmente en Beata profundizaremos a continuación en el análisis de cómo esta religiosa utilizó su cuerpo para expresar su relación con la divinidad y de cómo su cuerpo se convirtió también en el objeto que mejor manifestaba las señales de santidad.

## 5. LA MADRE INÉS Y SU CUERPO

### 5.1. *El cuerpo como manifestación de lo divino*

Tal y como ocurría en el caso de otras muchas religiosas españolas durante el Barroco, como hemos visto más arriba, la Madre Inés (nombre por el que era conocida por todos) no solo manifestaba a través de su cuerpo las señales de su vinculación con lo espiritual sino que también lo empleaba para expresar aquello que le resultaba más difícil de explicar de cualquier otra manera.

En lo relativo a esas señales que reflejaban el carácter santo de esta mujer lo más llamativo eran los éxtasis, también llamados raptos o arrobamientos, que formaban parte de las experiencias habituales de todas las religiosas místicas españolas de finales del XVI y el XVII. Estas manifestaciones espirituales no eran las únicas, también las visiones o las profecías eran habituales, pero los raptos sí que serían uno de los dones más corporales por todos los movimientos del cuerpo que conllevaban. Estas experiencias místicas hacen referencia a la capacidad de la persona de conocer, alcanzar y aprehender a Dios sin necesidad de intermediarios, solamente mediante la oración y la meditación personal. Por este motivo

34. El postulador de un proceso de canonización es la persona encargada de «defender» al candidato a santidad, por oposición del llamado promotor de la fe, persona encargada de controlar que no hay heterodoxias en la vida, experiencias y supuestos milagros de un santo en potencia.

35. Fiume, Giovanna: *op. cit.*, p. 121 y 122.

también eran vistas como un camino peligroso, especialmente para las mujeres, ya que no existía un control real sobre ellas y era la propia persona la que aspiraba a conocer a Dios sin recurrir a libros o a ningún conocimiento externo, a pesar de que existían manuales para orientar estos ejercicios espirituales<sup>36</sup>.

Mediante estos éxtasis, por lo tanto, se expresaba el grado máximo de amor hacia Dios, y era el cuerpo el que cobraba protagonismo. No obstante, sería complicado para estas mujeres distinguir si lo que estaban experimentando era realmente una unión con Dios o era el demonio el que las estaba manipulando<sup>37</sup>, una preocupación que manifestaría Tosca en su hagiografía:

«Quiso Dios nuestro Señor llevar a la Venerable Madre Josepha María de Santa Inés por el camino irregular de éxtasis, visiones y revelaciones, como se puede ya colegir de lo que hasta ahora avemos referido de su vida, y mucho más de lo que adelante diremos: rumbo es este verdaderamente arriesgado, y expuesto a las ilusiones diabólicas, y a muchos engaños, si las almas que le llevan carecen del lastre del propio conocimiento, y no obedecen puntualmente al governalle del diestro Piloto que las rige, o se dejan llevar del viento de la propia estimación»<sup>38</sup>.

E incluso la propia Madre Inés, de acuerdo con el texto hagiográfico, diría a aquellos que la examinaron: «Padres, qué sé yo si estas cosas son imaginaciones mías, o engaños del demonio, Vuesas Reverencias lo dirán, que yo no lo entiendo»<sup>39</sup>. Estas palabras manifestaban tanto la obediencia y el respeto a la jerarquía como la humildad que se esperaban de una religiosa como la Madre Inés. No era ella la que juzgaba sus propios arrobamientos y experiencias sobrenaturales sino que dejaba que fueran los demás, varones y eclesiásticos, quienes comprobaran si el camino que estaba siguiendo era el correcto. Además, la opinión de Tosca respecto a las experiencias místicas no solo refleja la necesaria cautela respecto a la valoración de las mujeres extáticas sino también un cierto cambio de mentalidad en cuanto al fenómeno. A principios del siglo XVIII los éxtasis y arrobamientos ya no son tan bien vistos como podían haberlo sido a finales del XVI, El tipo de arrobamientos místicos de finales del quinientos, como los de Santa Teresa de Jesús o de San Juan de la Cruz, son diferentes a los que aparecen ya en muchas hagiografías del XVII (e incluso del siglo XVIII como vemos). En

36. Sánchez Lora, José Luis: *op. cit.* p. 169. Y Brambilla, Elena: *Corpi invasi e viaggi dell'anima: santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista*. Roma, 2010, p. 31.

37. El demonio durante este periodo era una realidad muy viva para todos, ya fueran teólogos o clases populares. Para saber más: Tausiet, María y Amelang, James (eds.): *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid, 2004.

38. Tosca, *op.cit.*, p. 63.

39. Ídem.

los primeros se destaca especialmente la dificultad de expresar la experiencia, en la que el éxtasis representa el grado máximo de unión y comunicación con la divinidad, siendo un objetivo en sí mismo y relativamente difícil de conseguir si no es con mucha preparación previa. Sin embargo, durante el XVII, y eso lo podemos apreciar en la vida de la Madre Inés, el arrobamiento pierde ese carácter de fin en sí mismo para convertirse en un medio a través del cual la religiosa puede ayudar a curar a un enfermo, trasladarse en espíritu a ayudar a otra persona o incluso comunicarse con algún alma del purgatorio para que le solucione algún problema cotidiano. Frente a la dificultad de controlar estos éxtasis en los relatos del siglo XVI, para la Madre Inés parece que resulta muy sencillo e incluso puede hacerlo por orden de la priora del convento, con lo que se acentúa más la virtud de la obediencia:

«Si por algunos indicios, o señales conocía la Priora que la sobrevendría algún éxtasi, solo con decirla, no se arrobe, no se arrobaba; y cuando estaba arrobada, al instante que la llamaban volvía a sus sentidos»<sup>40</sup>.

Según el texto de Tosca y los testimonios de algunos testigos del proceso de beatificación, la Madre Inés sufría continuos arrobamientos, que dejaban su cuerpo ligero como una pluma y sin movimientos indecentes:

«La postura ordinaria en que permanecía en estas ocasiones era muy devota, y regularmente puesta en Cruz, con que edificaba a cuantos la veían; quedaba inmóvil, y tan aligerada del peso natural de su cuerpo con la violencia de su fervoroso espíritu, que un leve aliento la movía, y cuando se arrobaba en lugar donde corría viento, cuidaban mucho las religiosas de asistirla, temiendo no recibiese algún daño con los grandes vaivenes que la ocasionaba el aire por lento que fuese»<sup>41</sup>.

La insistencia que se pone en la decencia era fundamental por varios motivos. En primer lugar, porque una de las virtudes más importantes que se valoraba en estas religiosas era la virtud de la castidad, especialmente por el hecho de ser mujeres. Y en segundo lugar porque precisamente gracias a este elemento se podían intentar diferenciar las experiencias reales de los casos de falsa santidad, en los que la mujer podría o bien estar fingiendo o bien ser manipulada por el demonio. En el caso de la Madre Inés todos destacaban la pureza de su carácter, y cómo, por mucho que realizara movimientos corporales, estos no eran sensuales ni se veía un ápice de su cuerpo. Un ejemplo es el testimonio de Jaime Albert (religioso y confesor de la monja durante algunos años) en el proceso ordinario de 1730:

40. Íbidem, p. 205.

41. Tosca, *op.cit.*, p. 261.

«Dijo también el testigo haberle referido el Doctor Joseph Ramírez, presbítero beneficiado en la iglesia parroquial de San Salvador de esta ciudad (quien frecuentemente solía ir a visitar a la Venerable Madre) que habiendo entrado en una ocasión con causa legítima en la clausura de aquel convento vio a la Venerable Madre arrobada, y que su cuerpo estaba elevado puesta una rodilla sobre una cornisa muy estrecha que hay en los claustros de altura como de 10 palmos del suelo, y con tal modestia y compostura que no se la descubría ni aun la más mínima parte de las alpargatas»<sup>42</sup>.

También insistían todos en la ligereza de su cuerpo, y los testigos del proceso aseguran haberla visto levitar, como acabamos de comprobar en este testimonio. Algunas monjas incluso parece que consideraban la situación curiosa o graciosa, y por su inocencia o juventud soplaban hacia ella para ver cómo con esa ligera brisa de aire su cuerpo era capaz de moverse. Al estar más cerca de lo espiritual, la dualidad cuerpo–alma se desdibuja, siendo en esos momentos más espíritu que materia:

«Y en muchas ocasiones algunas religiosas por curiosidad solían soplarla desde bastante distancia, y se movía aquel cuerpo, hasta que con el rostro o cabeza llegaba hasta cerca del suelo»<sup>43</sup>.

En estos éxtasis, por lo tanto, el cuerpo es el que cobra el protagonismo, pero no por voluntad de la propia monja sino como manifestación más externa, y extrema, de la vinculación con lo divino. Otro de los dones que también tienen al cuerpo por protagonista, y que está vinculado con los arrobamientos, es la llamada bilocación, es decir, la capacidad de estar en dos lugares a la vez. Esta era otra de las habilidades habituales en las personas con fama de santidad, que podían trasladarse en espíritu a ayudar a aquellos que lo necesitaran<sup>44</sup>. Después de Trento, con la clausura de los conventos femeninos, fue necesario insistir mucho en ese traslado espiritual, puesto que las religiosas no podían abandonar sus monasterios. Por este motivo Tosca justifica muy bien en su obra que cuando la Madre Inés se trasladaba para ayudar a alguien lo hacía solamente en espíritu<sup>45</sup>, mientras que su cuerpo se quedaba en el convento. Según él, ella misma designaba a su cuerpo como *el tronco*<sup>46</sup>, quizás por el deseo de insistir en las raíces que lo arraigan al

42. Archivo Segreto Vaticano (ASV), *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654: f. 931r.

43. ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654: f. 545r: testimonio de Sor Ana María de San Agustín.

44. Es significativo, por ejemplo, el caso de Sor María de Ágreda, para el que se puede consultar: Morte Acín, Ana: *Misticismo y conspiración. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV*. Zaragoza, 2010.

45. Tosca, *op.cit.*, pp. 319-321.

46. Ídem, p. 225.

suelo. Parece que incluso ella manifestó su preocupación por esta materia, y así nos lo transmite Tosca:

«Cuando iba a semejantes lugares se arrobaba, quedando su cuerpo sin sentidos, y como ella decía: aunque me voy donde me llevan; pero el tronco se queda en casa. Decíanla algunas veces las religiosas, que cómo, siendo religiosa, salía de la clausura, lo que la motivó a preguntar a su confesor con su gran sencillez, si sería pecado contra el voto de clausura el ir donde Dios la guiaba, y preguntándola el Confesor si había hecho escrúpulo de ello, le respondió que no, añadiendo: porque aunque yo me voy, el tronco se queda en la clausura»<sup>47</sup>.

Por último, una tercera manifestación de estas religiosas como elegidas por Dios la encontramos precisamente en un tipo de don del que solamente las mujeres por su condición femenina podían ser protagonistas. Es el caso de la lactancia espiritual:

«Se la apareció muy propicio, manifestándola algunas almas que padecían grandes penas en el Purgatorio, y la dijo: Inés, participa tu leche a estas almas para que tengan socorro y refrigerio. Parecióla a ese mesmo tiempo que sus pechos se entumecían y llenaban de leche para alimentarlas [...] pero admirada y confusa le dijo: Señor, qué es esto que por mí pasa? Yo aunque indigna soy esposa vuestra y soy virgen. Respondióla el divino Esposo: Hija, no extrañes esta novedad, sabete que esa leche son los dones de mi gracia que causa en tu alma mi cuerpo cuando le recibes en la hostia consagrada, para que en virtud de ellos sean tus oraciones de grande utilidad y alivio para las almas de Purgatorio»<sup>48</sup>.

Mediante este pasaje podemos observar cómo la lactancia espiritual se convertía para la Madre Inés en la forma de manifestar su caridad por las almas del Purgatorio, algo fundamental en este tipo de relatos barrocos. La leche podía hacer referencia a la nutrición espiritual de los devotos. De esta forma, ella se convertía en la madre espiritual de todas aquellas personas que necesitaban su ayuda, siendo precisamente la lactancia el símbolo de la maternidad. Esto le permitía aproximarse a la Virgen María: madre y pura<sup>49</sup>. Ella, además, según Tosca es consciente de que el entumecimiento de pechos es consecuencia de la subida de la leche propia del

47. Ídem, p. 318.

48. Tosca, *op.cit.*, p. 158.

49. Las representaciones de la Virgen como madre lactante cuya leche simboliza la caridad hacia sus protegidos son habituales desde el Renacimiento (King, Margaret.: «Renaissance selves. Renaissance bodies», en Kalof, Linda y Bynum, William (eds.): *A Cultural History of the Human Body in the Renaissance*. Oxford, 2010, p. 242), pero la identificación, en general, de la lactancia como símbolo de la maternidad se desarrolla especialmente a partir del s. XVIII, acompañado de todo un discurso sobre la higiene, la salud y la moral de las mujeres como madres (Bolufer, Mónica: «Ciencia y moral en los orígenes de la maternidad totalizante», *Métode*, N° 76, 2012, p. 75).



embarazo, pese a ser virgen y no haber experimentado nunca este tipo de síntomas; es decir, sabe que para llegar a esta situación debería haber tenido relaciones sexuales. Ello contrasta con otros momentos de la hagiografía, en los que se insiste en su desconocimiento respecto a la sexualidad, y también con la descripción del mismo episodio en el proceso de beatificación. El ya citado Jaime Albert dice en su testimonio: «se había reconocido en una ocasión con sus pechos tan entumecidos que la ocasionó alguna duda de si la sobrevenía algún grave accidente»<sup>50</sup>. De acuerdo con este religioso la Madre Inés no era consciente de lo que le estaba sucediendo, ni era capaz de establecer la relación entre el entumecimiento de pechos, el embarazo y las relaciones sexuales, lo que demostraría aun más la inocencia de su persona. Más allá de estos significativos contrastes, interesa destacar cómo la lactancia espiritual era una de las manifestaciones a través de la cual la divinidad podía expresar la elección de una determinada religiosa, un tipo de experiencia que solo podían protagonizar las mujeres precisamente por tener un cuerpo femenino.

## 5.2. *El cuerpo como expresión del sentimiento religioso*

Mediante estos ejemplos hemos podido apreciar cómo el cuerpo se convierte en un elemento central de los dones sobrenaturales que muchas de estas mujeres manifestaban. Pero como observábamos al comienzo de este apartado el cuerpo de las religiosas místicas no es solamente un canal «inconsciente» o un objeto a través del cual la divinidad manifiesta su presencia sino que estas mujeres tomaron la iniciativa y utilizaron conscientemente la parte más material de su ser para expresar sus sentimientos religiosos<sup>51</sup>. Estamos hablando en este caso de las mortificaciones que se solían infligir estas religiosas, así como de la interpretación de toda dolencia y enfermedad como una prueba u obstáculo que debían superar. En estas severas disciplinas al cuerpo hay un deseo de imitar a Cristo y su Pasión<sup>52</sup>, lo que en el caso de las mujeres es incluso más difícil (y admirable para sus contemporáneos)<sup>53</sup> por el impedimento de su propio sexo. El dolor físico, corporal, es el que cobra protagonismo, y se convierte en un lenguaje propio<sup>54</sup>. La Madre Inés, como las

50. ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 910r.

51. Para comprender mejor esta utilización del cuerpo se puede consultar: Gélis, Jacques: «Le Corps, l'Église et le Sacré», en Corbin, Alain, Courtine, Jean-Jacques, y Vigarello, Georges (dir.): *Histoire du corps. De la Renaissance aux Lumières*. París, 2005. O también Ferrús Antón, Beatriz: *op. cit.*

52. Gélis, Jacques: *op. cit.*, p. 54.

53. Sánchez Lora, José Luis: *op. cit.*, p. 400.

54. Ferrús Antón, Beatriz: «Yo-cuerpo y escritura de vida. (Para una tecnología de la corporalidad femenina en los siglos XVI y XVII), *Quaderns de Filologia. Estudis Literaris*. Vol. IX, 2004, p. 72.

monjas extáticas del siglo XVII, castigaba severamente su cuerpo mediante cilicios, disciplinas, ayunos o privación de sueño, y padecía con resignación la gota coral<sup>55</sup> que sufría desde niña, dolor de rodilla, accidentes constantes y otras dolencias:

«Trataba a su cuerpo con tal rigor y aspereza como si no fuera suyo; vestía interiormente inmediato a la carne un cilicio de agudas puntas; ceñía su cintura con una cadena de hierro, tenía para sus espaldas una cruz con agudas puntas de hierro, que se hallaron después de su muerte. Descargaba sobre su cuerpo cada día rigurosas disciplinas hasta derramar en muchas de ellas su sangre, costumbre que observó siempre hasta los últimos años de su vida»<sup>56</sup>.

«Privábase de cuanto podía servir de desahogo, y dar gusto a la naturaleza, tenía hecho pacto con su cuerpo, a quien llamaba el tronco, de no contentarle en cosa alguna que le fuese plausible»<sup>57</sup>.

Su cuerpo, por lo tanto, era para ella una pesada carga material, y tal y como nos manifiesta Tosca en estas dos citas lo trataba como si no fuera suyo, como si fuera algo prescindible, una carcasa humana<sup>58</sup> que no permite al alma liberarse, y que por lo tanto solo evoca la condición pecadora de toda persona. Como dice Jacques Gélis: en el combate permanente entre cuerpo y alma, por lo tanto, todo lo que debilite al cuerpo solo puede elevar el alma<sup>59</sup>. Esta misma idea la expresa Sor Ana María de San Roque en su testimonio durante el proceso ordinario: la Madre Inés empleaba «mortificaciones con las cuales sujetaba la carne y elevaba el espíritu»<sup>60</sup>. En el caso de las mujeres, además, esta mortificación corporal debía ser doblemente intensa puesto que no solamente tenían un cuerpo, como todo ser humano, sino que además este cuerpo era femenino, y, por lo tanto, más tendente al pecado. Las mujeres por naturaleza tenderán a caer más en la lujuria, y por eso se insiste tanto en la virtud de la castidad para todas ellas, y especialmente para estas religiosas. Su propia condición natural como mujeres, pues, se plantea inicialmente como una limitación material contra la que deben luchar constantemente, aunque luego, como veremos, sería precisamente uno de los elementos que mejor les permitiría expresarse. Hemos visto más arriba cómo en el caso de la Madre Inés, Tosca y los testigos del proceso insistían en la decencia y pureza de la religiosa incluso cuando estaba en éxtasis, lo que se ampliaría en general hacia la defensa de la castidad a lo largo de todo el relato hagiográfico:

55. La gota coral o mal de corazón aparece en el Diccionario de Autoridades de 1734 como una convulsión de todo el cuerpo que también se puede denominar epilepsia.

56. Tosca, *op.cit.*, pp. 228-229.

57. Tosca, *op.cit.*, p. 225.

58. Gélis, Jacques: *op. cit.*, p. 46.

59. Ídem, p. 47.

60. ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 682v.

«Conservó la Venerable Madre toda su vida el candor de la virginal pureza, no solo en el cuerpo, si también en su alma. [...]. Y era este afecto tan intenso, que aborrecía con asco el vicio contrario, aunque ignoraba sus especies. [...]. Llegó a no sentir en sí misma los naturales incentivos»<sup>61</sup>.

Como vemos, el autor dice que no sentía las inclinaciones naturales que tendría todo ser humano, y añade que no solo aborrecía al sexo contrario sino que incluso desconocía cómo era. Esta idea la desarrollaría más el ya citado Jaime Albert en su testimonio: «ni aun llegó a saber ni entender la diversidad de sexos»<sup>62</sup>. Esta exageración que plasmaban tanto el hagiógrafo como el testigo del proceso tenía como objetivo mostrar el carácter más angélico que humano de la Madre Inés, intentando eliminar cualquier posible vinculación de la religiosa con lo sexual. Albert añade, citando las palabras de la propia monja, que el demonio intentó tentarla en numerosas ocasiones (algo habitual en los relatos de vida de todas estas religiosas): «El Dimoni se me ha representat corporalment en forma de un home y una dona fent coses molt brutes»<sup>63</sup>. Pero insiste en que «ni a su corazón se pegaba cosa mala, ni aun la quedaba especie impura»<sup>64</sup>. Esta idea es importante puesto que muestra también cómo se consideraba que funcionaba el entendimiento y la cognición humana según el pensamiento del momento, impregnado de aristotelismo: es en el corazón donde se elaboran las imágenes o representaciones (especies) de los objetos (formas) que percibimos por los sentidos<sup>65</sup>. Si en su corazón no quedaba ninguna impresión de la visión significaba que no había producido ningún tipo de alteración interior ni tentación, así que podía mantenerse pura.

Todos estos relatos, por lo tanto, tienen como objetivo acentuar la naturaleza angélica de las religiosas místicas, cuyo cuerpo se intenta describir como totalmente ajeno a la sexualidad. Sin embargo, no pueden escapar de él. Es un cuerpo que les recuerda constantemente lo que son, y del que no podrán huir hasta su muerte. Por eso insisten en mortificarlo y castigarlo severamente, algunas incluso de forma extrema. Es en esta práctica donde realmente podemos apreciar una estrategia, un deseo de tomar la iniciativa y de convertir esa limitación corporal en una oportunidad. El cuerpo, signo de su carácter más terreno e impuro, adquiere una importancia vital como instrumento a través del cual expresar el rechazo hacia todo lo material. Y ahí muchas de estas religiosas desarrollaron un auténtico lenguaje que les permitió definirse y construirse a sí mismas de una determinada

61. Tosca, *op. cit.*, pp. 189-190.

62. ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 948v.

63. Ídem: El demonio se me ha representado corporalmente en forma de hombre y mujer haciendo cosas muy sucias.

64. Ídem.

65. Brambilla, Elena: *op. cit.*, pp. 34 y 35.

manera, aunque siempre dentro de los límites y de los ideales que se esperaban de ellas. Es en este rechazo al cuerpo y a lo terrenal donde se manifiesta lo que se podría denominar como una especie de orgullo basado en el menosprecio<sup>66</sup>. Las mortificaciones corporales le sirven a la Madre Inés, y a todas estas religiosas, para construir una determinada imagen de sí mismas basada en una infravaloración constante, pero que precisamente les hace ser más especiales por ello. Resulta difícil, no obstante, saber hasta qué punto hubo una estrategia consciente por parte de estas religiosas para legitimarse a través de este tipo de discursos, si fue una iniciativa de sus directores espirituales para que las experiencias de sus dirigidas encajaran dentro de los cánones establecidos (especialmente en casos como el de la Madre Inés, analfabeta y cuya vida, por lo tanto, nos llega a través de las palabras de otros) o si quizás fue una combinación de ambos elementos. Hemos de tener en cuenta que todas estas religiosas debían mostrar humildad ya que cualquier signo de soberbia podía ser interpretado como falsa santidad. Sin embargo, no puede dudarse del protagonismo del cuerpo en este tipo de experiencias, y cómo ayudaba a construir, voluntaria o involuntariamente, una identidad propia.

La Madre Inés, según Tosca y como era habitual en este tipo de textos hagiográficos, se describía como la más pecadora y la criatura más imperfecta de todas. Aceptaba de buen gusto todos los padecimientos que Dios le enviara porque consideraba que los merecía, y también sufría con resignación las burlas de otras religiosas. A pesar de sus muchas enfermedades, e incluso de la edad, se ocupaba de los trabajos más duros dentro del convento, incluyendo algunas de las tareas más desagradables. Por ejemplo: se encargaba de amortajar a las religiosas fallecidas, y de retirar los restos de otras religiosas cuando había que enterrar a alguna de ellas. Sin embargo, en el relato de este tipo de episodios se puede apreciar un deseo de ser la que más padezca y la que más sufra. De nuevo, Jaime Albert es el que mejor expresa esta idea en su testimonio:

«Para mortificarse más, solía recoger alguna porción de agua de la que había en la sepultura entre la inmundicia de los cadáveres, y puesta el agua en un casco de calavera se la bebía. Y decía al testigo que tenía bastante robustez para todo esto y con el mismo motivo amortajaba todos los cadáveres de las religiosas que morían en aquel convento y las enterraba, sin permitir que las demás religiosas lo ejecutasen, excusándolas a todas con decirles que eran delicadas y que sus estómagos no podrían resistir aquella hediondez de los cadáveres que había en la sepultura»<sup>67</sup>.

En este relato podemos apreciar cómo hay un deseo de mortificarse aun más bebiendo incluso agua de la sepultura. Y además, se considera a sí misma

66. Ferrús Antón, Beatriz: *Discursos cautivos...*, p. 58.

67. ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 922r.

suficientemente robusta (y quizás orgullosa) como para llevarlo a cabo, a diferencia de las demás religiosas del convento. No es este un testimonio directo de la Madre Inés, pero dado que es citado por una persona que la confesó podemos interpretar que sería relativamente fiel a lo que pudo contarle. A pesar de ello, como decíamos más arriba, no podemos saber con seguridad cuánto hay de verdad en el relato y cuánto de descripción en base a un modelo hagiográfico determinado.

En definitiva, este tipo de experiencias corporales ayudaban a construir la identidad de estas religiosas, algo que podían expresar ellas mismas en sus textos autobiográficos en caso de que supieran leer y escribir, o que podían expresar sus biógrafos en el caso de que fueran analfabetas o de que no dejaran nada escrito. Podemos considerar que el protagonismo del cuerpo en la manifestación y expresión consciente de la vinculación con la divinidad pudo ser incluso mayor, o al menos más importante, para religiosas analfabetas como la Venerable Madre Inés. Dado que su lenguaje no podía ser la escritura, su propio cuerpo le permitiría expresarse y sus gestos hablarían por sí mismos. En general, todas estas manifestaciones corporales y los dones espirituales de los que parecían gozar estas mujeres dotaron a muchas de ellas de una importante fama en su comunidad, una reputación que, como hemos mencionado, les hacía adquirir el calificativo de santas antes incluso de haber fallecido. El momento de la muerte, descrito de forma gloriosa según el relato barroco<sup>68</sup>, era un hito fundamental en la trayectoria de estas mujeres, y en general de cualquier persona con fama de santidad puesto que permitía al alma liberarse del cuerpo definitivamente. Ese cuerpo, no obstante, se quedaba en la tierra, y al igual que lo había hecho en vida, también después de la muerte podía manifestar los signos de santidad propios de la persona virtuosa que acababa de fallecer. Es esta cuestión, y el valor de las reliquias, lo que analizaremos a continuación.

### 5.3. *El cuerpo como fuente de reliquias y milagros*

La Madre Inés de Benignànim falleció el 21 de enero de 1696 habiendo dejado tras de sí una importante reputación de santidad que se había expandido por la localidad de Benignànim y por buena parte del área valenciana. Los dones con los que supuestamente fue beneficiada incluían la capacidad de conseguir gracias y milagros para todos aquellos que solicitaran su ayuda, una práctica que inicialmente llevaron a cabo las religiosas de su comunidad y aquellos eclesiásticos que examinaron su espíritu pero que poco a poco se fue extendiendo por círculos cada vez más amplios que incluían todo tipo de personas, ya fueran nobles o campesinos, hombres o mujeres. Todas estas personas confiaban en que la religiosa

68. Sánchez Lora, José Luis: *op. cit.* p. 433.

les protegiera en caso de enfermedad o accidente, y también acudían a ella si necesitaban consejo. Ella era consciente de este papel que desempeñaba, y de hecho los testigos del proceso de beatificación corroboran que era ella la que le decía que pidieran su ayuda si lo necesitaban. En la fase apostólica del proceso de 1762 Joaquín Madroño dice que cuando su padre era pequeño tuvo viruela, y que llegó una carta a su casa enviada desde el convento por la Madre Inés (escrita seguramente por alguna compañera religiosa) en que decía:

«quan poca confianza tenían en la Madre Inés, quando había ella dicho muchas veces, que aquel muchacho corría por su cuenta, y que así que confiasen en Dios, que luego estaría bueno»<sup>69</sup>.

No obstante, tal y como detalla Tosca, nunca manifestó soberbia en ninguno de estos comportamientos, y pese a la autoridad que se le atribuía ella siempre manifestaba su respeto total por la jerarquía establecida:

«Nuestro Señor ha puesto ministros en su Iglesia, y tiene sujetos de singular perfección, con estos se deben consultar semejantes cosas, que yo así lo hago cuando tengo necesidad. Yo soy una pobre religiosa, indigna de este Santo Hábito por ser miserable pecadora, y por tanto no aprovecho para nada»<sup>70</sup>.

A partir de este pasaje podemos deducir una defensa de los directores espirituales, y especialmente del sacramento de la penitencia y la necesidad de la confesión, principios que se acentuaron después de Trento. Era importante que la hagiografía manifestara ese respeto por la jerarquía y las autoridades eclesiásticas, y de hecho si se reconocía la autoridad de estas mujeres en materias espirituales y temporales se debía a que en ningún momento ponían en duda la autoridad ni el orden establecidos. Si lo hacían podían ser amonestadas, y su fama de santidad, puesta en duda.

La Madre Inés, por lo tanto, se ganó fama de santa y de consejera, y eran muchas las personas que acudían al convento para consultarle todo tipo de cuestiones o para solicitarle ayuda. Sin embargo, el contacto directo con ella realmente era difícil para cualquiera que no tuviera autorización para entrar en el convento, como podía ser el caso de directores espirituales, médicos o trabajadores. La clausura obligatoria limitaba las relaciones entre las monjas y la comunidad, pero no las eliminaba por completo. Quienes no podían entrar en la clausura acudían a la reja del locutorio, y a través de ella podían hablar con la religiosa, o si necesitaban su asistencia en materia de curación ella misma podía sacar su mano y tocar a la persona para sanarla. La curación a través de la imposición de las manos, frecuentemente haciendo la señal de la cruz, era una de las más

69. ASV, *Cause dei Santi*, Processus, V. 3653, f. 519v.

70. Tosca, *op. cit.*, p. 222.

empleadas por las personas con fama de santidad cuando todavía estaban vivas. Así sanó la Madre Inés a varios niños con dolencias en los ojos, por ejemplo, tal y como relata Tosca y también numerosos testigos. El contacto directo con el cuerpo de una persona santa, por lo tanto, era para la persona doliente el remedio preferido en caso de que pudiera recurrir a él. Sin embargo, no siempre era posible, tanto por la imposibilidad de desplazarse como por lo imprevisible de cualquier alteración cotidiana. Y es en este contexto en el que las reliquias adquieren su poder, incluso cuando el santo todavía vive y a pesar de las reformas de Urbano VIII que limitan el culto dirigido a estos «santos vivos». Cualquier objeto que haya estado en contacto con la persona con fama de santidad es susceptible de adquirir sus mismas cualidades. Un objeto guarda las características de aquello con lo que ha estado en contacto, tanto si es una parte de la ropa o de la propia persona como un elemento que haya podido tocar<sup>71</sup>. Como nos dice Jacques Gélis: el culto de las reliquias reside en la posible transferencia de la sacralidad del cuerpo santo hacia el devoto<sup>72</sup>.

Por este motivo, eran muchas las personas que solicitaban a la Madre Inés que les entregara algún objeto que le hubiera pertenecido: ropa, objetos de cocina o incluso dientes. De nuevo, la hagiografía, y también los testimonios del proceso, insisten en la ausencia de soberbia en este tipo de situaciones puesto que se suponía que la Madre Inés no entendería por qué querrían objetos suyos. A veces, incluso le costaría entregarlos, aunque siempre, se supone, porque necesitaría el permiso de la priora para ello. Sor Francisca María de los Ángeles, por ejemplo, cuenta en su testimonio del proceso informativo que Felipe Doménech, vecino de Benignànim, le pidió una escudilla, y ella solo se la entregó cuando la priora le dio permiso. Pero además, parece ser que la religiosa manifestó algo de pesar puesto que desde que usaba esa escudilla ya no tenía episodios tan fuertes de su gota coral o mal de corazón<sup>73</sup>. Y respecto a los dientes hay varios episodios cuyo análisis puede resultar interesante. La misma testigo relata que varias religiosas le contaron que Don José Milán de Aragón, importante eclesiástico valenciano y la persona que financió, de hecho, la publicación de la hagiografía de Tosca, pidió a la Madre Inés alguna cosa suya, y aparentemente esta le dijo:

71. Este mecanismo lo define James Frazer como magia por contacto en la ya clásica obra de 1890 *La Rama Dorada*. Podríamos considerar que las reliquias, realmente, se regirían por el mismo sistema.

72. Gélis, Jacques: *op. cit.*, p. 81.

73. ASV, Cause dei Santi, Processus, Vol. 3654, f 164v.



«Pare no em deixen res, veuré si la Mare Theresa de la Concepció em voldrà donar un queixal que em tragueren lo altre dia, y per a obligarla lyn oferiré un altre, perque no em trobe en altra cosa que poderli donar»<sup>74</sup>.

Y este no sería la única persona que tendría en su poder un diente de la religiosa. De hecho, según nos cuenta Vicente Bella, sacerdote, en el proceso apostólico de 1762, su abuela estaba presente cuando una religiosa tiró del hábito a la Madre Inés, lo que hizo que esta se golpeará contra una reja y le saltara un diente:

«Y que estando a la reja la abuela del declarante se le pidió, a lo que dijo la Venerable, ¿que para qué quería aquello? y la madre del declarante se le quedó, y ahora queda en poder del testigo»<sup>75</sup>.

Estas personas guardarían este tipo de objetos durante generaciones, como apreciamos con este testimonio. Muchos de los testigos del proceso relatan que tienen en su poder reliquias que han heredado de algún pariente, lo que demuestra que no solamente han heredado el objeto en sí, sino también la devoción. Además, había incluso algunos objetos que circulaban entre los vecinos de la localidad, como era un cinturón o delantal de la religiosa utilizado por las mujeres en sus partos, o también un bastón que se solía emplear para curar animales. La importancia de las reliquias era valorada por todos, y el momento de la muerte se manifestaba como un importante punto de inflexión. Cuando la Madre Inés falleció su cuerpo estuvo expuesto durante cuatro días a la espera de recibir sepultura, y fue colocada en la reja del convento para que todos pudieran verla. Este episodio es descrito por Tosca<sup>76</sup>, por supuesto, pero hay que destacar que, aunque él menciona la enorme afluencia de gente que acudió a contemplarla, no detalla, como sí que hacen los testigos del proceso, el interés que se despertó por conseguir reliquias a partir de su cuerpo. Este hecho no debe sorprendernos puesto que la *Vida* de la Madre Inés fue publicada después de los decretos de Urbano VIII que limitaban mucho el culto público que se le podía profesar a una persona con fama de santidad. Para poder superar la censura, por lo tanto, resulta lógico que estos detalles no fueran incluidos. Sin embargo, testimonios como el de la ya citada Sor Francisca María de los Ángeles son muy significativos:

«Que todos cuantos vinieron a ver el cuerpo de la dicha Venerable Madre en el tiempo que estuvo expuesto pedían con la mayor ansia reliquias de la dicha Sierva

74. Ídem, f. 129v. Padre, no me dejan nada, veré si la Madre Teresa de la Concepción me querrá dar una muela que me sacaron el otro día, y para obligarla le ofreceré otra, porque no sé qué otra cosa poderle dar.

75. ASV, *Cause dei Santi*, Processus, V. 3653, f. 483r.

76. Tosca, *op.cit.*, p. 376.

de Dios, y así la testigo, como las demás religiosas de esta comunidad les daban y dieron diferentes cosas, como de la ropa de dicha Venerable Madre y de la madera de la cama en que murió, y los que no pudieron lograr de estas reliquias entregaron sus rosarios para que los tocasen al cuerpo [...]. Al tercer día [...] la mudaron de ropa interior la declarante y demás religiosas de este convento para poder satisfacer en parte a la gran devoción de algunos bienhechores de esta comunidad, que pedían reliquias, que ya no habían quedado por haberse repartido ya todo lo que había»<sup>77</sup>

Parece ser que incluso tenía que haber dos religiosas constantemente repartiendo las reliquias y tocando el cuerpo con los rosarios y objetos que la gente les entregaba, como así lo corroboran también otros testigos. La devoción que levantó esta religiosa, y que levantaban en general las personas con fama de santidad, por lo tanto, fue enorme. Asimismo, dado el diferente carácter con que el hagiógrafo y los testigos relatan el suceso podemos comprobar el contraste entre la percepción oficial y la percepción popular de la santidad.

Las reliquias, a partir de entonces, circularían incluso con mayor intensidad, y cualquier objeto podía ser susceptible de adquirir el carácter de reliquia. Es el caso de los polvos del sepulcro de la religiosa, empleados para sanar enfermos en varias ocasiones. El médico Jaime Polop, como nos cuenta él mismo en su testimonio de la fase informativa, se los hizo tomar mezclados con caldo a Juan Bautista García, médico enfermo de calenturas, un remedio que combinó con una intervención quirúrgica necesaria ante la gangrena que se le formó en una pierna, y que llevó a cabo el cirujano Luis Martínez<sup>78</sup>. El recurso a diferentes opciones terapéuticas, incluyendo remedios de carácter mágico–creencial, era habitual en esos momentos<sup>79</sup>, y esto lo podemos apreciar muy bien en los relatos de los procesos de canonización.

En relación al fervor desatado por las reliquias son especialmente interesantes los siguientes episodios, en los que se intentó incluso profanar el cuerpo de la Madre Inés para obtenerlas. El primero es protagonizado por Sor Ana María de San Roque, quien en su testimonio del proceso ordinario cuenta lo siguiente:

«En el mismo día cuarto después de la muerte de la Venerable Madre, mientras la comunidad estaba en el refectorio, movida la testigo de una gran devoción a la Sierva de Dios, intentó arrancar a esta un diente de la boca, pero experimentó el prodigio de que habiendo hecho bastante fuerza para ello, no pudo sacar el diente pero salió de la encía sangre líquida gota a gota en la misma conformidad que si

77. ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 171v y 172r.

78. Ídem, f. 1151v-1154r.

79. A modo de ejemplo: López Terrada, María Luz: «Las prácticas médicas extraacadémicas en la ciudad de Valencia durante los siglos XVI y XVII», *Dynamis: Acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, N° 22, 2002, pp. 85-120.

fuese cuerpo vivo [...] recogieron aquella tan apreciable sangre, empapándola y embebiéndola con unos lienzos blancos [...], los repartieron, haciéndoles pedazos entre los devotos de la misma Sierva de Dios»<sup>80</sup>.

Resulta significativo cómo esta religiosa intenta justificar su acción ante el tribunal diciendo que lo hacía movida por «la gran devoción que tiene hacia la Madre Inés», y además el resultado del hecho servirá para corroborar el carácter santo del cuerpo de la Venerable, que incluso cuatro días después de haber fallecido sigue sangrando. Su cuerpo, por lo tanto, no manifestaría las señales propias de un cuerpo fallecido, lo que sería interpretado como un símbolo de su santidad. Esto se aprecia también en el propio relato que se hace de su muerte, en el que todos los sentidos hacen percibir el carácter especial de este cuerpo santo: se mantuvo flexible durante días (sin manifestar la rigidez propia del rigor mortis) desprendía una suave fragancia (en lugar de olor a putrefacción) y se veía más blanco y bello que cuando vivía (ella había tenido el rostro moreno)<sup>81</sup>. Todos los elementos que manifestaba el cuerpo hacían ver que la Madre Inés había sido elegida por Dios, lo que se corroboraría años después gracias a la incorruptibilidad del cadáver, como comentaremos en breve. Antes nos queda añadir el segundo episodio de intento de profanación del mismo, protagonizado en este caso por varias religiosas.

El cuerpo de la Madre Inés fue colocado en un ataúd cerrado con tres llaves, que se les entregaron a tres autoridades distintas. Nadie podía tener en principio, por lo tanto, acceso al cadáver. Sin embargo, Sor María Magdalena de San Pablo y Luis Mateu (campesino de Benigànim) cuentan en sus testimonios que las religiosas en un determinado momento aparentemente quisieron robar algunas reliquias, lo que se intenta justificar de nuevo apelando a la devoción<sup>82</sup>. Para ello, fue la propia priora la que pidió a Tomás Piquer, cerrajero, que hiciera copia de unas llaves según un molde de cera que le entregó. Este se puso a fabricarlas, pero le entró una calentura tan grande que no pudo llevarlo a cabo, por lo que comprendió que era una señal divina de la «maldad» que estaba a punto de cometer. Felipe Benavent, religioso que había sido confesor de la comunidad y de la propia Madre Inés, reunió entonces a las religiosas y las reprendió duramente por lo que habían intentado hacer<sup>83</sup>. Conociendo la intensa devoción que sentían todos por la religiosa y la importancia de las reliquias es evidente que las monjas del convento intentaron aprovechar la situación. Al fin y al cabo, el tener a una

80. Ídem, f. 738v.

81. Tosca, *op.cit.*, pp.369-374.

82. Luis Mateu diría: «para lograr el consuelo de poder ver aquel Venerable Cadáver». ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 804v y 805.

83. ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 664v y 665r. Testimonio de Sor María Magdalena de San Pablo.

monja con fama de santidad en su convento era un elemento muy importante para cualquier congregación religiosa, especialmente para una como la recién creada rama reformada de las agustinas descalzas. Esta congregación tenía interés en fomentar la canonización de la Madre Inés puesto que, entre otras cosas, no contaban todavía con ninguna santa entre sus filas.

Por último, la máxima expresión del carácter santo de una persona quedaría manifestada corporalmente en la conservación incorrupta de su cadáver, como ocurrió en el caso de la Madre Inés<sup>84</sup>. En 1713, es decir, 17 años después de su muerte, se descubrió que el cuerpo de la religiosa se mantenía incorrupto, para lo que las monjas del convento solicitaron un examen en condiciones y la traslación del cadáver a una sepultura más adecuada. El lugar se había inundado, y por eso se pudo constatar el extraordinario suceso. En 1714 se llevó a cabo el reconocimiento por expertos médicos, que eran los mejor preparados para analizar este tipo de casos. Sin embargo, siempre debían estar asistidos por las religiosas puesto que se consideraba que había que respetar la decencia y honestidad del cuerpo de la Madre Inés. Serían ellas las encargadas de cambiarle la ropa, lo que seguirían haciendo en los sucesivos reconocimientos que tuvieron lugar en 1729, 1798, 1851 y 1887: «Y en todo lo demás de dicho Venerable Cadáver se vio y reconoció la piel y carne blanca y blanda al tacto en lo que permitió la honestidad y decencia»<sup>85</sup>.

Su cuerpo permaneció incorrupto, por lo tanto, durante dos siglos, lo que parecía interpretarse como una señal inequívoca de santidad. El cadáver se conservaba dentro del ataúd, y no estaba expuesto al público a excepción de los momentos en que se llevaban a cabo los reconocimientos (cuando numerosos testigos estaban presentes), aunque esto no impedía que la gente intentara acudir igualmente para tener algún tipo de contacto con él, aunque fuera indirecto. Contamos con algunos testimonios que manifiestan este deseo. Vicente Pla, cirujano, en el interrogatorio de 1797 (en el marco de la fase apostólica) dice que el cuerpo estaba colocado en un arca de madera cubierta por un tabique, lo que seguramente él había visto porque por su profesión podía haber entrado en el convento en varias ocasiones:

«el testigo ha visto y tocado la expresada arca por uno de los agujeros que hay en dicho tabique repetidas veces, y en el día diferentes personas con devoción solicitan se toquen sus rosarios en la enunciada arca»<sup>86</sup>.

84. Sobre la incorruptibilidad de los cuerpos santos y la importancia que pudieron tener para conseguir la canonización, así como sobre el importante papel de los médicos en sus reconocimientos, resulta de gran utilidad el siguiente trabajo: Pomata, Gianna: «Malpighi and the holy body: medical experts and miraculous evidence in seventeenth-century Italy», *Renaissance Studies*, Vol. 21, N.º. 4, 2007, pp. 568-586.

85. ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 99v. Reconocimiento de 1729.

86. ASV, *Cause dei Santi*, Processus, Vol. 3654, f. 645v.

Más adelante, en 1889, después de la solemne beatificación aprobada en 1886 y celebrada en el Vaticano en 1888, se llevaron a cabo las obras para la construcción de una capilla dedicada a la Madre Inés, y en la que pudiera colocarse su cuerpo. Esto se realizó gracias a la herencia de la Marquesa de Ráfol, Doña María de la Concepción Castellví, que había dejado 50 años antes en su testamento una cantidad para tal fin en caso de que se concluyera el proceso con éxito<sup>87</sup>. Una vez beatificada oficialmente ya se le podía profesar culto público, y por lo tanto su cuerpo podía exponerse para la veneración de todos los fieles. La alegría, no obstante, no duró demasiado puesto que durante la Guerra Civil la capilla fue destruida, y el cuerpo desapareció.

## 6. CONCLUSIONES

A través del estudio del caso de la Beata Inés de Benignànim hemos intentado mostrar la importancia que el cuerpo podía adquirir para una religiosa del siglo XVII, especialmente para alguien que, como ella, no sabía ni leer ni escribir. Por este motivo la utilización de aquello que le era más propio por ser mujer, su cuerpo, se pudo convertir en un lenguaje más a través del cual expresar su profunda devoción religiosa y su rechazo hacia todo lo terrenal. Esta práctica sería una parte fundamental de la construcción de su personalidad y su identidad como monja, y la dotaría de un halo de santidad propio del tipo de religiosidad barroca que se esperaba en ese momento de este tipo de mujeres. Esto ayudaría a fortalecer su reputación como santa en su comunidad, una fama que le otorgaría un importante papel como consejera e intercesora con la divinidad para obtener milagros. El cuerpo que ella tan duramente había castigado y despreciado, como parte del tipo de estrategias habituales de las religiosas extáticas del siglo XVII, sería, no obstante, aquella parte de su ser en la que residirían sus cualidades santas para todos sus fieles devotos, especialmente después de su muerte. Sería un cuerpo que, además, se comportaría de forma extraordinaria puesto que no llegó a corromperse a lo largo de más de doscientos años.

El cuerpo de la Beata Inés de Benignànim, por lo tanto, fue uno de los elementos que mejor definió su identidad como santa. Durante su vida fue un instrumento a través del cual expresar su sentimiento religioso, así como un receptáculo de dones divinos. Y tras su muerte se convertiría en el foco de su poder como santa capaz de hacer milagros a través de todos aquellos objetos que formaran parte de él o que hubieran estado en contacto con él.

87. Martínez y Tormo, Juan Bautista. y Benavent, Felipe: *op. cit.*, pp. 421-428.

## BIBLIOGRAFÍA

- ALABRÚS, Rosa María y GARCÍA CÁRCEL, Ricardo: *Teresa de Jesús. La construcción de la santidad femenina*. Madrid, Cátedra, 2015.
- Amelang, James: «Autobiografías femeninas», en MORANT, Isabel (coord.): *Historia de las mujeres en España y América Latina. El mundo moderno*. Madrid, Cátedra, 2005, pp. 155-168.
- ATIENZA LÓPEZ, Ángela: *Tiempos de conventos: una historia social de las fundaciones en la Edad Moderna*. Madrid, Marcial Pons, 2008.
- ATIENZA LÓPEZ, Ángela: «Las grietas de la clausura tridentina. Polémicas y limitaciones de las políticas de encerramiento de las monjas... Todavía con Felipe IV», *Hispania*, vol. LXXIV, 2014, pp. 807-834.
- BOLUFER, Mónica: «Ciencia y moral en los orígenes de la maternidad totalizante», *Mètode*, N° 76, 2012.
- BRAMBILLA, Elena: *Corpi invasi e viaggi dell'anima: santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista*. Roma, Viella, 2010.
- BURKE, Peter: «How to be a Counter-Reformation Saint», VON GREYERZ, Kaspar: *Religion and Society in Early Modern Europe 1500-1800*. Londres, German Historical Institute, 1984, pp. 45-55.
- CALLADO ESTELA, Emilio: *Devoción popular y convulsión social en la Valencia del seiscientos: el intento de beatificación de Francisco Jerónimo Simón*. Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2000.
- CARO BAROJA, Julio: *Las formas complejas de la vida religiosa. Religión, sociedad y carácter en la España de los siglos XVI y XVII*. Madrid, Akal, 1978.
- CARERRA, Elena (ed.): *Emotions and Health, 1200-1700*. Boston, Brill, 2013.
- DITCHFIELD, Simon: «Tridentine worship and the cult of saints», en PO-CHIA HSIA, Ronnie (ed.): *The Cambridge History of Christianity. Vol. 6: Reform and Expansion 1500-1660*. Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp. 201-224.
- FERRÚS ANTÓN, Beatriz: *Discursos cautivos: convento, vida, escritura*, Anexo LIII de *Cuadernos de Filología*, Valencia, Universitat de València, 2004.
- FERRÚS ANTÓN, Beatriz: «Yo-cuerpo y escritura de vida. (Para una tecnología de la corporalidad femenina en los siglos XVI y XVII)», *Quaderns de Filologia. Estudis Literaris*. Vol. IX, 2004.
- FRAZER, James: *La Rama Dorada*, México, Fondo de Cultura Económica, Edición de 1944.
- FIUME, Giovanna: *Il Santo Moro. I processi di canonizzazione di Benedetto da Palermo (1594-1807)*. Milán, Franco Angelli, 2002.
- GÉLIS, Jacques: «Le Corps, l'Église et le Sacré», en CORBIN, Alain, COURTINE, Jean-Jacques, y VIGARELLO, Georges (dir.): *Histoire du corps. De la Renaissance aux Lumières*. París, Seuil, 2005.
- HALICZER, Stephen: *Between exaltation and infamy: female mystics in the Golden Age of Spain*. Oxford, Oxford University Press, 2002.

- KING, Margaret: «Renaissance selves. Renaissance bodies», en KALOF, Linda. y BYNUM, William (eds.): *A Cultural History of the Human Body in the Renaissance*. Oxford, Berg, 2010.
- LÓPEZ TERRADA, María Luz: «Las prácticas médicas extraacadémicas en la ciudad de Valencia durante los siglos XVI y XVII», *Dynamis: Acta hispanica ad medicinae scientiarumque historiam illustrandam*, N° 22, 2002, pp. 85-120.
- MARTÍNEZ Y TORMO, Juan Bautista y BENAVENT, Felipe: *Vida, virtudes y milagros de la Beata Sor Josefa de Santa Inés*. Valencia, edición de 1913.
- MORTE ACÍN, Ana: *Misticismo y conspiración. Sor María de Ágreda en el reinado de Felipe IV*. Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2010.
- MORTE ACÍN, Ana: «Tradiciones y pervivencias medievales en los modelos de santidad femenina en la Edad Moderna: curaciones milagrosas y mediación», *Medievalia*, Vol. 18, N° 2, 2015, pp. 297-323.
- POMATA, Gianna: «Malpighi and the holy body: medical experts and miraculous evidence in seventeenth-century Italy», *Renaissance Studies*, Vol. 21, N° 4, 2007, pp. 568-586.
- POUTRIN, Isabelle: *Le voile et la plume : autobiographie et sainteté féminine dans l'Espagne moderne*, Madrid, Casa de Velázquez, 1995.
- POUTRIN, Isabelle: «Las mujeres en el siglo de las reformas religiosas», en CORTÉS PEÑA, Antonio (coord.): *Historia del Cristianismo. El mundo moderno*. Madrid, Trotta, 2006, pp. 509-550.
- RODRIGO, Romualdo: *Manual para instruir los procesos de canonización*. Salamanca, Universidad Pontificia de Salamanca, 1988.
- SALLMANN, Jean-Michel: «Image et fonction du Saint dans la région de Naples à la fin du XVIIe et au début du XVIIIe siècle», *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge, Temps Modernes*, T. 91, N°2, 1979, p. 827-874.
- SÁNCHEZ LORA, José Luis: *Mujeres, conventos y formas de la religiosidad barroca*. Madrid, Fundación Universitaria Española, 1988.
- SARRIÓN, Adelina: *Beatas y endemoniadas. Mujeres heterodoxas ante la Inquisición, siglos XVI a XX*. Madrid, Alianza, 2003.
- SHAGAN, Ethan: «The anatomy of opposition in early Reformation England: the case of Elizabeth Barton, the holy maid of Kent», en *Popular politics and the English Reformation*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 61-88.
- TAUSIET, María y AMELANG, James (eds.): *El diablo en la Edad Moderna*. Madrid, Marcial Pons, 2004.
- TAUSIET, María y AMELANG, James (eds.): *Accidentes del alma. Las emociones en la Edad Moderna*. Madrid, Abada, 2009.
- TOSCA, Tomás Vicente: *Vida y virtudes de la Venerable Madre Sor Josefa María de Santa Inés*. Valencia, 1715.
- WEBER, Alison: *Teresa of Avila and the rhetoric of feminity*. Princeton, Princeton University Press, 1990.



- WEBER, Alison: «Teresa de Ávila: la mística femenina», en MORANT, Isabel (coord.): *Historia de las mujeres en España y América Latina. El mundo moderno*. Madrid, Cátedra, 2005, pp. 107-130.
- WEINSTEIN, Donald y BELL, Rudolph: *Saints and society: the two worlds of western Christendom, 1000-1700*. Chicago, University of Chicago Press, 1982.
- WOODWARD, Kenneth: *La fabricación de los santos*. Barcelona, Ediciones B, 1991.
- ZARRI, Gabriella: *Le sante vive. Profezie di corte e devozione femminile tra '400 e '500*. Turín, Rosenberg & Sellier, 1990.
- El Sacrosanto y Ecuménico Concilio de Trento, traducido al idioma castellano por Don Ignacio López de Ayala*, Barcelona, 1847.